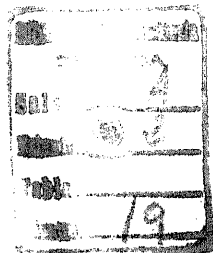


3-a-1-b



1054 e. e. p. i. de la Com. de fern. de Granada B.

ALPHONSI TOSTATI HISPANI.



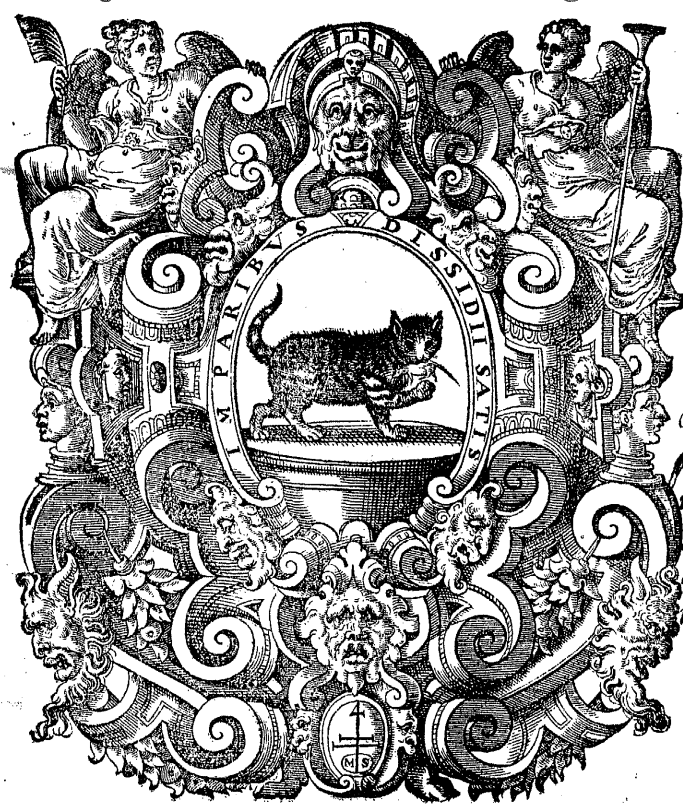
EPISCOPI ABVLENSIS, PHILOSOPHI, THEOLOGI,

Ac Pontificij Iuris, Cæsareique consultissimi, ac non
linguæ Græcæ, & Hebraicæ peritissimi,

Commentaria in Secundam Partem MATTHÆI:
Mendis nunc sanè quàm plurimis diligenter expurgata.
CVM INDICE COPIOSISSIMO.

Ad PHILIPPVM II. Catholicum & Inuictissimum
Hispaniarum, & Indiarum Regem.

7 400 40
Bella
MADE IN SPAIN



Por comission de los S.^{tes} Inquisi-
dores corregido este libro
conforme a lex gongorica
del año de 1632. en
Granada 27. de Abril
1632. M.^o de med. rana

Consilium S.^{te} Inquisitionis per
expurgatorium anni 1632
fit, ut omnes notæ, et cautio-
nes, quas index expurgatorius
anni 1632 operibus Nouis
adhiberi iussit, abolerentur. Caena
12 Aprilis anni 1612.

VENETIIS. M D XCVI.
Apud Io. Baptistam, & Io. Bernardum Selsam, fratres.

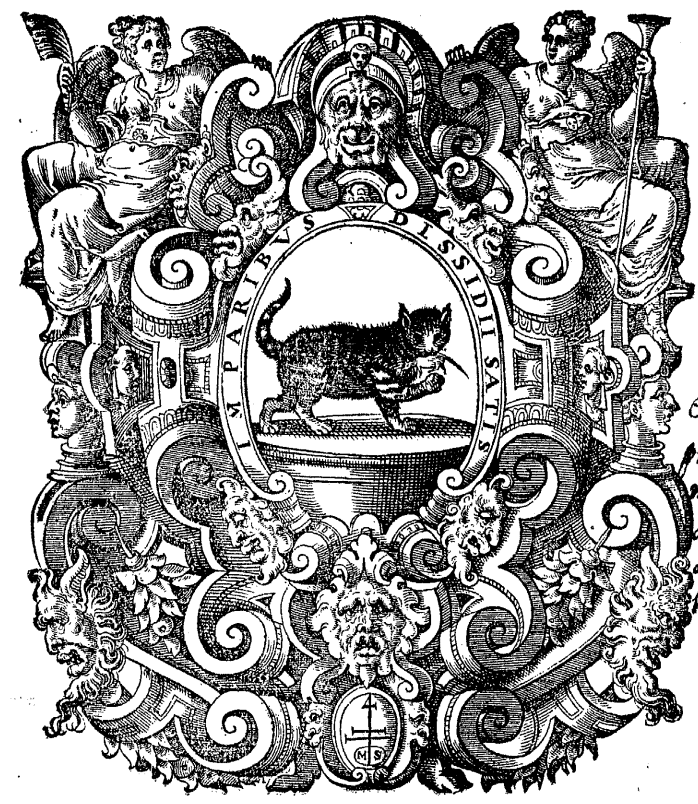
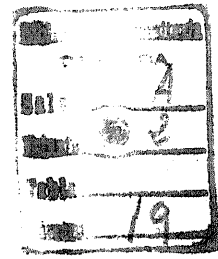
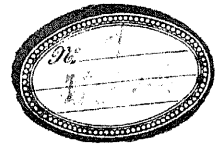
R. 1054 *de C. Felipe de la forma de Jesus de Granada*

ALPHONSI TOSTATI HISPANI.



EPISCOPI ABVLENSIS,
PHILOSOPHI, THEOLOGI,
Ac Pontificij Juris, Cæsareique consultissimi, necnon
linguæ Græcæ, & Hebraicæ peritissimi,
Commentaria in Secundam Partem MATTHÆI:
Mendis nunc sanè quàm plurimis diligenter expurgata.
CVM INDICE COPIOSISSIMO.
Ad PHILIPPVM II. Catholicum & Inuictissimum
Hispaniarum, & Indiarum Regem.

3-a-1-6



*Por comision de los Reynes
de D. Rey corregido este libro
imprimido en Granada
del año de 1632. en
Granada de 27. de Abril
1632. Pl. de mebrano*

*Consejo de la Inquisición por
expurgación del año 1632
pit, ut omnes note, et cautè
nes, quas index expurgationis
anni 1632 operibus, bullens
adhiberi iussit, aboleantur. Granada
12 Aprilis anni 1612.*



VENETIIS. M D XCVI.
Apud Io. Baptistam, & Io. Bernardum Selsam, fratres.

217



ALPHONSI TOSTATI

Episcopi Abulensis.

COMMENTARIORVM IN EVANGE- LIVM MATTHAEI.

PARS SECVNDA.

CAPITVLVM V.

VIDENS autem Iesus turbas ascēdit in montem, & cūm sedisset, accesserunt ad eum discipuli eius, Et aperiens os suum docebat eos, dicens.

Descripsit Matthæus in præcedentibus populi cōgregationē per Christi prædicationem: Hic subijcit eius legislationem, quæ non debet dari, nisi populo aggregato. In lege autem qualibet tria considerantur ad hoc, quod perfectum vigore habeat, scilicet, quod condatur ab eo, qui potestatem habeat: & quod promulgetur eis, qui illam obseruare debent, & quod per illā postea iudicetur in omnibus occurrentibus. Ista tria ponit Matthæus circa Christi legem. Et primo ponitur ipsa legislatio, vel legis institutio per os Christi, qui est legislator noster. Et secundo ponitur huius legis promulgatio facta per Apostolos, & discipulos missos ad prædicandum, infra 10. Conuocatis autem. Tertio ponitur iudicatio, quæ fieri debet secundum legem istam, scilicet, quando per eam in die iudicij omnes iudicabuntur, infra 24. ibi. *Et egressus Iesus.* Prima pars diuiditur in duas, quia primo lex Evangelica explicatur: secundo ad implendum eam populus incitatur infra 7. circa finem, scilicet, Omnis ergo, qui audit. Iterū prima in duas, quia primo lex datur: secundo ostenditur qualiter obseruetur infra 7. ibi, scilicet. *Peiite, & accipite.* Prima in duas, quia primo promittitur quædam breuis præfatio: secundo subdit ipsius legis explicatio, ibi. *Beati pauperes.*

An ea, quæ hic habentur, habeant ordinem continuum ad præcedentia, & an sint facta magno tempore, vel pauco post illa.
Quæstio Prima.

QVAERITVR circa primum, an ea, quæ habentur hic, habeant ordinem continuū ad præ Alph. Tost. super Matth.

Accidentia, & an facta sint magno tempore, vel pauco post illa. Ad primum dicendum, quod ista quæ habentur hic, possunt comparari ad omnia, quæ habentur præcedenti cap. vel ad ea, quæ solum ponuntur in fine præcedentis cap. Si enim comparētur ad omnia, quæ habentur præcedenti cap. erit dubium: eo, quod ibi ponitur de vocatione quatuor Apostolorum, & statim ponitur de congregatione turbarum. Et tamen Luc. 5. postquam ponitur vocatio istorū quatuor Apostolorum, ponitur multa alia, quæ habentur infra 8. & 9. cap. de Paralitico sanato: & de ieiunio discipulorum Christi, de quibus dubium est, an fuerint facta hic: cum Lucas ponat omnia illa, 5. & 6. cap. & postea ponit istum sermonem: magistra-
Bmen dicendum, quod Matth. tenuerit hic ordinem rectum, quā Lucas. Si autem comparētur ea, quæ habentur hic, ad ea sola, quæ habentur in fine præcedentis cap. non erit dubium, quin sit ordo continuus: cum ibi habeatur de turbis congregatis, hic autem ponatur, quid ipsis congregatis Christus prædicauerit. Et in hoc etiam Matthæus, & Lucas concordant: quia Luc. 6. ponitur congregatio istarum turbarum: & immediatē subijcitur iste sermo sicut hic: ideo continuatio est in tempore. Ad secundum dicendum, quod quasi nullum tempus fuit inter ea, quæ habentur in fine præcedentis cap. & hic: quia ibi ponitur quomodo turba congregata fuit: hic autem dicitur, quomodo Christus videns turbas cōgregatas cœpit eis loqui. Nihil ergo fuit medium inter ista, & illa cap. Circa primum dicitur. *Videns autem Iesus turbas.* Istæ erant turbæ, quæ cōgregatæ fuerant de Galilæa, & de Decapoli, & Ierusalem, & Iudæa: & de trans Iordane: vt patet præcedent. cap.
ENam omnes sequebantur Christum: saltē enim pro tunc conuenerant ad eum pp aliquas de causis expressis præcedenti cap. q. vii. *Ascendit in montem.* In ipso monte prædicauit, vt hic innuitur: licet videatur cōtrarium dici, Luc. 6. de quo dicitur in fra in 1. qd. *Et cum sedisset.* Christus prædicaturus omnia ista sedit. Nam longum sermonē traxit, scilicet, usque ad primum
Pars Secunda. **A** cipium

cipiū 8. cap. Accesserunt ad eum discipuli eius. Licet Christus doceret nunc omnes turbas: tamen discipuli sui magis appropinquauerunt ei, quam ceteri. Et aperit os suum. In hoc innuitur quaedam excellentia nouae legis: quia non per ministrum data sit: sed per ipsum Christum aperientem os suum. Docebat eos. Scilicet, omnia, quae sequuntur praedicans vsque ad principium 8 cap. Et hic non distinguitur inter docere, & praedicare, sicut dicebatur praeced cap.

An iste sermo, quem describit hic Mattheus, sit idem cum illo, qui habetur Luc. 6. Quaesitio 11.

PRIMA RATIO. QUAERETVR, an iste sermo, quem describit hic Mattheus, sit idem cum illo, qui habetur Luc. 6. Dicendum, quod dubium est in hoc. Quidam enim asserunt, quod non sit idem sermo: quia hic dicitur, quod uidens Iesus turbas ascendit in montem: & tamen Luc. 6. dicitur, quod Iesus descendens de monte stetit in loco campestris. Item, quia hic innuitur, quod in monte praedicauerit: quia ibi sedit: & tamen Luc. 6. innuitur, quod praedicauerit in loco campestris. Itē, quia hic dicitur, quod Christus sedit: & tunc docere cepit: & tamen Luc. 6. dicitur, quod stetit in loco campestris: & sic stando praedicabat. Item patet, quia hic praedicauit Christus eisdem turbis, quae ponunt praecedenti cap. & tamen Luc. 6. videntur esse aliae turbae: quia ponitur conuenisse de alijs locis, quam dicitur praeced. cap.

SECUNDA RATIO. Alij dicunt, quod sermo iste est idem cum illo, quem Luc. 6. cap. describit, & patet ex rebus, quae praedicantur hic, & ibi, quia sunt eadem. Item, quia principium praedicationis est idem utrobique, scilicet: beati pauperes spiritu. Item finis praedicationis est idem, quia infra 7. in fine dicitur, quod ille, qui audierit uerba Christi, assimilabitur viro sapienti, qui aedificauit domum suam supra petram: eadem tamen conclusio ponitur Luc. 6. ideo videtur, quod sit idem sermo.

TERCIA RATIO. Dicendum, quod illi, qui volunt dicere eundem sermonem, dicunt, quod Christus ascendit ad cacumē montis ad eligendum Apostolos, & ibi docuit eos sedendo de aliquibus, sicut dicit hic Mattheus. sed postea descendit ad aliquam partem planiorem montis, quam vocat Lucas locum campestris, ut ibi doceret multitudinem, quae conuenientius ibi stare poterat. Hoc modo Nicolaus dicit fuisse eundem sermonem, & sic essent ablata inconuenientia. Dicunt tamen, quod si aliquis vult tenere quod sint duo sermones facti à Christo diuersis temporibus de eisdē rebus eodem modo incipientes, & desinentes, non est inconueniens. Sic enim dicit ipse Nicolaus. Luc. 6.

OPINIO AUGUST. August. quoque in libro de concord. Euangelistarum dicit de hoc, scilicet: Mouet autem, quod Mattheus in monte dicit hunc habitum esse sermonem à Domino sedente: Lucas autem in loco campestris Dominum stantem. Haec itaque diuersitas facit videri alium fuisse illum, alium istum. Quid prohibet enim Christum alibi quaedam repetere, quae ante iam dixerat, aut iterum quaedam facere, quae ante iam fecerat? quāquam etiam illud possit occurrere in aliqua excellentiori parte montis, scilicet, primo cum solis discipulis Dominum fuisse, quando ex eis duodecim elegit: deinde cum eis descendisset, non de monte, sed de ipsa montis celsitudine in campestris locum, id est, in aliquam aequalitatem, quae in latere montis erat, & multos capere poterat, atque ibi stetit donec ad eum turbae congregarentur: ac postea cum sedisset, accessisset propinquius discipulos eius, atque ita illis ceterisque turbis praesentibus vnum habuisset sermonem, quae Mattheus, & Lucas narrant diuerso nar-

randi modo, sed eadem veritate rerum. Ecce August. ponit istas duas opiniones: & potius vult, quod fuerit idem sermo, quam quod fuerint duo. Et dicendum est, quod istud est verisimilius: quia non est satis bene dictum, quod fuerint duo sermones, cum res praedicatae sint eadem. Maxime quia licet non erat inconueniens Christum repetere id, quod aliquando dixisset. Quod tamen referat istud Euangelista tanquam repetitum, non est satis conueniens, cum ipsi semper velint noua scribere, & talia, quae si non scribantur, non intelliguntur. Et tamen etiam si idem pluries dictum sit sufficienter intelligitur, si solum semel scribatur. Ideo non scriberent Euangelistae illud tanquam repetitum. Item etiam non est satis verisimile, quod Christus sermonem istum bis dixerit. Nam licet credi possit Christum saepe repetiuisse aliquid de eis, quae alias dixerat: tamen, quod aliquando repeteret vnum sermonem totum, quem alias dixisset non erat satis verisimile. Teneri tamē potest quidquid voluerimus: licet omnino verisimilius sit fuisse eundem sermonem.

AD PRIMAM RATIONEM. Ad argumenta patet responsio ex dictis August. Post tamen dici ad primam, quod Christus videns turbas ascendit in montem, scilicet, quando vidit illas congregatas, & fuit in monte aliquantulum tempore manens, & forte orabat ibi, quia quando Christo aliquid occurrerat, solebat fugere in montes ad orandum, infra 14. Et dimissa turba ascendit in montem solus orare. Idem Ioan. 6. & Luc. 6. dicitur, quod pernoctabat in oratione Dei. Et postea descendit de monte ad locum campestris, & ibi praedicaret tam discipulis, quam turbis. Quod autem Christus nunc in monte a postulo elegerit non apparet, vel an postea factum fuerit: licet August. hoc velit dicere. De hoc tamen magis dicitur infra 10. Ad secundam dicendum, quod Christus praedicauit in monte, quia locus campestris, quae nominat Lucas, mons est: licet sit pars quaedam planior montis, ut ait August. vbi supra. Loca autem campestris solent vocari in Scriptura illa, quae non sunt omnino excelsa sicut montes, nec sunt plana omnino. Sic innuitur Numeri 33. vbi ponitur quaedam mansio Israelitarum in campestribus Moab: & alia sequens ponitur in planioribus locis terre Moab. Ex quo innuitur, quod loca campestris non erant plana: sed sunt quasi quidam descensus montium, vel latera montium: & ibi Christus praedicaret. Talia autem campestris possunt vocari interdum montes: quia sunt partes planiores montium. Alio modo possent intelligi, quod Mattheus taceret hic aliquid: & diceretur, quod non praedicauit Christus in monte, sed in loco campestris: Mattheus tamen posuit, quomodo Christus ascendit in montem, & forte tacuit quomodo descendit ad locum campestris ad praedicandum: praecedens tamen modus est verisimilior. An verò Christus docuerit discipulos in monte aliquid speciale, quod non dixerit turbis, & postea in loco campestris praedicauerit turbis, & discipulis, dicitur infra in 5. q. Semper tamen dicendum est, quod Christus praedicauit in monte: quia infra 7. in fine completur iste sermo, & immediate in principio 8. cap. dicitur: Cunctique descendissent de monte secutae sunt eum turbae: ergo videtur, quod in monte praedicauerat turbis: quia locus campestris. Luc. vocatur mons à Mattheo. Ad tertium dicendum, quod Christus praedicauit sedendo, & non stando, quia fuit sermo longus: quod tamen dicitur Luc. 6. quod stetit, non obstat, quia ad hoc responderetur infra q. 8. Ad quartam cum dicitur, quod non erant eadem turbae istae, & illae. Dicendum, quod erant eadem, licet nominetur ibi aliquae regiones, quae non ponuntur hic. Quia consuetudo est Euangelistarum, quod nunquam vnus omnino narret ea, quae alius dixit: sed posteriores addunt aliquid ad prior-

Ad primam rationem.

Ad secundam.

Ad tertiam. Ad quartam.

res: vel subtrahat aliquid de his, quae alij dixerunt. Et ita fecit ibi Lucas, tacendo aliquid de eis, quae dixerat Mattheus, & aliquid addendo ad illa. Et hoc est signum, quod nullus Euangelistarum completè dixit omnia, quae pertinebant ad Christum. Ex hoc est potest responderi ad id, quod dicitur quidam, scilicet non fuerit idem sermo iste, & ille, quem ponit Lucas: quia multa habentur hic, quae non ponuntur ibi: & e conuerso. Nam modus Euangelistarum est, quod nunquam vnus referat omnino rem, sicut alius, sed aliquid addat, vel minuat.

Quare Christus praedicauit ista, mox ut vidit turbas congregatas. Quaesitio 111.

QUAERETVR, quare Christus praedicauit ista mox, ut vidit turbas congregatas. Dicendum, quod Christus volebat hic dare legem, & lex non datur paucis, sed multitudini: ideo congregata multitudo exposuit illis mandata legis suae. Sic dicit Chryl. super Matth. 1. Ois artifex secundum professionem suam operantur operis videns gaudet. Carpentarius. n. si viderit arborem bonam occupabit eam praecindere ad opus artificij sui. Et sacerdos cum viderit Ecclesiam plenam, gaudet animus eius, & delectatur, ut doceat. Sic & Dominus videns magnam congregationem populi excitatus est ad docendum.

Cum Christus ante hoc praedicaasset, queritur quid praedicauerit. Quaesitio 1111.

QUAERETVR, Cum ante hoc Christus praedicaasset, quid praedicabat. Nam ipse non praedicaret praeccepta legis veteris, quia non veniebat ad continuandum illam, sed ad imponendum ei terminum. Si autem dicat, quod praedicabat praeccepta legis nouae non stabit: quia lex noua hic dari incipit: & sic non videbitur quid praedicabat. Dicendum, quod Christus ante hoc praedicabat penitentiam, & nunciabat regnum caelorum. sicut dicit praeced. cap. 1. Penitentiam agite, & appropinquabit regnum caelorum, & non praedicabat aliqua praeccepta veteris testamenti, sed totum, quod praedicabat pertinebat ad nouam legem. Nam annunciari regnum caelorum non pertinet ad statum veteris testamenti, vbi sola terrena expressè promittebant: penitentiam agere ad omnem statum pertinet, cum virtus penitentiae sit moralis, & pars quaedam iustitiae, & sit de iure naturae: ut declaratum est super 3. cap. 1. 2. q. licet sacramentum penitentiae sit solum legis nouae, ut ibidem ostensum est, Penitentiam tamen praedicari, ut appropinquet regnum caelorum, ad solum statum noui testamenti pertinet. Tamen dicit hic Christus in cepisse dare legem nouam, eo quod ante hoc non expresserat aliqua mandata specialia pertinentia ad nouum testamentum, sicut hic multa posuit, sed solum annuntiabat regnum caelorum, & inuitabat homines ad penitentiam.

An ea, quae hic habentur, Christus dixerit solum Apostolis, vel etiam alijs turbis. Quaesitio V.

QUAERETVR, an ea, quae habentur hic, dixit Christus solis discipulis suis, vel dixit etiam ea turpis. Aliqui putant, quod discipulis solum ista dicta sunt, & alia dicta fuerunt postea populo, & hoc modo solunt discordiam, quae est hic, & Luc. 6. cum dicatur hic, quod ascendit in montem: & ibi, quod descendit de monte, & stetit in loco campestris. Dicunt. n. quod in monte praedicauit discipulis: & postea in loco campestris praedicauit aliqua turbis: hoc vult innuere August. lib. de concord. Euangelistarum, dicens, quod potest videri multas turbas. Alph. Toft. super Matth.

Prima ratio.

bas vitate voluisse, & ob hoc ascenderit in montem, ut solis discipulis loqueretur. Itē patet, quia dicit hic: & accesserunt ad eum discipuli eius, & aperiens os suum docebat eos, ergo solis discipulis ista dicebat. Item Luc. 6. Eleuatis oculis in discipulos suos dicebat: Beati pauperes: ergo ad eos solos loquebatur. Item Christus praedicauit hic beatitudines, quae dicuntur magnam perfectionem, ut infra ostēdetur in expositione literae sequentis, & infra q. 8. & 81. q. & tū talia non conueniebant turbis, cum maior pars populi sit de imperfectis: ergo talia Christus non praedicaret eis, sed discipulis suis, qui tenebant locum perfectionis, talia diceret. Item, quia dicitur hic: beati eritis cum maledixerint vobis homines, & dixerint omne malum mentientes propter me. Istud tamen conueniebat discipulis, qui praedicaturi erant Euangelium: & propter istud multa tolerarent pro nomine Christi: sicut dicit August. 5. s. Ibant gaudentes à conspectu concilij, quoniam digni habitus sunt pro nomine Iesu contumeliam pati: ergo dicebat istud discipulis, & non turbis. Et magis patet Luc. 6. cum dicitur: Beati eritis, cum oderint vos homines: & eiecerint nomen vestrum tanquam malum propter filium hominis, id est propter Christum. Item quia dicitur infra: Vos estis lux huius mundi. Istud tamen non pertinebat ad plebem: sed ad praedicatorum, & ad prelatos: & huiusmodi erant Apostoli: ideo non loquebatur populo, sed discipulis.

SECUNDA RATIO. Dicendum tamen, quod Christus dixit omnia ista coram populo, & non coram solis discipulis, ita, ut postea populo alia loqueretur: & patet, quia dicit hic, quod videns turbas ascendit in montem, & sic turbae fuerunt ei causae praedicandi: ideo turbis etiam dixit istud. Item patet Luc. 6. quia dicitur, quod descendens de monte stetit in loco campestris, & turba discipulorum eius: & multitudo copiosa plebis: ergo non locutus est solis discipulis ista: sed etiam toti turbae. Nam congregata turba, & discipulis in loco campestris dicitur ibi, quod cepit praedicare, dicens: Beati pauperes spiritu: sicut habet hic: ergo necesse est, quod ista etiam turbis praedicata fuerunt. Item patet magis, quia infra 7. in fine vbi completur iste sermo, dicitur: Et factum est tū cum consummasset Iesus uerba haec, admirabantur turbae super doctrinam eius: ergo turba audiebat doctrinam istam, quia alias non admiraretur de ea. Itē quia dicitur: admirabantur turbae super doctrinam eius. Erat. n. docens eos sicut potestatem habes: ergo ipsos populares docebat. Itē patet, quia Luc. 7. in principio vbi finitur iste sermo, dicitur: Cum autem impleisset omnia uerba sua in aures plebis: ergo populus audiuit omnia uerba ista. Cum autem dicitur, quod Christus praedicauerit discipulis in monte prius ista, & postea dixerit plebi aliqua alia, non stat: quia Luc. 7. dicitur: Et descendens cum discipulis de monte, stetit in loco campestris, & turba discipulorum eius, & multitudo copiosa plebis. Et tunc sequitur ibi, quod Christus eleuatis oculis dixit: Beati pauperes, & c. Et sic non dixit solis ista discipulis in monte, sed dixit eis, & turbis simul in loco campestris. Cum autem dicit August. quod ascendit in montem, ut solis discipulis loqueretur, non intelligitur, quod locutus fuerit eis ea, quae habentur hic, cum postea illa dixerit plebi, & discipulis in loco campestris, Luc. 6. sed vult, quod locutus fuerit eis de electione Apostolorum, Luc. 6. Dicendum ergo est, quod ista omnia tam coram plebe, quam coram discipulis dicta sunt: & tamen Christus dixit hic diuersa, quae pertinebant ad diuersos status, scilicet, quaedam ad prelatos, & quaedam ad subditos, & quaedam ad viros perfectos consilia: & alia ad mediocres, sive ad omnes, ut praeccepta: & sic Pars Secunda. A 2 quaedam

Secunda ratio.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

Quinta ratio.

Sexta ratio.

quædam pertinere ad solos discipulos, & quædam ad plebem: sic enim qualibet prædicator facit: & prædicat tam sapientibus, quam insipientibus, cum omnibus debitor sit, Ad Ro. 1. Ideo dicit quædam, quæ pertinent ad sapientes, & alia ad simplices, vel ad omnes: simplices tamen audiunt ea, quæ pertinent ad sapientes: & è contrario: & tamen quilibet accipit, quod ad se pertinet: & ita factum fuit hic. Et quæ dicit Augustinus, quod Christus voluit vitare turbas, & ideo ascendit in montem: dicitur quod intelligi potest de aliquibus, quæ voluit secrete loqui cum discipulis: non tamen dixit eis ibi ea, quæ habentur hic, sed eis, & toti multitudini congregatæ. Ad primam cum dicit: & aperiens os suum docebat eos. i. discipulos: dicitur, quod non docebat eos solos, sed etiam turbas: ipsos tamen principaliter: quia ipsi magis accedebant ad eum. Aliter potest dici, quod dicitur: docebat eos. s. solos ipsos discipulos: quia ista, quæ in principio dicuntur ad ipsos solos pertinent. Aliter etiam potest dici, quod hic dicitur: docebat eos. i. discipulos, & turbas: tamen de omnibus fit mentio. s. quod vidit Christus turbas, & quæ accesserunt ad eum discipuli eius. Ad secundam dicendum, quod Christus dicitur eleuasse oculos suos ad discipulos: quia ipsi erant in circuitu eius, cum dicitur hic, quod accesserunt ad eum discipuli eius: ideo licet doceret etiam turbas, oculos tamen non leuabat nisi in discipulos. Aliter potest dici, quod hoc dicitur ad modum prædicatorum: quia quæ ad prædicationem conueniunt diuersi status personarum, & prædicator vult specialiter instruere aliquos eorum, conuertit oculos suos ad homines illius status, ut videat de hos, quod loquatur, & attendant. Ita nunc Christus cum ista, quæ in principio dixit ad solos discipulos dicebat: vel ad eos principaliter conuertit, vel eleuauit oculos suos in discipulos. Ad tertiam dicendum, quod illæ beatitudines, & quædam alia, quæ ponuntur hic ad solos perfectos pertinebant, & non ad plebem, & tamen plebs audiens hæc. Si autem omnia, quæ dicuntur hic ad solos perfectos viros pertinerent, argueretur bene, quod non prædicasset Christus ista coram plebe: quia tam quædam pertinebant ad perfectos, & alia ad omnes, Christus prædicare potuit conuenienter omnia hæc coram plebe: tamen essent ibi viri perfecti, vel ad perfectionem anhelantes: sicut super diximus de prædicatione, qui simul prædicat sapientibus, & insipientibus. Ad quartam dicendum, quod istud præcipue conueniebat discipulis, qui prædicaturi erant Euangelium. Poterat tamen omnibus conuenire: quia omnes, qui conuersi sunt ad Christum in Ecclesia primitiua persecutionem passi sunt, cum essent cognati eorum persequerentur eos. s. filij patres, & patres filios: & erant odiosi omnibus hominibus, inf. 10. & quia Christus prædicabat ea intentione, ut omnes conuerterentur ad ipsum, bene poterat hoc conuenire omnibus de turba. Ad quintam dicendum, quod illud solis discipulis, & alijs, qui habituri erant statum plationis, conueniebat: & non turbis: & tamen dicebatur coram turbis: quia ibi erant aliqui, ad quos ista pertinebant. Et hoc sufficiebat, ut conuenienter ista diceretur, licet non conuenirent omnibus.

Ac primam rationem.

Ad secundam.

Ad tertiam.

Ad quartam.

Ad quintam.

Quare nunc Christus ascendit in montem. Questio. 11.

Quæritur, quare Christus nunc ascendit in montem. Dicitur potest, quod hoc potuit esse propter multa. Vnus est ad orandum: quia quicumque Christo erat locus ascendebat in montem ad orandum inf. 14. Et ita fuit nunc: quia Luc. 6. ubi ponit istud, quod habetur hic, dicitur, quod Christus ascendit in montem, & mansit pernoctans in oratione Dei: & dicitur, quod cum esset dies factus, vocauit discipulos suos, & elegit duos

decim ex his. Secundum fuit, ut aliqui dicunt, ad vitandum turbas, quia Christus viderat turbas, & volens ab eis saltem modicum sequestrari, ascendit in montem. Sic dicit Augustinus, lib. de Concor. Euangelistarum, scilicet. Potest videri multas turbas vitare voluisse: & ob hoc ascendere in montem, ut non esset cum turbis. Tertium fuit: quia mons erat locus conueniens ad prædicandum, quod in tali loco multi possunt simul audire: & sic tenet Nicolaus. Quartum fuit propter significationem, & exemplum, ut innuatur, quod quando de rebus magnis loqui debemus homo debet esse sequestratus a locis publicis, in quibus potest perturbari ab inuenta, & perfecta discussione rerum. Sic dicit Christus. s. Per hoc autem, quod non in ciuitate, & foro, sed in monte, & solitudine sedit, eruditur nos nihil ad ostentationem facere, & a tumultibus recedere, & maxime cum de necessarijs disputari oporteat. Quintum esse poterat: quia forte Christus voluit ascendere in montem ad aliqualem recreationem. Quod interdum turbæ ita comprimunt eum, & occupant, quod non erat ipsi locus saltem ad sumendum cibum, Mat. 3. Et tunc propter aliqualem recreationem corporis interdum recedebat ad montes, vel ad deserta loca, & ibi erat sibi aliquale refugium, quousque turba sciret ubi erat, & tunc ibi inquirebant eum. Sic patet. Mat. 6. s. Et ait discipulis: venite seorsum in desertum locum, & requiescite pusillum. Erant enim qui veniebant, & redibant multi, & nec manducandi spatium habebant. Sic dicit Remigius. Sciendum est, quod tria refugia legitur Dominus habuisse, nauticum, montem, & desertum: ad quorum alterum quotiescunque turbis comprimeretur ascendebat. Sextum est, ut aliqui volunt, ad implendum prophetiam, quia dicitur: Super montem excelsum ascendet tu, qui euangelizas Sion. Isa. 40. Et hoc de Christo intelligunt. Ideo dicunt, quod debebat ascendere in montem, licet istud non multum vigeat. Septimum fuit ad erudiendum prædicatores, quales esse debeant, scilicet, quod dicunt esse excelsi in virtutibus sicut mons. De his duobus dicit Chrysostomus. s. Ascendit autem in montem. Ascende & tu qui euangelizas Sion. Deinde ut ostendat quoniam in altitudine spiritualium virtutum consistere debet qui docet Dei iustitiam, pariter & qui audit: nemo enim potest in valle stare. & de monte loqui, si in terra stas, de terra loqueris: si autem de celo loqueris, in celo consiste. Octauum fuit ad ostendendum excellentiam istius legis super veterem. Sic enim dicit Augustinus, scilicet. Ascendit in montem, ut significet, quæ imposita erant præcepta iustitiæ, quæ data erant per prophetas populo Iudæorum: maiora autem populo, quæ charitate iam conuenienter liberari. Sed obijciatur, quod non conueniat ista applicatio: quia etiam lex verus data est in monte Sinai. Exo. decimonono, & vigesimo, & Deuteronomij quarto, & quinto. Dicendum, quod Deus dans legem videbatur esse in monte, eo quod fumus, & caligo, & lampades, & voces erant in monte, populus tamen, qui legem audiebat, non erat in monte: immo sub pœna mortis prohibitus erat ascensus: immo etiam, quod nemo accederet ad radicem montis Exo. decimonono. Hic autem tam Christus prædicans, quam populus audiens erant simul in monte, ut patet hic, & Luc. 6. Ideo licet ille, qui dabat legem veterem, siue cuius nomine dabatur, non esset minor, quam iste, qui dabat nouam: cum esset idem Deus: & ob hoc vtraque est in monte: & vox formabatur in monte: tamen significabatur, quod perfectiores esse debebantur illi, quibus dabatur lex noua, quam illi, quibus data est vetus: quia isti accipiebant legem in monte, & alij non permittebantur

Hom. 15. in cap. 5. Matth. in initio.

Mons iste erat in Galilæa.

saltem accedere ad radices montis. Omnes istæ rationes sunt aliquales, & ramen magis literalis est: quia iste mons erat locus conueniens valde ad prædicandum magno populo.

Quis fuit iste mons, in quo Christus prædicauit. Questio. 11.

Quæritur, quis fuit iste mons, in quo nunc Christus prædicauit. Dicunt quidam, quod fuit mons oliueti: sic dicit Hieronymus super Matth. Et tamen increpat illos, dicens: non nulli autem simpliciorum fratrum putant Dominum ea, quæ sequuntur in oliueti monte docuisse. Quod nequaquam ita est. Et patet hoc, quod mons oliueti est iuxta Ierusalem solum distans per mille passus, siue dimidiam leucam, ut colligitur Actuum 1. cum dicitur, quod habebat iter sabbathi: & tamen iter sabbathi est mille passus secundum Iudæos: quia non licet eis plus procedere: nunc autem erat Christus in Galilæa, quæ multum distabat à Ierusalem. Nam in Galilæa ceperat prædicare, & ibi turbæ istæ conuenerunt ad eum, & ibi ascendit in montem oliueti. Item patet hoc: quia ista prædicatio fuit in aliquo monte iuxta Capharnaum: & ramen Capharnaum est in Galilæa iuxta mare Galilææ, ut patet præced. cap. & distat valde à Ierusalem, scilicet. Quasi per quadraginta leucas, ut ibidem dicitur. Mons autem iste erat apud Capharnaum, ut patet Luc. 7. quia totus iste sermo, quem Christus hic fecit, habetur Luc. 6. vsque ad finem cap. & Luc. 7. in principio dicitur. Cum autem impleisset omnia verba sua in aures plebis intrauit Capharnaum. i. immediate, ut finiuit istum sermonem intrauit Capharnaum. Et sic innuitur, quod ille mons, in quo prædicabat, erat iuxta Capharnaum: quia alias non posset immediate post sermonem intrare Capharnaum. Hoc etiam ostendit Hieronymus super Matth. d. Non nulli simpliciorum fratrum putant Dominum ea, quæ sequuntur in oliueti monte docuisse: quod nequaquam ita est. Ex præcedentibus, & sequentibus in Galilæa monstratur esse locus, quem putamus esse, vel Cardi, vel quenlibet alium montem excelsum. Dicunt autem illi, qui descriperunt situm terræ sanctæ distare montem istum à Capharnaum per duas leucas: sic enim dicitur. s. secundo milliario à Capharnaum est descensus montis illius, in quo Dominus sermocinavit ad turbas, & instruxit populum, docens eos: in quo & leprosum curauit: de hoc in lib. de situ terræ sanctæ. Dicit etiam frater Brocardus Theotomicus, qui situm terræ sanctæ completissime descripsit, quod de castro Saphet ad duas leucas in descensu montis contra orientem, ad iactum lapidis à mari Galilææ sup. viam, quæ ducit ad orientem, est ascensus montis illius, in quem Dominus toties ascendit: ubi fecit sermonem illum longum. Matth. 5. & in quo saturauit quinque millia hominum de quinque panibus, & duobus piscibus. Illuc etiam dimissa turba ascendit solus orare: & fugit in ipsum, cum vellent eum facere regem. Ibi docuit discipulos orare: ibi erat pernoctans in oratione: ibi Christo descendente orauit Centurio, pro puero suo ægrotante, ibi ad eum venit multitudo languentium, & qui vexabatur à spiritibus immundis: ut patet præceden. capit. & de his Luc. 6. & Ioann. 6. & Luc. 11. & infra 14. Ibi enim tetigit leprosum, & sanauit eum, scilicet, in descensu montis, infra octauo, & Luc. 5. Ibi stetit in loco campetri cum discipulis, & turbis. Luc. sexto. De isto monte videtur totum mare Galilææ, & Ituræ, & Trachonitidis regio vsque ad libanum. Videtur etiam montes Seir, siue Sanir, & Hermon: & ter Alph. Toft. super Matth.

ra Zabulon, & Nephtalim & vsque ad Cedar, & vniuersa terra Cenereth: & vsque ad Doraim, & Betuliam, & alia loco multa. Est autem mons iste longus quasi per duos iactus sagittæ, & latus quantum erit iactus vnus lapidis, vel amplius: & est herbosus: & amœnus, & aptus ad prædicandum. Et ostenditur adhuc ibi lapis, in quo Christus sedit prædicans: & sessiones Apostolorum: & vocatur mons iste à Christianis tabula, siue mensa. Ad pedem autem montis istius iuxta mare ferè ad triginta passus oritur vnus fons viuus muro circumdatus, quem venam Nili esse dicunt, qui vnus piscem nomine cor gignit, qui non inuenitur alibi nisi ibi, & in Nilo. Iosephus autem appellat fontem istum Capharnaum: quia totus cæpus, qui est ab isto fonte vsque ad Iordanem per tres leucas Capharnaum appellatur. Distat autem terra ista à terra Ierusalem, quasi per 40. leucas: & sic apparet quis sit mons iste, in quo Christus prædicauit.

An Christus prædicauerit stando, vel sedendo. Questio. VIII.

Quæritur, an Christus prædicauerit stando, vel sedendo. Nā hic videtur, quod sedendo prædicauerit: quia dicitur, quod cum sedisset accesserunt ad eum discipuli eius, & aperiens os suum docebat eos, & Luc. 6. videtur, quod stando prædicauerit: quia dicitur, quod descendit de monte, & stetit in loco campetri ipse, & turba discipulorum eius, & multitudo copiosa plebis. Et ibi sequitur, quomodo prædicauit ista, quæ habentur hic, & sic videtur, quod non sedebat, sed stabat. Dicendum, quod Christus prædicauit sedendo, sicut hic Matthæus dicit: immo, & petra, in qua sedebat ostenditur in ipso monte, ut dictum est præc. q. Cū autem dixit Lu. 6. quod stetit in loco campetri, potest accipi largè stare, pro manere: sicut nos vulgariter loquere dicimus. s. quod talis homo stetit in tali loco. i. fuit ibi, siue staret, siue sederet, siue iaceret. Et ita Christus poterat dici stetit in loco campetri. i. mansisse ibi, non procedendo ad vltiora: siue ibi fuerit stando, siue sedendo. Aliter potest dici, quod accipiatur proprie stare: & dicemus, quod Christus fuerat in cacumine montis cum discipulis: & postea descendit vsque ad locum campetrem, & ibi moratus est modicum expectando, ut turbæ congregarentur ad prædicandum eis: & dum veniebant ipse stabat: postquam vero venerunt ipse sedit, & tunc accesserunt ad eum discipuli: & aperiens os suum docebat eos, & sic concordabit sibi Lucas, & Matth. Ita tenet Augustinus, lib. de Concor. Euangelistarum, dicens. Quamquam etiam illud possit occurrere in aliqua excellentiori parte montis primo cum discipulis Dominum fuisse, quando ex eis. 12. elegit, deinde cum eis descendisse non de monte, sed de ipsa montis celsitudine in campetrem locum. i. in aliquam equalitatem, quæ in latere montis erat, & multos capere poterat: atque ibi stetit, donec ad eum turbæ congregarentur: ac postea cum sedisset, accessisset propinquius discipulos eius, atque ita illis, ceterisque turbis presentibus, vnū habuisse sermonem, quæ Matthæus, & Lucas narrat diuerso narrandi modo, sed eadē veritate rerum.

Christus prædicauit sedendo.

Quare Christus sedit ad prædicandum. Questio. IX.

Quæritur, quare dicitur, quod Christus sedit ad prædicandum. Dicendum, quod propter multa. Primum, quia sermo iste longus erat, & conuenientius poterat Christus manere sedens, quam stans. Et forte etiam discipuli, & ceteræ turbæ sederunt. Nā sic consuevit fieri in sermonibus apud nos. Secundum factum est hoc ad significandum Christi dignitatem doctrina. Nā, ut ipse dixit Lu. 22. maior est, qui sedet, Pars Secunda. A 3 quam

quam qui recumbit. Ad ostendendum ergo excellentiam doctrinae suae debuit sedens docere: licet ipse aliis non venerat ad sedendum: sed ad ministrandum eod. c. Sic dicit Aug. f. qd sedens docebat pertinet ad dignitatem magistri: acceperuntq; ad eum discipuli eius. Tertio dicitur hoc quasi mystice: quia sedere est quaedam humilatio corporis: quia sua magnitudo tunc minor videtur, & ista sessio significat Christi incarnationem, in qua se humiliavit: immo se exinanivit formam serui accipiens. Ad Philipen. 2. Na si non se humiliasset: nos non possemus eum capere. Sic dicit Hieronymus super Matth. f. non autē stās, sed sedens loquitur: quia non poterant eum intellere in sua maiestate fulgentem. Sic etiam dicit Rabanus. f. Mystice autē incarnatio Domini sessio eius dicitur: quia nisi Dominus incarnatus fuisset, humanum genus ad eum accedere non posset. Quarto Christus sedit ad significandum conditionem legis novae, quam dabat, quae erat in quadā quiete, & amore ad differentiam veteris legis, quae fuit data cū magna terroribus, tonitruis, & fulguribus: ita ut populus tremens, & mortem timens diceret, qd non loqueretur eis Deus: sed Moyse. Exo. 20. & Deuter. 5. Itam differentiam istarum legum rāgit Apostolus latē ad Hebr. 12. Vnde dixit ad Ro. 8. Non. n. accepistis spiritum servitutis iterum in timore: sed accepistis spiritum adoptionis filiorum. qd in prima lege accepistis spiritum servitutis, & timoris: nunc autem iterum non accepistis spiritum servitutis, & timoris. f. in lege nova. De differentia istarum duarum legum multa sunt, de quibus fortē dicitur ad Galatas 3. & 4. & magis in lib. nostro de quinque legibus. Quinto sedit ad assignandum quandam maturitatem, & digestionem in lege ista data: quia lex debet dari cum magna digestionem sicut innuitur in principio 6. lib. decretalium. f. hunc codicem cum magna maturitate digestum. Signatur autem maturitas per sessionem. f. qd non sit ibi aliquis imperus, vel levitas. Et ista est causa, quare iudex sedēdo iubetur sententiam dare. f. vt non videat in conspectu data. Ideo fuit conueniens sedendo hanc legem dari debuisse.

Quare hic dicitur, quod acceperunt ad eum discipuli eius. *Quaestio X.*

QV A E R I T V R, quare dicitur hic, qd acceperunt ad Christum discipuli eius. Dicendum, qd tam turbe, quam discipuli acceperunt ad Christum, vt auerent: & quilibet accedebat quantum poterat. Et tamen discipuli fuerunt magis propinqui qd ceteri. Primo, quia isti erant ei magis noti, & familiariter cum eo manentes: ideo iustum erat istos ei propinquiores esse. Et etiam nemo de turba auderet propinquius ad Christum accedere, quam discipuli eius. Et ob hoc Christus dicitur eleuasse oculos in discipulos, quando nunc predicabat, Luc. 6. f. quia illi erant ei loco propinquiore. Secundo, etiam competebat hoc ex conditione dominorum, & ministrorum apud nos. Nam ministri dicunt esse apud Dominos, si quid opus fuerit, vt ministrent. Et maior est honestas Domino, qd illi appropinquent, qui ei familiariter adhaerere solent. Tertio fuit hoc: quia discipulis erant magis necessaria verba Christi, qd ceteris: eo qd ipsi predicaturi erant illa: ceteri autē veniebant solū, vt audirent. Et sic opus erat, qd discipuli diligētius audirent quā ceteri: & sic essent propinquiore loco. Sic dicit Aug. f. Acceperunt ad eum discipuli eius, vt audirent dis verbis illius, hi essent etiam corpore viciniore: qd pceptis implendis, & a se appropinquabant. Quarto fuit hoc: quia plurima de verbis Christi dirigebant

ad discipulos. Na erant hic multa, qd ad solos discipulos pertinebant. f. ea, qd dicuntur de vita contemplatiuorū, & platorū: sicut beatitudines, qd hic ponunt, & similia, qd ad plebē nō pertinebant. Ea verō, qd ad plebē pertinebant, etiam pertinebant ad discipulos. Et sic valde magis pertinebat sermo iste ad discipulos, quā ad turbas: & ob hoc videbatur Christus eos solos docere, vel saltē specialiter ipsos. Et pp hoc dicitur I litera, qd aperiens os suum docebat eos, & Lu. 6. dicitur, qd eleuatis oculis in discipulos, dicebat: Beati pauperes, & c. quasi non attenderet ad alios, nisi ad ipsos. Quinto, & quasi principaliter fuit hoc pp turbam, qd Christū cōprimebat: vt discipuli non permitterēt turbis, p libito accedere ad Christum, ne eum sic cōprimerent, & esset quidam modus inordinatus. Ista causa innuitur Luc. 6. cum dicitur, qd erat turba discipulorū eius, & multitudo copiosa plebis. Et omnis turba quærebat tangere illū: quia virtus exibat de illo, & sanabat oēs. Et sic discipuli fuerunt tūc apud Iesum, vt essent ei quasi pro muro, ne accederet turba ad ipsum. Sic. n. sepe solebat turba comprimere Christū in desiderantibus oibus tāgere ipsum: quia sic curabantur ab infirmitatibus: sicut fuit de muliere, qd passa fuerat fluxū sanguinis per 12. annos, & accessit inter turbas ad Christum, & tāgens vestes eius sanata est. Na ipsa dixerat in corde suo. Si tetigero saltem fimbria vestimēti eius, salua ero in se. Et dicitur, qd tūc Christus comprimebatur à turbis: & dixit: quis me tetigit? Petrus autem dixit: pceptor, turbæ te comprimunt, & affligunt, & dicitis, quis me tetigit? Luc. 8. Et ista videtur esse causa precipua, quare discipuli acceperunt nūc ad Christum: potissimē cū Lucas dicat, qd nunc oīs turba quærebat tangere eū.

Quomodo Christus aperuit os suum. *Luc. XI.*

QV A E R I T V R, quare dicitur hic, qd aperiens os suū. Dicendū, qd quodocunq; Christus docebat manifestū est, qd os aperiret: & tū pp specialem causam dictū est, qd aperuit os. Primo quasi ad innuendū istud esse principiū predicationis suae: vel saltem legislationis. Na licet Christus ante hoc pdicauerit, non legit dedisse aliqua pcepta specialia: sed hic dicitur incēpisse dare legē, vt oēs asserunt. Et sicut ille, qd nō dū locutus est, rener os clausū: & cū primū loqui cepit, os aperit, ita Christus, cum ante hoc legē non dedisset, & nunc dare cepit, dicit os aperuisse. Secundo dicitur hoc ad signandum excellentiam istius legis. Nam lex vetus à Deo data est, non tamen percipsum, sed per Angelos, sicut dixit beatus Stepha. Act. 7. f. Moyses fuit in solitudine cum Angelo, qd loquebatur ei in monte Sinai: & cum patribus vestris, qui accepit verba vite darē nobis. Et sic Angelus erat ille, qui loquebatur Moyse, & iudæis in monte Sinai dando legem, quæ vocatur ibi verba vite. Et iterū, eod. cap. dixit Stephanus: Accepistis legem in dispositione angelorum, non custodistis, id est, accepistis legem per angelos, qui disponebant, & faciebant omnia illa exteriora loquendo, & ostendendo fumum, ignem, & caliginem, & tonitrua in monte Sinai in datione legis. Quæ omnia vocantur dispositiones legis. Et Apostolus ad Gala. tertio dicit. Lex propter transgressiones posita est ordinata per angelos in manu mediatoris, id est: Angeli dederūt legem Moyse, qui vocatur mediator: quia ipse dicit se fuisse medium, & sequetrum inter Deum, & populum in datione legis. Deuteronom. quinto. Postea etiam omnia, quæ Deus illi populo mandabat p prophetas mādabat. Nunc verō legē nouā per seipsum dedit, & non p angelum, nec per prophetā: sed ipsimet Christus, qui est verus Deus, illā p se dedit.

Et

Et sic dicitur aperuisse os suum. i. per os suum locutus est, & non per ora Prophetarum, nec Angelorū. Sic dicit Grego. f. sublimia pcepta autem Dominus in monte dicturus os suum aperuit: qui dudum aperuerat ora Prophetarum. Idem dicit Aug. Et ista est maxima dignitas noui testamenti super legē veterem. Ideo inter omnes differentias, quas apposuit inter legem Christi, & Moyse fuit ista prima, vt patet ad Hebr. 1. f. Multifarie, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, nouissimē diebus istis locutus est nobis in Filio: quem constituit hæredem vniuersorum, per quem fecit & secula. Tertio fuit hoc ad significandum quandam magnitudinem rerum dicendarum. Et sic per hoc, quod dicitur, aperiens os suum reddit lectorem attentum, quasi magna sint, qd legit. Sic dicit Remigius, scilicet. Vbi cūq; legitur Dominus aperuisse os inspiciendū est, quia magna sunt, quæ sequuntur. Quarto potest dici, qd fuit ad ostendendum diuersos modos docendi, quos Christus habet. Quia aliquando docet per verba, & aliquando per facta: cum omnis actio Christi sit instructio nostra, teste Gregorio, Nunc autem verbo solo docebat, ideo dicitur os aperuisse. Sic dicit Chryso. in quadam Hom. f. Hoc dicit, vt discas: quoniam nunc quidem docebat os aperiens in loquēdo, nunc vocē verō ipsis operibus emittēs.

Hom. 15.

Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum. Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur. Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. Beati mudo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur. Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum celorum. Beati estis cum maledixerint vobis homines, & persecuti vos fuerint, & dixerint omne malum aduersum vos, mentientes propter me. Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis.

Beati pauperes. Hic ponit istius legis explicatio: & quia intentio legislatoris est ciues bonos facere, teste Arist. & hoc per assuefactionē bonorū operū: ideo primō in hac lege dirigē pfectē humana operatio. Secūdo retificat interior intētio: se. e. ibi: & cū oratis. Tertio ordinat humana affectio infra c. 7. ibi, nolite iudicare. Cōsiderādū circa primū, qd lex dat de operibus virtutū, virtutes autē qdā sunt humanae. i. humano modo, & mediocri se habentes. Alię autē sunt excellentes valde, quas heroicas, vel diuinas appellam: sicut dicitur lib. 7. Ethi. Et ponitur ibi exēplū iuxta Homerū de Hectorē, qui pp excellentiā virtutū videbat quodāmodo Filius Dei: & non hoīs mortalis. Lex autē Euangelica est oīum legislationū excellentissima: ideo describit virtutes fm gradū excellentissimū, & qdum ad actus pfectissimos, vt inf. ostendēt. Et quia licet virtutes oēs gratuite. i. infuse habeant, inter se connexionē: tū quædā earū specialius pertinent ad vnū statū hominū, qd ad aliū. Quia dicimus esse quæsdā virtutes cōtēplatiuorū: alias actiuorū, alias

Alph. Toit. super Matth.

subditorum: alias platorū. Ideo primo describuntur hic virtutes, qd perficiunt hominē in vita contemplatiua, quas vocamus beatitudines. Secundo virtutes, qd perficiunt in vita platiua. i. pēlatoū, ibi. Vos estis sal terræ. Tertio virtutes, quæ perficiunt in vita actiua, & sunt potissimē virtutes subditorum ibi: Audi stis, quia dictum est antiquis. Prima in duas: quia primo describuntur virtutes, qd perficiunt hoīem ad bene agendū. Secundo virtutes, qd perficiunt eū ad bene patiendū, ibi: Beati, qui persecutionem. Prima in tres: quia primo ponuntur illa, quæ perficiunt hominem respectu sui. Secundo illa, quæ perficiunt respectu proximi, ibi. *Beati, qui esuriunt.* Tertio illa, quæ perficiunt respectu Dei ibi. *Beati mundo corde.* Prima in duas: quia primo ordinat hō respectu extrinsecorū. Secūdo respectu motuū intrinsecorū, ibi. *Beati mites.* Cōsiderādū circa hoc, qd hic de beatitudinibus agitur, de quibus quid sint, & quare sic vocentur, & de multis alijs circa ipsas inf. dicitur in quæstionibus. Et tū nunc pro explanatione litterę dicendū, qd beatitudo dupliciter accipit. Vno modo putat hī in re. i. verē possidēt: & sicut erit in patria. Alio modo solū in spe, & sic habet beatitudo in via à viris excellentibus in virtute, qui pp excellentiā virtutis vidētur vitā humanā transcendere: & quodammodo ipsi beatitudini appropinquare. Et tales dñr quodammodo beati, quia quod parū distat, nihil distare reputatur, vt dicit 2. Phi. Et hoc modo dñr pueri felices in spe: non, qd exerceant actus virtutū, in quibus est felicitas, sed quia habent ad hoc bonā dispositionē. Et quia virtutes, quas Christus ponit sunt excellentes, qd faciunt hoīem sup. vitā humanā, & propinquū beatitudini dñr beatitudines. Et dicit: Beati pauperes spū. Nō laudat Chrs paupertatē absolūtē, sed paupertatē spiritus. Vnde sciēdū, qd prima istarū beatitudinū dicitur paupertas spūs: qd est excellens virtus, vt qdā volunt: vel actus virtutis, vt inf. dicit: & est, per qd bene se habet hō ad bona fortunę, qd concupiscunt. f. diuitias, honores, potestates, famā, & similia circa ista bene se habet homo modo humano, & mediocri, qd nō qrit talia vitra conditionē status sui: & meritū suū, sed fm concedentiā status, & psonę. Et hoc facit virtus politica, siue humana, qd his moderate, & mediocriter vitur. Sed paupertas spūs, qd beatitudo dñr, facit hoc excellentius, quia facit hoīem oīa bona fortunę prorū cōtemnere, & se abijcere qdū possibile est: vt liberius diuine cōtēplationi inherere possit. Quia sicut dicit in lib. de Eccle. Dogmatibus: bonū est facultates cū dispensatione pauperibus erogare: sed melius est cū intētionē sequendi Chm totū simul donare: & ablatum a solitudine cū Chro egere. Ideo paupertas spūs facit cōtēnere oīa bona fortunę, siue bona exteriora, nō tanq̄ mala simpliciter: quia his pot homo bene vtī p virtutē politicā: vt dictū est: sed tanq̄ minora bona maioris boni speditiua: sicut contentniū matrimonium tanq̄ minus bonum pp virginitatē seruādā. Dñr autē paupertas spūs: quia paupertas absolūtē sumpta non dicit aliquid excellens, vt est carētia solū diuitiarum, & exteriorum bonorū: quia ista carētia nō est aliq̄ bonum virtutis: cū sit spē in malis hoībus: sed dñr paupertas spūs. i. paupertas voluntariē supra, qd à spū puenit, & nō à rebus, & Hoc desiderio sequēdi Christū. Et ista est magna pfectio. Aliq̄ putat vocari paupertatē spūs, qd qd diues est in rebus: & tū nō amat qd possidet, sed magis erogat: & sic spū paup est. Dicēdū, qd excellentiā quandā dicit, & tū non vocat hic paupertas spūs, nisi abdicatio rerū exteriorū voluntariē assūpta: & sic erat in Christo, & discipulis, qui nihil possidebāt: sed potius, quia sequi debant Chm oportebat, qd venderent

Pars Secunda, A 4 omnia,

omnia, & darent pauperibus, inf. 19. De paupertate Christi, & discipulorum, qualis fuerit, dicitur infra. 10. aliquid. *Quoniam ipsorum est regnum celorum.* Hic ponitur primum pro ista excellenti paupertate. Nam oēs beatitudines, quas hic Christus ponit, sunt actus excellentes, & laboriosi: quasi ꝑ inclinationē nature: saltē nature lapsē: & ideo nō sunt sibi appetibiles. Et sic nemo vellet eas seq. Vt ergo velint homines sequi illas, posuit in singulis prēmia ipsarum. Et primum datur regnum celorum. i. vita æterna. Et cōuenit sibi istud prēmium: quia est directē contra paupertatem. Nam per diuitias vult homo abundantiam, & per honorem, & potentiā vult quandam statum gloriosum. In regno autem celorū omnia ista plenissimē habentur, magis, quā ab homine cogitari possit. Et sic dicitur, qd pauperes spiritu silli, qui voluntariē diuitias contempserunt pro Christo habebunt regnum celorum: in quo abundantius sunt omnia bona, quā hic homo habere possit: ideo abundantius, quā desiderare possit. Et ob hoc dixit Christus, qd qui propter ipsum aliquid hic dimittet, centuplum accipiet. Mar. 10. *Beati mites.* Ista est secunda beatitudo, & perficit hominē respectu motuum intrinsecorum. Et diuiditur in duo: primō pñcitur homo circa motus partis irascibilis per istam secundam beatitudinem: secundō circa motus partis concupiscibilis, ibi. *Beati qui lugent.* Circa primum considerandum, qd circa passionē partis irascibilis benē se habet homo modo humano, & mediocri: quando eas frenat: ita, vt nō minus impetuose sint: nec multum excedant: Et hoc per virtutem politicam, quæ est mansuetudo. Sentit tamen homo adhuc quandam perturbationem ex eis, ideo excellentius se habet homo ad illas per beatitudinem, quæ vocatur hic mititas: quia reddit hominē totaliter tranquillū à passionibus partis concupiscibilis, subijciendo eas totali regulæ rationis, & legi diuinæ: ideo dicitur. *Beati mites:* i. qui habent istam excellentem repressiōem motuum irascibilis. Et non vocantur isti mansueti, sed mites: quia mansuetudo est virtus politica, de qua Arist. 4. Ethic. & per illam non extinguuntur, vel frenantur totaliter motus iræ, sed mediocriter. Ista autem beatitudo totaliter frenat illam. Ideo mites vocantur, qui illam habent, & nō mansueti: nisi quis largē accipiat mansuetum promitti. *Quoniam ipsi possidebunt terram.* Istud est prēmium, quod promittitur pro ista beatitudine. Et non intelligitur de terra ista, sed de terra viuentium, quæ est vita æterna: quia Christus non promissit bona temporalia pro actu virtutis. Sed de hoc inf. dicitur in 82. & 83. q. Et conuenit istud prēmium huic beatitudini. Quia ira, & ferocitas in hominibus, secundū quas mouentur lites, & bella, vt communiter est, vt ipsi deuiant hostes, vt postea securi, & soli terram possideant, nullo sibi resistente. Ideo illis, qui pro Christo voluerint omnes motus iræ frangere, vt non contendant, nec litigēt, sed potius permittant perire, quæ possident, Deus dabit terram viuentium. i. dabit, qd pacificē possideant terram viuentium, nullo sibi resistente. Et sic ibi plura possidebunt, quā hic per modum iræ, & ferocitatem poterant acquirere. *Beati qui lugent.* Ista est tertia beatitudo, secundū quam homo perficitur respectu motuum partis concupiscibilis, quæ sunt circa concupiscibilia omnia, sicut in delectationibus ciborum, & potuum, & venērōrum, & in gustu, & tactu, & delectationibus aliorum sensuum. i. visu auditu, & odoratu, vt est circa melodias, & spectacula, & odores. In his enim, & maxime in illis, quæ pertinent ad gustū, & tactū, benē se habet homo modo

cōmuni, & mediocri, moderatē talibus vtēdo, & superflua refecando, & hoc per temperantiam, quæ est virtus politica, de qua Arist. 3. Aethi. vel per continentiam, quæ est dispositio ad temperantiam, & nondū est habitus, de qua 7. Ethic. Sed excellentius se habet homo in istis per beatitudinem luctus, omnia huiusmodi à se penitus abdicando, & luctum quasi perpetuum in hac vita sibi voluntarie assumendo, tam p peccatis commissis, quā pro dilectione celestis patriæ: quia quādiu hic sumus, peregrinamur à Domino 2. Chorin. 5. Ideo dicitur ibi, qd ingemiscimus, cupientes superindui habitationem nostram, quæ de celo est. Et ob hoc viri perfecti cupiunt solui de corpore. Ad Philip. primo. f. Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo. Et etiam, vt hic magis mereamur cōfigurari Christo in hoc: quia ipse nō vltus est hic delectabilibus, & bonis seculi: sed fuit hic quasi peregrinus: ideo dicitur. *Beati, qui lugent:* i. qui sibi voluntariē assumunt statum luctus: quia illi, qui lugent abstinent ab omnibus delectabilibus, *Quoniam ipsi consolabuntur.* Istud est prēmium pro hac beatitudine. f. qd consolationem recipient, & istam non in presentem, sed in futuro, vbi eam debent expectare: nam hic non expectant, cum ipsi presentem consolationem voluntariē à se abdicent: quia ista cōsolatio competit omnibus mūdānis, Luc 6. f. Vt vobis diuitiibus, qui habetis hic consolationem vestrā. Vt vobis, qui saturati estis: quæ esuriētis. Vt vobis, qui ridetis nunc, quoniam lugebitis, & flebitis. Et propriē dicitur, qd consolabuntur. f. cum Christo, & Angelis: quia consolari est simul solari. Ideo pro Christo se affixerunt: cum Christo consolabuntur: quia sicut fuerunt socii passionum: erunt, & consolatio num 2. ad Corinth. 1. *Beati, qui esuriunt.* Hic ponuntur virtutes, quæ perficiunt hominē respectu proximi: Et consistit ista perfectio in duobus. Primō in his, quæ habent rationem debiti. Secundō in illis, quæ habent rationem doni, ibi. *Beati misericordes.* Circa primum considerandum, quod in his, quæ habent rationem debiti, benē se habet homo respectu proximi, quando reddit vicinij: totum, quod sibi debetur, non multum dilatando, vel retardādo, quod debetur: etiam si non fiat cum intentionē ardētī ad hoc. Et hic fit per iustitiam, quæ est virtus politica: siue sit commutatiua, siue distributiua. Nam legalis iustitia non est directē ad proximum, sed est respectu legis: inquantū homo compler omnia, quæ sunt in lege: quia debitum, & iustum est hominē obedire legi, cui subiectus est: siue illa dirigat hominem in Deum, siue in proximum, siue ordinet eum in seipsum. Hoc tamen fit excellentius per beatitudinem istam, quæ vocatur esurire, & sitis iustitiæ, scilicet: quia non solum facit homo totum, quod facere tenetur: sed etiam illud cum magno ardore, & desiderio facit: sicut esuriens, & sitiens ardentem, & cum desiderio comedit, & bibit. Et sic dicitur. *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam,* id est. ita feruenter desiderant illam, sicut esuriens cibum, & sitiens potum. Aliter etiam potest intelligi esurire, & sitis iustitiæ, scilicet, quando aliqui dolent de omnibus, quæ malē sunt, & desiderāt valde, qd in oibus iustitia seruaretur: etiam si cōtra illos esset. Nam ista perfectio qdā est. *Quoniam ipsi saturabuntur.* In vita æterna saturabuntur, vbi oīa habebunt, qd desiderauerunt: & abundantius, qd desiderauerunt. Reddē autē promittit saturitas: quia oēs iste beatitudines dicunt hic quasdam afflictiones, vel angustias animi: ideo i primū debent promitti bona opposita. Siti autē, & esurie: saturitas opponitur: ideo ipsa promittitur. Et ista dabitur in vita æterna, sicut dicitur Psal. 16. scilicet: Satiabor cū apparuerit

apparuerit gloria tua. Aliter potest intelligi, qd sic ista saturitas iustitiæ. Nam ipsi desiderauerunt hic iustitiam tanquam sitientes, & esurientes: Deus autem dabit illis perfectam saturitatem iustitiæ. Istud autē non fiet nisi in vita æterna: quia ibi nullum iniustū erit: eo qd illi, qui erunt in vita æterna, omnes boni erūt: & iustum erit eos ibi esse: qui verō erūt in inferno, mali erunt: & merebuntur quicquid patientur: & iā nemo poterit alteri iniuste nocere, sed omnia iuste fient. Et sic qui desiderat iustitiam ibi saturabitur: quia quicquid videbit iustum erit, & nullum in iustum videre poterit. Hic autem non contigit hoc, quia plurima iniusta sunt: & multa mala impunita euadunt. Ideo qui iustitiam desiderat, quādiu viuunt saturari non potest. *Beati misericordes.* Ista est quinta beatitudo, quæ est perficiens hominē respectu proximi, in his, quæ habent rationem doni. In talibus autem benē se habet homo modo communi, & mediocri per virtutē liberalitatis circa dona parua, vel mediocria, & circa dona magna, & excellentia per virtutē magnificentiæ: de quibus 4. Ethic. Perfectius tamen se habet homo in istis per beatitudinem quæ vocatur hic misericordia: quādo homo non solum alteri subuenit, sed etiam defectum eius in se totaliter accipit. Vnde dicitur homo misericors, i. cor miserū habens. f. quia miseriam alterius in corde suo suscipit, & sic dicitur. *Beati misericordes.* Scilicet, qui non solum in opere miserentur, sed etiam corde cōpatiuntur alienas miserias in se transfuentes. *Quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Istud est prēmium huius beatitudinis, f. qd cōsequatur homo misericordiā, quia misericordiam fecit. Et satis conuenit hoc. f. qd in eo prēmium suscipiat, in quo meruit. Et ista misericordia potest intelligi hic: quia illi, qui misericordes sunt, reperiunt hic misericordiam: quia Deus facit, qd alij misereantur eorū: qui autē crudeles sunt, non inueniunt misericordiā. Sic dicitur. lac. 2. f. Iudiciū sine misericordia fiet ei, qui non fecit misericordiā. Vel potest intelligi de vita æterna, quā Deus dabit ex misericordia homini: quia licet homo aliquid meruerit: plura tamen Deus dat, quā homo mereatur: & quantū ad illā supererogationē est misericordia. Sic dicit Apostolus ad Ro. 8. non sunt condignæ passionēs huius tēporis ad futura gloriā, quæ reuelabitur in nobis Dicendū tñ, qd debet intelligi de misericordia tā hic, quā in futuro. Quia etiā Christus promissit bona in hac vita. Mar. 10. f. Nemo est, qui reliquerit domū suā, aut fratres, aut patrē, aut matrē, aut filios, aut agros propter me, qui nō accipiat centies tantū nunc in hoc tēpore, & in futuro seculo vitā æternā. Credendū tamen, qd Christus principaliter promissit hic misericordiā in futuro: quia ibi sunt maiora bona, quā hic. *Beati mundo corde.* Ista est sexta beatitudo, & ordinat hic homo respectu Dei. Et primō quantū ad intellectuū ipsū speculando: secundō quantū ad affectū ipsū amādo, ibi. *Beati pacifici.* Circa primū dicēdū, qd in speculatione diuina benē se habet homo per virtutes intellectuales modo cōmuni, & mediocri: sicut sunt sententiæ speculatiuæ, & porissimē ipsa Metaphysica, quæ docet proprietates diuinās cōsiderare ex creatis, vt patet 12. Meth. Vbi ostēdit esse vni cū Deum æternū, & purum actū, viuētē vitā nobilissimā, sempiternā, & o prima, delectatione plenū & vnicā sempiternā delectatione. Ista autē haberi possunt ex consideratione rerū naturalium inferiorū. Istud tñ excellentius habebit per beatitudinē, quæ est mundicia cordis: per quā mens humana Deo cōiungit. Et sic de diuinis, & occultis supra modū humana illustrat. Sic fuit prius in Prophetis, & sic postea: & abundantius in Apostolis, qui absq; humano stu-

dio fuerūt à Deo illustrati excellentissimē. Et sic dicitur. *Beati mundo corde.* Pōt intelligi ista munditia quātū ad puritatē cōsciētie: ita qd nō sint aliqua vitia in corde hoīs: nec aliqua desideria mala, vel superflua rerū tēporaliū: etiā si tales res licitē desiderari possunt. Et sic intelligit satis conuenienter, quia habētibus sic cor purū Deus se ostēdit: & fugit ab habentibus cor imundū. Sic dicitur. Sap. 1. f. peruersæ cogitationes separāt à Deo: quā in maleuolam animā non introibit sapientia: nec habitabit in corpore subdiro peccatis: Spiritus enim sanctus disciplina est fugiet fictū, & auferet se à cogitationibus, quæ sunt sine intellectu. Et tunc munditia cordis est actus excellens, & meritorius: & cōpetit sibi priuilegiū, qd hic ponitur. f. Quā ipsi Deū videbunt. Alio modo accipit munditia cordis pro quadā puritate animæ abstractā non solū à passionibus, sed etiā à phantasmatis, vt desinat iā intelligere per phantasmata rerū corporalium: & tunc incipit reuelatio diuina, per quā homo aliquod cognoscit de Deo modo supernaturali. Et ista est quæ si quādā felicitas inchoata. Et tūc beatitudo ista nō est meritū aliquod, sicut ceteræ: sed magis pertinet ad prēmium: quia ex gratia conferit homini à Deo talis immunditia cordis. Ideo prior modus est conuenientior. *Quoniam ipsi Deum videbunt.* Intelligitur istud de clara visione, quæ est in patria: quia in presentem obscurē, & imperfecte Deū videmus per solam fidē: in futuro autē clarē videbimus. Sicut dicitur ad Cor. 13. f. Videmus nunc per speculū in ænigmate, tunc autē facie ad faciē. Et conuenienter istud prēmium datur eis, qd cor suū in presentem mundū habuerūt: quia munditia tollit impedimenta ad intelligendū, ideo ille, qd quātū in se fuit per munditiā cordis disposuit se ad Deum intelligendū, dignum est, vt cum tēpore aduenit, illū intelligat. *Beati pacifici.* Ista est septima beatitudo ordinans hominē respectu Dei quātū ad affectum. Hoc autem modo mediocri, & cōti fieri pōt per amorē naturalem: quō homo diligit Deū, sicut suum primum principiū, & cōseruatiū. Sic etiam hoc licet quodāmodo, excellentius per charitatem, quæ est habitus virtutis, secundū quā homo diligit Deū pp se, & sup oīa, & tñ præter ipsum diligit alia multa: fit autē adhuc oīno excellentius hoc per beatitudinē, quæ vocat pax, et est qñ homo totaliter affectū suum in Deū dirigit, & ei totaliter coniungit, & nihil aliud extra ipsum querit, sed in ipso quietat, & pacificatur: quia pax dicit quādā tranquillitatē, & securitatē. Et sic dicitur. *Beati pacifici.* Iste, qui animū suū pacificum habent, ita qd in eo nō est multitudo desideriorum repugnantium, vel in diuersa tēdentium: sed oīa in pace sunt, inquantū vnicum est, qd desideratur, & totus homo in istud tendit. Et tunc homo est pacificus, quia in seipso, siue cū seipso pacem habet. Nā illi, qui diuersa desiderant ad seipsum pacē nō habent, & ob hoc dicitur. Ari. 9. Ethic. qd soli boni possunt cōuiuere sibiipsis, & sibiipsis cōcordare: de quo latē diximus in li. nostro de amore, & amicitia particula. 2. Alio modo potest vocari aliquis pacificus ad alios. f. qui cū omnibus pacem vult, & neminem inquietare cupit. Et hoc bonum quidem est, sed perfectior est pax, quam homo habet ad seipsum: & illa vocatur hic beatitudo. *Quoniam filij Dei vocabuntur.* Istud est prēmium huius beatitudinis. Filiatio enim importat quādā perfectam assimilationem: cum filius sit similis patri in specie. Filij quoque Dei vocantur illi, qui valde Deo assimilantur. Istud conuenit pacificis: quia illi valde adhærent Deo: per qd non solum assimilant ei, sed efficiuntur etiā idem cum eo. 1. ad Corin. 6. f. qui adhæret Deo, vnus spiritus est cū eo. Aliter potest intelligi, quia pacifici tendunt in Deū

totaliter per amorem. Amor autem est vis unitiva vniens amantē, & amatum: ideo transformat amantē in amatum: & causatur maxima similitudo: & sic pacifici sunt Filij Dei, quia in ipsum iam transferunt. *Beati, qui persecutionem.* Aliqui dicunt istam esse octauā beatitudinem. Alij autem ponunt, quod non sit beatitudo, sed confirmatio beatitudinum, de quo inf. dicitur q. 86. Et tñ saltem largē, pōt vocari beatitudo, & est ista beatitudo perficiens hoīem ad benē patiendum. Sic enim ad virtutem pertinet benē agere, ita & benē pati. In hoc autē benē se habet homo modo cōi, & mediocri: qñ tribulatione imminente non recedit, ad virtutē: licet hoc sustineat cum aliqua angustia, & dolore. Et hoc fit per fortitudinem, quæ est virtus politica. Fit tamen excellentius per beatitudinem istā, quæ licet hic sit innominata, potest tñ vocari virtus fortitudinis heroica, vel diuina: immo plus quā virtus est. s. q. non solum mala patiēter sustinet, sed etiā cum gaudio: sicut Martyres, qui quāto magis cruciabantur in corpore, tanto magis gaudebant cum Dño. A ct. 5. Iban Apostoli gaudentes & c. abundantius sibi per hoc placere putantes. Et dicit: Beati, qui persecutionē patiuntur pp iustitiam. Debet intelligi, q. ista tribulatio sit quodammodo voluntariē assumpta, ita q. homo posset euitare illā, si veller complacere seculo: vult tñ eam tolerare, vt à rectitudine non recedat. Et tunc siue sit oīno voluntaria, ita q. homo eligat tribulari pp Christum, et si posset esse exira tribulationē, siue sit partim voluntaria, & partim inuoluntaria, sicut in eis, qui velent tribulari, & euaderēt si posset: quia tñ non possunt euadere, nisi contra rectitudinē agant: volunt tñ potius pati aduersitatem, q. iniustum agere: ideo isti quodammodo voluntariē patiuntur. Secundum est q. pp iustitiam patiantur. i. vt sustineant illam, vel nō recedant ab illa: & hoc est pati iniuste, & pati pro iustitia. Qui autē iuste patitur pro delictis suis, etiam si voluntariē patitur, non habet istam beatitudinē, licet locum satisfaciēdi, & merendi habeat patiēter tolerando, qd meretur. Cum autem quis omnino inuoluntariē patitur, ita q. non est in potestate sua euitare illam passionem nō propriē pertinere ad istā beatitudinem: licet non patitur pro delictis. Sicut, qui patitur ægritudine, & similia, quæ sunt omnino inuoluntaria, & necessaria: & tñ aliquando sustinet quis aliquid, qd est totaliter inuoluntarium: tñ pōt aliquo modo pertinere ad istam beatitudinem, vt si quis mala sustineat à malis, non quidem, vt malū faciat, sed quia aliquod bonum fecit, qd illis displicuit, & in vindictam sibi malum inferunt. *Quoniam ipsorum est regnum celorum.* Id est, pro hac tolerantia dabitur eis vita æternā, quæ vocatur regnum celorum: in qua consolabuntur de omni malo, qd passi sunt hic. Qui absterget Deus oēm lachrymā ab oculis sanctorū, & non esurient, nec sitient amplius, nec cadet super illos sol, aut vllus ætus. A poca. 7. Et istud præmiū, qd dabitur pro prima beatitudine. s. beati pauperes, quare autem hoc fiat, dicitur inf. 8. & 84. q. 6. *Beati estis, quoniam maledixerunt vobis homines.* Ista non est beatitudo distincta à præcedēti, sed est explicatio illius: quia ibi dicebatur de patientibus persecutionem, & tñ, qui maledicuntur ab hominibus persecutionem patiuntur. Et dicitur: *Beati estis.* Id est, estis dispositi ad beatitudinem: quia qñ sustinueritis maledici ab hominibus pp Deum, merebitis per hoc, & eritis propinqui ad beatitudinem. *Et persecuti vos fuerunt.* Hic signatur persecutio realis. Nā maledictio erat conseruatio vocalis. Aliæ autē sunt persecutiones reales, siue in damnis rerum, siue in iniurijs personalibus. Nam in quocunq. genere harū persecutionum

est magnum meritum tolerantis. *Et dixerunt omne malum aduersum vos.* Id est, dixerunt quocunq. malum: quia sunt multi modi iniuriandi, vel nocendi in verbo, & quicunq. eorum pertinet ad istam beatitudinem. *Mentientes.* Istud dicit ad innuēdum, q. si quis iuste maledicta toleret, ita q. vera de eo dicatur: licet mala sint, & iniuriōsa, tolerare illa etiam patienter nō pertinet ad beatitudinem, sed oportet, q. mentiantur illi, qui maledicunt ad hoc, q. sustinēs habeat ipsam beatitudinem, de qua hic. *Propter me.* Id est, debet tolerare pp me ille, qui tolerauerit. Nō refertur hoc ad illud participium, mentientes: quia nemo pp Deum meretur: sed ad verbum subintellectū. s. & passi fueritis pp me. Vel ad verbum præcedens. s. & dixerint omne malum pp me. i. quia diligitis me. s. pp hoc dicunt mala de vobis. Nam tunc est propriē ista beatitudo cum pp Christum homo patitur. Si tñ inferens mala ista alicui, non inferat ea illi pp Deum. i. quia Deum colit, sed pp aliam causam: si tñ ille, qui patitur non meretur mala ista, & patienter tolerat pp Deum, qui tolerare iubet: habet istam beatitudinem, licet magis propriē illam habeat ille, cui propter Christum mala inferuntur, & ipse pp eum illa tolerat. *Gaudete, & exultate.* Istud est præmium pro hac beatitudine: & ponitur hic confortatio, vt homo non deficiat animo tolerando istas persecutiones, cum dicitur. Gaudete, & exultate. i. non tristemi: licet vobis mala infligantur, sed potius gaudere, cum per hoc multa bona vobis danda sint. Et dicitur: gaudere motus quidam letitiæ in animo. Exultatio autē est motus in corpore. & dicitur: exultatio, quasi extra saltatio, s. qñ gaudium animi manifestatur exterius: sic monebat Iaco. c. 1. f. Omne gaudium existimate fratres mei: cum in varijs tentationes incideritis. i. habete gaudium interius: & exterius, qd est omne gaudium. Et ideo hic ad innuēdum omne gaudium, & exultatio. *Quoniam merces vestra copiosa est in celis.* Id est, pro hac tribulatione, quam temporaliter sustinetis, magna merces dabitur vobis in celis. s. maior, quā sit labor, quem hic toleratis. Sicut dicitur ad Ro. 8. s. non sunt condignæ passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in vobis. *Quia malum, qd hic patimur est breue, & enarrabile, bonum verò, qd in futuro p hoc malo speramus, incenarrabile est.* I. s. 64. f. A seculo nō audierunt, nec auribus perceperunt. Oculis non vidit, Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te, & 1. ad Corin. 2. dicitur. Oculis non vidit, nec auribus audiuit: nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus diligentibus se. *Sic enim persecuti sunt Prophetas, qui fuerunt ante vos.* Inuitat Christus nos ad istam tolerantiam per bonorum exemplā. Nā homo gaudet, qñ in aliquo videt se similem viris excellentissimis, quia per hoc indicat se digno rem: ideo Christus posuit exempla prophetarum, quia illi inter Iudæos habebantur vt viri sanctissimi: & qui eos imitarentur, ex hoc se honorabilem putaret. Et si quis pateretur ab iniustis non erubesceret, si prophete sic passi fuisset. Fuit enim sic de multis prophetis. Nam I. s. terra diuisus est, de quo dictum est. 4. Reg. 21. Ier. autem à populo lapidatus est, quia eos de idolatria arguebat, de quo dictum est. 4. Reg. 23. Ita erat quasi de omnibus prophetis. Nam Amos veste transfixus per tempora occubuit, vt ait Iero. in prologo super Amos. Ita de cæteris. Sic dixit: Beatus Stephanus Iudæis. Actu 7. Quem prophetarum non persecuti sunt patres vestri, & occiderunt eos, qui prænuiciabant de aduentu iusti huius. Et sic in hoc consolarentur discipuli Christi, quia si aliquando paterentur, non paterentur, vt latrones, aut homicidæ, aut in cæteris criminibus: sed vt propheta, vel viri religiosi.

giosi, primo, Petri. quarto, scilicet. Nemo vestrum pariat, quasi homicida, aut fur, aut maleficus, aut alienorum appetitor, si autem vt Christianus non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.

Quid est beatitudo, & quid importatur per hoc nomen. *Questio X I I.*

QVAERETVR hic de beatitudine, cum dictum sit hic de beatitudinibus dubitandum erat circa illas, & quoniam istæ beatitudines vocantur sic per comparisonem ad illam, quam vocamus vltimum finem humanæ vitæ, de ipsa beatitudine primo agendum est. Et dubitatur primo, quid sit beatitudo, vel quid importatur per hoc nomen.

Dicendum, quod Ari. i. Erhi dicit beatitudinem, vel felicitatem esse operationem secundum optimā virtutē in vita perfecta. Quia tamen in definitione ista non solum ponitur quid sit beatitudo in generali, sed etiam in quo consistit, cum dicitur illam esse operationem secundum optimam virtutem, & ponantur conditiones eius in quantum dicitur: in vita perfecta. Nunc non est curandum de illa, sed postea ad eam reuertemur, cum agetur in quo consistat beatitudo. Nunc vero solum in generali dicendum est, quid sit beatitudo non tangendo in quo sit, nec qualis sit, nec de alijs conditionibus eius.

Aliqui dicunt hoc modo beatitudinem esse summum bonum. Sed istud non sufficienter dicitur, quia summum bonum Deus est absolute sumptus, beatitudo tamen est alicuius, cum dicimus aliquem beatum: ideo beatitudo debet denotare cuius sit, vel quod alicuius sit, quia beatus est beatus per aliquod bonum suum, siue quod in ipso. Ideo beatitudo debet importari, non vt bonum absolute, quia sic nullius bonum est, sed vt bonum alicuius, quia nemo est beatus per id, quod ab eo separatum est.

Deus autem absolute sumptus nullius bonum est: ideo nec erit felicitas, nisi secundum quandam participationem, ita vt efficiatur bonum illius, qui felix dicitur. Et ob hoc, si quis velit dicere, quid sit beatitudo humana, dicit quod est maximum bonum humanæ vitæ, quia tamen beatitudo non est folius hominis, sed etiam omnium rerum ratione vrenium potest dici, quod beatitudo sit maximum bonum naturæ rationalis. Sic dicit Boetius de Consol. lib. secundo, prosa quarta, scilicet. Beatitudo est summum bonum naturæ ratione degentis, id est, videntis. Includit enim beatitudo in ratione sua maximum bonum. Et quia, quod maximum est, erit vltimum, & plenissimum, cum vltra maximum bonum nullum bonum sit, & nihil illo plenius inueniri possit, vocabitur beatitudo vltimum, & plenissimum bonum. Et eadem ratione vocabitur finis humanæ vitæ, quia finis est, propter quem cætera sunt. Et finis in quantum finis non est propter aliquid aliud. Et quia quod vltimum bonum est erit propter quod cætera sunt, & ipsum non erit propter aliquid, dicitur beatitudo finis humanæ vitæ, & secundum diuersas proprietates competentes beatitudini, in quantum est maximum bonum possunt dari diuersæ notificationes de ipsa.

Vnde Aug. decimo nono de Ciuita. Dei, dicit beatitudinem esse finem humanum, & subdit. Non dicitur esse finem, eo quod consumatur, vt non sit, sed quod perficiatur, vt plenum sit. Et sic oportet, quod beatitudo impleat totum hominis appetitum: Sic etiam potest notificari ex ratione vltimi. Sic dicit Boetius quarto de Consol. prosa secunda, scilicet: Beatitudo est bonum, quo quis adeptus, ni-

hil vterius desiderari queat. Istud autem est, quia post vltimum nihil est. Si autem beatitudo non esset vltimum bonum, adhuc ea habitā posset aliud vterius desiderari bonum. Potest etiā notificari beatitudo ex ratione maximi, & summi, sic dicit Boetius eadē prosa, scilicet: Beatitudo est omnium summum bonorum, cunctaq. inter se bona continens.

Potest etiam notificari ex ratione plenitudinis, vt dicit Boetius eadem prosa, scilicet: Liqueat beatitudinem esse statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Et ibi dicitur, quod huic bono si quid abesset summum esse non posset: quoniam relinqueretur extrinsecus, quod posset optari.

His modis, & similibus potest notificari ipsa beatitudo quantum ad suam rationem generalem, nō ostendendo in quo illa specialiter consistat.

An beatitudo talis, qualis dicitur ab aliquo possit haberi. *Questio X I I I.*

QVAERETVR, an beatitudo talis, qualis dicitur: ab aliquo haberi possit saltem ab homine.

Aliqui dicunt, quod non: quia ista beatitudo est bonum vltimum, & tamen non est inuenire vltimum in bonis, sed est in eis procedere in infinitum, ergo non est possibilis beatitudo. Patet hoc: quia bonum secundum rationem suam est sui ipsius diffusiuum, vt ait Dio. lib. de Diuinis nominibus ca. quarto. Sed quod procedit ex bono, est bonum, & ex illo rursus aliud bonum procedit, cum semper manet conditio boni, scilicet, quod sit sui ipsius diffusiuum. Erit ergo processus in infinitum in bonis. Et sic nunquam perueniretur ad felicitatem, cum dictū sit, q. sit ipsa bonum vltimum.

Item ea, quæ sunt secundum rationem, possunt multiplicari in infinitū, sicut in mathematicis quantitates augentur in infinitum, & species numerorū sunt infinitæ, quia quolibet numero dato, intellectus potest excogitare maiorem illo, & sic, ibitur in infinitum. Appetitus autem sequitur apprehensionem rationis, ideo poterit procedere in infinitum, sicut ratio in infinitum procedit in apprehendēdo.

Item bonum est obiectum voluntatis, & finis eius: sed voluntas potest infinites reflectere se super se, & actum suum, quia potest aliquid velle, & rursus potest velle se illud velle, & sic ibitur in infinitum, & tamē semper proceditur per bonum, extra quod voluntas nō potest moueri, ergo erit processus in infinitum in bonis. Et sic non erit dare vltimum finē.

Dicendum, q. beatitudo est bonum vltimum, vltra qd nullum bonum sit, etiam vltra istud nihil desiderari possit, nec est procedere in infinitum, quia processus in infinitum nō solum repugnat causis finalibus, ad quas bonum pertinet, sed etiam omni generi causarum. De efficientibus patet: quia in omnibus, quæ per se habent ordinem ad inuicem, oportet q. remoto primo, remoueat omnia, quæ sunt ad primū. Vnde Philosophus probat. 8. Phy. q. non est possibile in causis mouētibz procedere in infinitū, quia iam non esset primum mouens, quo subtrāto, non possunt alia mouere, cū non moueat nisi per hoc, q. mouentur à primo. Et patet, quia si est processus in infinitum in motoribus, non est dare primum motorem: quia, dato primo, iam esset ibi status, & non procederetur vterius, subtrāto tamen primo motore, non potest dari à quo sit virtus motus, quod sit ponendo processum in infinitum: nam infinita non sunt in actu, sed in potentia. Sicut patet in magnitudinibus, & numeris. Virtus tamen mouendū non est ab ente in potentia, sed ab ente

Primum argum.

Secundū argum.

Tertiū argum.

in actu, quia mouere est agere. Vnumquodque tamen agit secundum quod est in actu. Si quis ergo ponat processum in infinitum in motoribus tollit omnem motum, quia non poterit dare aliquid, unde virtus motus deriuetur. Et sic ad ponendum motum, necesse est poni primum motorem, à quo sit tota virtus mouendi. De causis materialibus magis apparet, quia materia distinguitur per propinquam, & remotam. Propinqua materia est illa, quæ est disposita secundum aliquas dispositiones præuias ad formam introducendam, vel quæ debent manere cum forma introducta. Sic illa materia, quæ est disposita per frigidum, & humidum, & rarum est propinqua materia aquæ, quia istæ sunt qualitates præuæ ad formam aquæ, & quæ manent cum forma aquæ. Sic in cæteris materijs dispositis ad aliquam formam. Materia remota est illa, quæ nihil habet de dispositionibus præuijs ad formam introducendam. Hanc verò vocamus materiam primam, quæ est subiectum omnis transmutationis naturalis, & secundum hoc non est determinata per aliquas dispositiones. Quia cum dispositiones sint ad certam formam, si materia in sua primitate esset determinata secundum aliquas dispositiones, non posset esse subiectum omnis transmutationis, sed alicuius transmutationis corporalis particularis. Istam autem materiam, quæ est subiectum transmutationis vocamus materiam primam, quia materia secundum se dicitur potentialitatem, & tamen ultra puram positam non est aliqua postualitas: sicut ultra purum actum nullus actus est: & tamen materia, quæ est subiectum transmutationis generaliter est pura positio, cum non habeat aliquid de forma, vel actu alicuius speciei, sed sit æqualiter dispositio ad omnes actus, vel formas: ergo ultra materiam, quæ est subiectum omnis transmutationis, non est possibile dari aliquam materiam: immo nec potest intelligi, quid illud esset: ideo non est possibile procedere in infinitum in causis materialibus. De causis formalibus idem est, quia aut accipitur forma proprie prout est forma intrinseca, aut pro forma exemplari, aut pro substantijs immaterialibus, quales sunt intelligentiæ, quales solemus vocare formas, ut forma distinguitur contra materiam, & vocatur forma omne, quæ nihil habet de materia. Et quia illæ nihil habent materiale, cum sint puri intellectus: immo intelligentiæ possunt vocari forme. Hoc modo accipiendum, scilicet, pro intelligentijs formam non est processum in infinitum in formis: cum istæ forme sint motrices iuxta doctrinam philosophorum, qui non ponunt aliquam intelligentiam, nisi mouentem, de quo Arist. 1. 2. Meta. & tamen in motoribus non est procedere in infinitum, ut supra probatum est: ergo in formis, quæ sunt intelligentiæ, non proceditur in infinitum. De formis exemplaribus dicendum, quod non apparet inter eas ordo essentialis, cum non sit aliud forma exemplaris, nisi idea in mente artificis. Et tamen in eis, quæ non habent ordinem essentialem bene concedimus processum in infinitum, cum actualiter se habeant: ideo contingere poterit infinitas generari, & corrumpi, & multiplicari sine numero: sicut possunt multiplicari res, quarum erunt idem. Si accipiantur forme pro intrinsecis, possunt dupliciter accipi, scilicet, vel pro formis compositionis, cuiusmodi sunt omnes, quæ vocantur forme partis, & quæ materiam actuant: vel pro formis prædicationis, cuiusmodi sunt superiora respectu inferiorum. Primo modo non est processum in infinitum, sed damus primam, & ultimam formam. Prima enim forma compositionis est forma compositi imperfectissimi, & sic omnium formarum compositionis est prior forma elementis: quia ante elementum non damus aliquam

substantiam compositam. Ultima forma compositionis est forma compositi, & mixti perfectissimi. Ista est anima humana, quia homo est mixtum perfectissimum, & anima est forma eius, & ultra hominem non datur aliqua species substantia compositæ. Et patet hoc ex conditione ipsius animæ, quia inter intelligentias, quæ sunt forme separate, & animam, quæ est forma coniuncta, non est aliquis gradus forme: ideo non est possibile ultra hominem esse aliquam speciem compositi. Non est ergo processum in infinitum in formis compositionis, cum prima earum sit forma electi, & ultima sit anima humana. De formis prædicationis etiam dicendum, quod non est in eis processum in infinitum, siue sint in genere subiectæ, siue sint in generibus accidentium, quia istæ forme ponuntur in coordinationibus prædicamentibus, & in omnibus istis datur prima, & ultima forma. Prima est generalissimum illius prædicamenti, ut subiecta, vel qualitas, cum supra prædicamenta nihil sit, quia illa sunt inter se primo diuersa, & ens non prædicatur de eis, secundum rationem vnam primo Ethic. quod autem vniuersale, vel si poneretur ens vniuersale prædicari saltem prima forma esset ipsa forma entitatis, ultima forma est species specialissima in quolibet prædicamento, quia ultra speciem specialissimam non est aliquid nisi indiuiduum, & in indiuiduis non est ordo aliquis essentialis, sed per accidens. Et ob hoc bene conceditur in eis processum in infinitum, licet non in speciebus, quæ sunt essentialiter ordinatæ. Et ob hoc dicit Porphyrius, quia descendente ad generalissimum vsque ad specialissimum ubi iubet Plato quiescere, scilicet, quia non potest ultra descendere per ea, quæ habeant aliquem ordinem inter se. Nam omnia in diuisa habent immediatam habitudinem ad rationem speciei, & non ordinatur vnum ad speciem per alterum, sicut species specialissima ordinatur ad generalissimum prædicamenti per multa intermedia essentialiter ordinata, & sic apparet, quod in formis non sit processum in infinitum. De finibus eodem modo dicendum est, quod non potest in illis in infinitum procedi, quia finis habet rationem boni, in bonis tamen non est processum in infinitum. Nam dicit Arist. 2. Meta. quod qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni. Quod patet, quia in finibus habet se ultimus finis, sicut in motoribus se habet primus motor, cum de ratione finis sit esse posterioris, sicut de ratione motoris est esse prius. Unde proprie ultimus finis est primus. Quia sicut in motoribus à primo incipit tota virtus motus, ita in finibus ab ultimo sine incipit tota virtus mouendi appetitum, & omnes alij fines medij mouent propter ipsum. Et tamen si tollatur primus motor procedendo in infinitum in motoribus tollitur omnis motus, ut supra probatum est: ita si tollatur ultimus finis, vel ultimum bonum, tollitur omne desiderium, cum desiderium sit motus appetitus moti ab ipso bono, quod est finis. Non ergo potest dari processum in infinitum in bonis, vel finibus. Hoc autem magis manifestatur. Nam duplex est ordo, scilicet, ordo intentionis, & ordo executionis. Vocatur ordo intentionis habitudo quedam inter ipsa, quæ appetitus noster intendit, vel in quæ fertur. Nam non fertur in omnia æqualiter, sed in quædam plus, & in quædam alia minus, & secundum hoc est ordo intentionis. Ordo executionis est in operatione nostra. Nam multa operantur, & non omnia simul, sed ratio exigit quædam prius, & alia posterius fieri, & sic erit ordo executionis in illis. In utroque autem ordine istorum oportet esse aliquid primum: illud enim, quod est primum in ordine intentionis,

tionis, est quasi principium mouens appetitum. Subtracto autem principio à nullo mouebitur appetitus: & sic nullum erit desiderium. Illud autem, quod est primum in ordine executionis, est principium eorum, quæ sunt ad finem. i. primum eorum, quod fit iter omnia, quæ fiunt ad aliquem finem: & est principium, unde incipit operatio: quo subtracto, cessabit omnis operatio. Et sic ex neutra parte est possibile procedere in infinitum: quia si non esset ultimus finis nihil appeteretur: nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, cum sit consilium de his, quæ sunt ad finem. 3. Ethic. Et si in illis procedatur in infinitum, consilium nunquam terminabitur: cum de infinitis consulendum esset. Non ergo poterit procedi in bonis in infinitum: vel in finibus subordinatis per se. In illis autem, quæ per accidens coniunguntur, nihil prohibet procedi posse in infinitum: quia causæ per accidens indeterminate sunt. Et hoc modo posset aliquis per accidens abire in infinitum in finibus: & in eis, quæ sunt ad finem: non quidem, quod in finibus sit infinitas per se in processu: sed quia per accidens ex deordinatione quadam potest quis facere processum in infinitum in finibus. Nam per se fines sunt sic ordinati, quod minus bonum est ad maius, & sic communiter, & ita vsque ad maximum bonum. Illud autem, ita est finis, quod non potest in aliquem alium finem ordinari: ideo est ille finis simpliciter ultimus. Si quis tamen velit per errorem suum ponere minus bonum finem maioris boni, vel vnum bonum æquale finem alterius boni æqualis contingit isto modo abire in infinitum per circulum, & variatione de minori in maius, & de æquali in æquale. Sed iste ordo est per errorem: ideo non est processum in finibus, vel bonis in infinitum, sed datur aliquod maximum bonum, ultra quod nihil est, quod desiderari possit, & illud bonum vocamus ultimum finem, cum non possit subordinari alteri fini excellentiori, & istud vocamus beatitudinem. Et sic apparet, quod beatitudo possit haberi ab homine, cum non sit processum in infinitum, qui hoc impediatur, sicut aliqui putabant.

Ad 1. arg. Ad primum dicendum, quod non procedatur in bonis in infinitum. Et ad rationem dicendum, quod bonum est diffusiuum sui ipsius: & de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, vel effluere possit: non tamen, quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit ultimus finis, non probat ratio ista, quod non sit aliquis ultimus finis, sed quod ab ultimo sine supposito, quod est primum bonum, procedatur, vel procedi possit in infinitum versus inferius, scilicet, ad ea, quæ sunt ad finem. Et sic probat, quod à primo bono possunt effluere infinita bona, sed non probat, quod post istud bonum sit aliud bonum, & sic in infinitum, & sic erit status in finibus, etiam si ab illo primo bono infinita bona fluere. Et possent quidem fluere, si consideretur solum virtus ipsius primi boni, quæ est infinita: quia tamè primum bonum est agens per intellectum, agit omnia secundum naturam intellectus. Et quia ad intellectum pertinet reducere omnia ad certum ordinem, et formam, non effluit virtus primi boni secundum totum, quod potest, sed secundum ordinem quedam determinatum ab intellectu. Sicut dicitur Sap. 1. 1. quod Deus disposuit omnia in numero, & pondere, & mensura. Et sic non effluunt à Deo infinita bona versus inferius, licet potestas sua ad hoc sufficeret.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ sunt per se ordinata, ratio incipit à principijs naturaliter no-

tis, & ad aliquem terminum naturaliter pro greditur. Unde probat Ari. 1. Posteriorum, quod in demonstrationibus non est processum in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se conuorū ad inuicem, & non per accidens. Ideo, licet processum demonstrationum sit processum rationis, non potest ratio procedere in infinitum in eis. In illis autem, quæ per accidens conuocantur, nihil prohibet rationem procedere in infinitum. Sic autem est in mathematicis circa magnitudines, & numeros. Nam accidit alicui quantitati in quantum est palmaris, vel bipalmaris, aut huiusmodi, quod addatur sibi alia quantitas, per quam fiat maior, & ita numero denario accidit, quod addatur sibi vnitas, & fiat numerus vndenarius. Sed obijcietur ex hoc contra regulam communem, quam nunc supra posuimus, scilicet, quod in essentialiter ordinatis non sit processum in infinitum: quia numeri sunt essentialiter ordinati, cum quilibet numerus sit vna species, & impossibile est ternarium esse sine binario. Dicendum, quod in numeris iam constitutis ordo quidam est per se, cum posterior numerus non possit esse sine primo, & tamen constitutio numerorum est per accidens, quia illa fit per additionem vnitatum: accidit autem cuiuscumque numero secundum speciem suam, quod addatur ei aliquid ad constitutionem alterius numeri, cum quilibet species in se sit aliquid per se, & sic non est ordo essentialis inter numeros quantum ad suam constitutionem: ideo in constitutione numeros est processum in infinitum. Inter species autem numerorum constitutas est ordo per se, ideo in eis non est infinitas, quia nunquam dantur numeri infiniti: licet processum fieri posset in infinitum. Ille tamen processum pertinet ad constitutionem numerorum, quæ constitutio est per accidens, ut dictum est. Sed obijcietur, quod ita est per accidens ad causam superiorem, quod ab ea moueatur aliquid inferius, & tamen dicimus in motoribus esse ordinem essentialem. Dicendum, quod licet sit accidentale causæ superiori aliquid ab ea moueri. i. quod non est hoc de essentia sua, tamen non est ei ordo accidentale, cum comparat sibi virtus secundum naturam determinatam ad mouendum, & de intentione ipsarum causarum superiorum est mouere: ideo non est ibi per accidens, sed secundum naturam exigentiam, & secundum intentionem ipsorum motorum.

In numeris autem secus est, quia ordo per accidens est vni speciei numeri, quod addat ei aliqua vnitas, ut constituat alius numerus, immo potius dici posset, quod est contra intentionem numerorum fieri additiones illas, si numerus haberet intentionem, cum quilibet res desideret se conseruare: & tamen per tales additiones corrumpitur species præcedentis numeri, & constituitur noua species numeri. Et sic omnino est per accidens numeris exercentibus, quod fiat eis aliqua additio ad constituendum alios numeros. Ad tertium dicendum, quod multiplicatio in actibus voluntatis reflectentis se super se, per accidens se habet ad ordinem finitum. Quod patet, quia circa vnum, & eundem finem potest voluntas se indifferentem reflectere bis, vel ter, vel milies, vel infinities, & nihil plus erit, vel habebitur, quod voluntas reflectat se ter circa eandem rem, quam quod se reflectat millesies. Et tamen si esset ordo aliquis per se in istis reflexionibus, necesse esset plus haberi per viginti flexiones, quam per duas, & tamen idem habetur, scilicet, eadem res, circa quam fit reflexio, & sic bene conceditur, quod in actibus voluntatis possit esse processum in infinitum per reflexionem. Hoc tamen non probat processum in infinitum in finibus, quia tunc oporteret, quod actus sequens reflexus esset finis actus præcedentis, & ita communiter de alijs. Hoc autem falsum est: quia tunc necesse esset, quod actus sequens reflexus esset perfectior, quam

quam præcedens, cum semper finis posterior sit melior, quam præcedens, ut patet in omnibus finibus subordinatis, dato, quod aliquis vellet constituere vnum actum reflexum finem alterius, istud esset per accidens, cum per se non sit ordo in talibus. Et tunc nihil prohibet et in finibus esse processum in infinitum, si sint per accidens ordinati, ut supra dictum est. De his Sanctus Thom. 1. 2. q. 1. artic. 4.

An homo possit simul habere beatitudinem, & multos fines ultimos. Quæst. XIII.

QVAERETVR, an aliquis homo possit habere simul multas beatitudines, vel multos fines ultimos. Aliqui dicunt, quod sic. Nam possibile est, quod voluntas alicuius hominis feratur simul in plura, sicut in ultimis fines. Sic dicit Aug. 19. de Ciui. Dei, quod quidam ultimum finem hominis posuerunt in quatuor. scilicet in voluptate, & cetera, & in bonis naturæ, & in virtute. Ista tamen sunt distincta, id potest aliquis habere multos fines ultimos, cum quilibet appetere tanquam finis humanæ vite. Itē illa, quæ non opponuntur sibi inuicem, non se excludunt, sed multa bona inveniunt, quorum vnum non opponitur alteri, si ergo vnum illorum accipiatur ab aliquo tanquam ultimus finis, adhuc poterit accipere aliud tanquam finem ultimum, & sic erunt duæ beatitudines. Item voluntas scilicet, quod constituit sibi ultimum finem in aliqua re, non perdit suam libertatem, sed antequam constitueret finem in illa poterat constituere finem suum in aliqua alia. Sicut ille, qui constituit sibi finem in diuitiis, potuisset sibi constituere finem in honore, vel voluptate. Cum ergo non perierit libertas voluntatis, postquam iste constituit sibi finem in diuitiis, poterit sibi constituere finem in honore, & in voluptate, & sic habebit simul tres beatitudines. Item patet, quia Aristoteli ponit 1. Ethic. felicitatem in vita actiua, & 10. Ethic. ponit felicitatem speculatiuam, quod consistit secundum diuersa, quæ in homine sunt: id poterit homo simul habere felicitatem speculatiuam, & actiuam.

Primum arg. Secundum arg. Tertium argu. Quartum argu.

Dicendum, quod non potest homo habere simul duas beatitudines: nec potest constituere sibi beatitudinem in diuersis rebus, sed oportet, quod in vna tantum sit beatitudo ciuilibet. Patet hoc, quia illud, in quo consistit aliquid, sicut in ultimo fine, quem vocamus beatitudinem, dominatur affectui hominis: quia ex eo totius vite sue regulam accipiunt. Sic illi, qui in gula beatitudinem sibi constituerunt, seruos se effecerunt gulæ: ita quod in omnibus oportet, quod ei obediant. Sic dicitur ad Phil. 3. de gulosis. scilicet quorum Deus venter est. scilicet quia delicta ventris sunt sibi, tanquam Deus, & Dominus. Et tamen non potest aliquis duobus Dominis seruire simul, si non sint subordinati, sed oportet alterum contemnere, inf. 6. Beatitudo tamen est bonum ultimum nulli subordinatum: ideo non potest homo habere simul diuersas beatitudines, quia quilibet illarum totum hominem sibi vendicat. Alias non reputabitur beatitudo, si non feratur homo in illam, secundum se totum. Item patet hoc ex ratione plenitudinis: quia beatitudo dicitur quoddam bonum plenum, quod in se oem bonum continet, quod desiderari possit. Sic et dicit Aug. 19. de Ciui. Dei. scilicet finem hominum dicimus, non quod consumetur, ut non sit, sed quod perficiatur, ut plenum sit. Oportet ergo, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Hoc tamen non esset si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requireret. Ideo non potest esse, quod duæ sint beatitudines alicuius hominis. Quia tunc aut quilibet illarum appetitum hominis fatiat: ita ut extra illam nihil appetat, aut neutra fatiat, sed ambo simul. Si detur primum, necesse est, quod altera illarum sit superflua, vel ambo,

Et cum quælibet earum sufficiat implere appetitum. Et non solum est superflua: immo non potest desiderari, cum vna illarum appetitum fatiauerit. Si autem neutra fatiat, sed ambe simul: neutra earum erit beatitudo, cum non sit bonum completum, sed extra illam aliquid quaeritur. Sic dicit Boet. de consol. lib. 3. profa 2. scilicet Beatitudo est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat, quod quidem est summum omnium bonorum, cunctaque intra se bona continens, cui si quid abforet, summum esse non posset: quoniam relinqueret extrinsecum, quod posset optari. Itē, quia sicut in processu rationis illud est principium, quod naturaliter primo cognoscitur: ita & in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium istud, quod naturaliter desideratur. Istud autem necesse est esse vnum, quia natura non tendit in multa, sed determinata est ad vnum. Principium autem in processu appetitus rationalis est ultimus finis, ut ostensum est per. quod ideo oportet istud, in quod tendit voluntas tanquam in ultimum finem, sit vnum. Item actiones voluntariæ speciem accipiunt a fine, ut patet S. Tho. 1. 2. q. 1. artic. 3. Illud autem, quod ponit finem, necesse est, quod det speciem omnibus, quæ sunt ad finem. Ideo sicut naturalia omnia ponuntur in genere secundum vnam rationem communem naturæ: ita omnia appetibilia voluntatis, in quantum appetibilia sunt vni generis. Ideo necesse est finem ultimum esse vnum, a quo accipiant vnitatem generis: maxime quia in quolibet genere est vnum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principij, ut dictum est præce. q. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad istum hominem. Ideo oportet, quod sicut omnium hominum est naturaliter vnus finis, ita istius hominis necessario erit vnus finis ultimus, & non poterit sibi constituere multas felicitates. Ad primum dicendum, quod illi constituerit quatuor in felicitatem, non quidem, quod poneret illa quasi quatuor felicitates, sed quia nullum eorum erat in se perfectum bonum, ex his quatuor faciebant resultare vnum bonum perfectum, quod ponebatur esse felicitatem. Ad secundum dicendum, quod multa bona esse possunt, quæ inter se nulla oppositionem habeant ex conditione sua, & tamen repugnant bono simpliciter perfecto, quod aliquid sit de perfectione, vel complemento, quod extra ipsum sit: quia ex hoc appareret ipsum non esse summum, nec perfectum, cum adhuc extra ipsum aliquid desiderari posset. Ad tertium dicendum, quod non perdit voluntas libertatem constituendo sibi ultimum finem, & tamen nunquam fuit potestas voluntatis, quod ipsa posset facere opposita simul esse. Et quia repugnat duo posset appeti ab aliquo, tanquam summa, & vltima bona, si voluntas semel aliquid, ut bonum summum sibi constituerit, non potest simul ferri in aliud tanquam in summum bonum, quia istud includit contradictionem. Ad quartum dicendum, quod duæ sunt felicitates, scilicet in vita actiua, & contemplatiua, ut ponunt aliqui, de cuius veritate infra videbitur. Et tamen dato, quod ambe essent vere felicitates, non poterant esse felicitates eiusdem hominis, sed diuersorum, quorum vnus summum bonum constituit in vita actiua, alius autem in contemplatiua. Quod tamen idem homo haberet istas duas tanquam felicitates, repugnat propter duo.

Primo, quia non potest aliquis simul habere duo summa bona, vel cogitare illa, ut summa bona, propter causam supradictam, cum includant contradictionem. Secundo etiam, quia si non accipiantur, ut duo summa bona, sed solum, ut bona, ipsa tamen vita actiua, & contemplatiua dissonant, ita

Primum arg. Secundum arg. Tertium argum. Quartum argum.

ita ut non possit aliquis simul, & perfecte habere vtramque: licet possit habere aliquos actus vtriusque. De his Sanctus Tho. pri. 2. q. 1. artic. 5.

An omnia, quæ homo desiderat, propter beatitudinem desideret. Quæst. XV.

QVAERETVR, an omnia, quæ homo desiderat, desideret propter beatitudinem. Aliqui dicunt, quod non: quia ea, quæ ordinantur in vltimum finem, sunt ex intentione, & serio facta: multa tamen sunt iocosa facta, & non vtilia ad aliquid: ideo non ordinantur ad beatitudinem. Item scientiæ speculatiue secundum Arist. 2. Meta. propter seipsas quaeruntur, non tamen potest dici, quod quælibet earum sit vltimus finis, vel beatitudo: ergo multa appetuntur, quæ non sunt propter beatitudinem. Itē quicunque ordinat aliquid ad aliquem finem, cogitat de illo fine, multa tamen facimus, in quibus nihil de beatitudine cogitamus, ergo non omnia desideratur propter beatitudinem.

Dicendum, quod omnia, quæ homo desiderat, propter beatitudinem desiderat: sola autem beatitudo per seipsam desideratur: quia finis vltimus est, & extra eam nihil est, quod optari possit, sic dicit Aug. 19. de Ciui. Dei, quod istud est finis boni nostri, propter quod amant cetera, & istud propter se ipsum. Istud autem est multipliciter. Primo, quia quicquid appetit homo, appetit sub ratione boni: quod idem si non appetitur, ut bonum perfectum, quod est vltimus finis, necesse est, quod appetatur, ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicuius rei ordinatur ad consummationem ipsius: cū natura non desideret imperfectum pro se, sed ut deducatur ad perfectionem. Sic patet in omnibus, quæ sunt a natura, & ab arte: quæ licet incipiant in imperfectione, ordinantur a natura, vel artifice ad complementum: omne tamen bonum respectu beatitudinis habet rationem incompleti, cū ipsa sola sit bonum istud, quo quis adepto, nihil est, quod ulterius desiderari queat ut Boetius ait de consol. lib. 3. profa 2. In ceteris autem bonis est incompletio, quia etiam si quis illa habeat, aliquid restat, quod desiderare posset, & semper desiderat quousque beatitudinem assequatur: ergo necesse est omnia appeti propter beatitudinem.

Secundo patet, quia idem erit de vltimo fine in appetibilibus, sicut de primo motore in mouētib, ut supra declaratum est præce. q. Et tamen in mouētib tota virtus motus est a primo motore, & inferiores causæ non mouent, nisi in quantum mouentur a primo motore, quo subtracto, cessat ois motus, ut probatum est: ergo in appetibilibus omne, quod mouet appetitum, habet virtutem mouendi ab ipso vltimo fine, quæ est felicitas, & non mouent ipsa, non mouebunt inferiora bona appetitum.

Tertio patet, quia si aliquid appeteretur, & non propter beatitudinem, appeteretur propter seipsam, & tunc necesse erat, quod istud haberet in se completam rationem boni, cū moueret propter seipsam, & tamen incompletum bonum non potest mouere, cum non habeat a se virtutem mouendi, sed ab alio. Ideo non potest propter se appeti, ita quod ibi sistatur, sed necesse est appeti propter alterum. Nullum tamen habet rationem completam boni, nisi beatitudo: ideo necesse est ipsam solam propter se desiderari, & alia propter ipsam. Simile patet de motoribus: quia ois motor est imperfectus præter primum, quia nullus eorum habet a se virtutem mouendi, sed a primo: id non potest aliquid eorum mouere, nisi primum moueat, quia aliis secundus motor iam haberet a seipso virtutem, & non penderet a primo: ergo bona imperfecta non possunt mouere appetitum, nisi in qua

tum cōcurrit cum eis virtus perfecti boni. Istud autem est, quod propter beatitudinem appetatur tanquam potentia ad illam, & hoc est, quod summum bonum de virtutem bonis incompletis ad mouendum appetitum. scilicet includatur in eis ratio summi boni, in quantum propter istud desiderantur: ideo non potest aliquid bonum desiderari, nisi propter felicitatem.

Quarto patet, quod si aliquid bonum, præter beatitudinem, posset propter seipsam amari, esset ibi principium mouendi appetitum, cum istud propter seipsam moueret, & non sub ratione alterius boni, & tunc daretur diuersa capita, & principia bonorum: quia quilibet istorum esset principium, cū non penderet ab aliquo altero. Et tunc oportebat, quod non esset vnum genus bonorum, vel appetibilem: cum in vnoquoque genere sit vnum primum, quod est mensura aliorum. Et tamen vnum est genus bonorum, & appetibilem: cum vnica sit positio appetitiua, quæ in omnia appetibilia potest, ergo non poterit dari nisi vnum primum in isto genere. Et tamen virtus boni est mouere appetitum. Solum ergo erit vnum bonum, quod propter seipsam mouere possit appetitum. Cetera autem non mouebunt, nisi propter istud, quia aliis non esset istud mensura aliorum, & tamen quandoque aliquid desideratur, illud mouet appetitum, ergo necesse est, quod non possit aliquid desiderari, nisi sub ratione beatitudinis. propter beatitudinem. Et istud vnum multum est efficax.

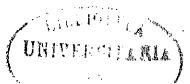
Ad primum dicendum, quod oēs actiones ordinantur in felicitatem, & etiam actus iocosi: non tamen ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed solum ad bonum ipsius ludentis, prout sunt ei delectabiles, vel requiæ præstantes. Et ipsa requies rursus desideratur tanquam felicitas, vel ad felicitatem pertinens. Cū autem dicitur, quod actus iocosi non sunt seriosi, nec viles, nec proficiunt: intelligendum est quantum ad exteriora bona, secus autem est de bono quodam interiori ludentis. Requies, vel delectatione, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod scientiæ speculatiue desiderantur propter felicitatem, cum dicitur, quod propter seipsas quaeruntur, est sensus, quod non quaeruntur propter aliquod bonum extrinsecum, sicut artes mechanicæ, quæ sunt propter res operatas. Speculatiue autem non sunt propter res operatas, quia actus earum est speculatiuus, & speculatiuus non transit in materiam exteriorem, cum sit actus immanens, & rursus ipsum speculatiuum quaeritur propter felicitatem, vel constituitur in eo felicitas.

Ad tertium dicendum, quod licet homo non cogitet de beatitudine, quando aliquid operatur, facit illud tamen propter beatitudinem. Nec est necesse cogitare semper de beatitudine, vel de vltimo fine, quando aliquid desideratur: quia virtus primæ intentionis, quæ fuit ad ipsam beatitudinem, manet in quolibet appetitu rerum: ac si realiter quantumlibet homo ordinaret in vltimum finem cogitando, licet de illo nihil cogitemus. Sicut ille, qui mouetur per viam, tendit ad aliquem terminum, & tamen non oportet, quod in qualibet parte viæ cogitet de ipso termino, ad quem vadit, sed satis est, quod quando incipit moueri, intendere ire in talem locum: postea autem in toto motu manet virtus illius intentionis in qua propter illam primam intentionem, quam habuit, mouet per totam viam: licet dum mouetur actualiter, nihil de illo cogitet: iste modus est in omnibus rebus, quæ fiunt ad aliquem finem: quia non oportet semper manere actualement cogitationem de illo fine.

Et hoc est etiam in omnibus sacramentis, quæ intentionem ministri requirunt: sicut in Eucharistia, & in Baptismo: quia non requiritur, quod qui conficit habeat actualement cogitationem de volendo conficere, sed sufficit, quod aliquando hoc voluerit. Ita in baptizant-

Rñdetur ad primum argum. Ad secundum arg. Ad tertium argum.



baptizando. Istud autem dico sufficere quantum ad effectum sacramenti: secus aut quantum ad excusationem ministrum: quia talis negligentia esse poterat. Non cogitando, vel aduertendo, quod eum reum constitueret peccati, de quo non est ad praesens. De his Thom. 1. 2. quest. 1. artic. 6.

Sed obijciunt adhuc quidam non oia appeti per beatitudinem: quia nullus delectationem per aliquid vult. Ethic. & ridiculum est per aliquid, quare vult delectari. 10. Ethic. delectatio tamen non est ipsa beatitudo, ut ostenditur in q. 24. & 23. ergo non omnia volumus per beatitudinem. Item illud, quod non est ad beatitudinem ordinabile, non potest propter beatitudinem desiderari, sed multi volunt aliqua, quae non sunt ordinabilia in beatitudinem, sed magis ab ea diuertunt homines: ergo non omnia appetimus per beatitudinem. Item, quod nulla species boni in se habet, non potest desiderari per beatitudinem, cum beatitudo sit maximum bonum, & ad illam non perueniatur nisi per bonum, quod est sui generis: sed quandoque desideratur aliquid, quod nulla speciem boni habet, ut ait Aug. secundo Confes. Furatus sum id, quod mihi abundabat, & multo melius: nec ea re volebam frui, quam furto appetebam: sed ipso furto, & peccato, & ita quaero, quid me in furto delectauerit, & tamen in furto, secundum rationem furti, non est aliqua species boni: ergo aliquid potest appeti, quod non sit ad beatitudinem. Item mors non videtur posse ordinari ad beatitudinem, nisi sub spe vitae futurae consequendae post mortem: cum beatitudo non possit esse, nisi uiuentis. Quidam tamen sponte a seipso, vel ab alijs occidi uoluerunt non habentes spem, vitae futurae: ergo aliquid volebatur, & non propter beatitudinem. Item voluntas iudicatur recta ex hoc, quod in rectum sine ordinatur: si ergo quicquid desideratur propter rectum finem, id beatitudinem desideratur: omnis voluntas bona, & recta erit, quod saluum est.

Ratio ad obiectio-nem.

Dicendum, quod omnia, quae appetimus, appetuntur per beatitudinem, per rationes supra positas maxime, quia Dionysius lib. de Diuinis nominibus ca. 11. dicit, quod omnia pacem desiderant, & quod propter eam agunt, quae cumque agunt: sed pax ordinatur in beatitudinem, ut ostenditur infra q. 30. ergo omnia appetuntur per beatitudinem. Ad primum dicendum, quod licet delectatio non sit ipsa beatitudo essentialiter, est tamen aliquid consequens per se ad beatitudinem, tanquam per se accidens eius, ut ostenditur in q. 24. id eodem appetitu appetit beatitudo, & delectationi rebus, quae beatificari possunt. Et hoc est verum de delectatione consequente beatitudinem. In delectationibus autem alijs, si fiat delectatio in sensu, dicendum, quod appetitus sensitivus per se appetit delectationem, & ipsam operationem appetit propter delectationem: licet natura ordinauit delectationes sensibiles propter operationes, & non e contrario, ut ostenditur infra q. 3. & 49. Et est ibi ista diuersitas: quia sensus, qui non potest habere beatitudinem, nec bonum simpliciter pertingere potest, peruenit ad delectationem tanquam ad summum bonum suum: ideo propter illam omnia appetit: licet non sit ipsa magis bona, quam operatio, ut patet ead. sq. Delectationes autem, quae sunt in operationibus partis rationalis desiderantur eodem desiderio, quo ipsae operationes, in quibus sunt: ideo si illae sunt beatitudo: appetitur propter se delectatio illarum, ut est aliquid non separatum a beatitudine. Si autem ordinantur operationes illae ad finem, ordinabuntur simul & delectationes ad finem. Unde potest pars intellectiua appetere delectationem propter alteram, scilicet,

ut sit maior facilitas in operando: sensus autem non potest desiderare delectationem propter alteram, quia est delectatio vltimum bonum eius.

Ad secundum dicendum, quod ordinari aliquid ad beatitudinem contingit dupliciter. Vno modo sicut id, quod quaeritur ea intentione, ut per hoc ad beatitudinem perueniatur, ut sicut aliquis vult operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereat hinc.

Alio modo appetitur aliquid per alterum: id est, quod ordinatur ad assequendum illud, sed ut per hoc habeat aliquam similitudinem eius, & tunc voluntas, vel desiderium huius rei ex hoc habetur, ut habeatur aliqua similitudo illius rei, quae principaliter desideratur: licet per hoc haberi possit. Sicut si quis habet desiderium magnum regnandi, & sciens non posse hoc habere vult usurpare, vel exercere quancumque potestatem potuerit super aliquos: non quasi ex hac potestate putans se posse ascendere ad regnum, quod desperat se posse habere ex casu, sed quia exercendo istam potestatem gerit aliqualem similitudinem potentiae regnatiuae. Et hoc modo qui peccata appetunt beatitudinem volunt: non quod putent se peruenturos ad beatitudinem per istos actus, in quantum sunt peccata: sed in quantum per hoc, quandam similitudinem beatitudinis habent: quia Deum quodammodo imitantur in excellentia, vel potestate: aut aliquo alio bono, quod se per peccata habere putant. Sic dicit Aug. 2. Confes. superbia celsitudinem imitatur, cum tamen sit vnus, super omnia excelsus. Ambrosio quidem nihil nisi honores quaerit, & gloriam: cum tamen sit Deus praeter ceteris honorandus. Et ita in ceteris peccatis inducit.

Ad tertium dicendum, quod in peccato potest homini apparere aliqua species, vel similitudo boni, sicut Aug. dicit de furto illo eod. lib. f. Desiderium libertatis, & ostensio cuiusdam similitudinis beatitudinis per hoc, quod est esse liberum. Nam lex astringit ad non furandum, & ut non esset subdita alicui, si gauderet plenissima libertate: sicut Deus nulli subiectus est: volebat furari, ne per hoc legi subditum se faceret, aut teneret, vel repararet. Unde dicit: Quid ergo illo furto, ego dilexi, & in quo Deum meum puerse, atque vitiose imitatus sum? E soluit dicens: Aut libuit facere contra legem, quia poterantur non potestatem, ut libertate captiuus imitaret: faciendo impune, quod non liceret tenebrosa omnipotentiae similitudine.

Ad quartum dicendum, quod illi, qui sine spe vitae futurae mortem volunt, beatitudinem volunt. Potest enim quis dupliciter se exponere morti, vel appetere illam sine spe futurae vitae. Vno modo propter operationem virtutis: sicut illi, qui mortem elegerunt sustinere, ut patriam saluarent: vel, ut in honesta vitarent, & hoc, scilicet eorum extirpationem pertinebat ad beatitudinem, non quidem consequendam post mortem, sed in ipso actu virtutis se beatitudinem assequi putabant: quia facere opus perfectum virtutis, sicut sustinere mortem pro patria, erat ab eis valde desideratum, in quo beatitudinem esse putabant. Alio modo propter tristitia miseriarum, quas sustinet quis viuendo, & hoc moriendo solum vitare posse putat. Et, quia miseria, & beatitudo sunt contraria, vitare miseriam est appetere beatitudinem, & sic, qui mortem appetit, beatitudinem quaerit.

Ad quintum dicendum, quod non est recta voluntas ex hoc solo, quod vult aliquid propter beatitudinem, vel finem. Duo enim ad voluntatis rectitudinem requiruntur. Vnum est, quod praesupponatur finis debitus. Aliud est, quod id, quod ordinatur ad finem, sit proportionatum ipsi fini. Quia autem omnia desideria ad beatitudinem

nem referantur, sub ratione eorum beatitudinis, tamen potest actus esse peruersus, vel voluntas vitioque modo. Primo modo si appetatur beatitudo ibi, ubi non est, sicut si quis eam in diuitijs, aut corporis voluptatibus quaerat. Secundo quia dato, quod quaeratur beatitudo ubi est, tamen appetatur aliquid, quod non est proportionatum ad beatitudinem, sicut, si quis vult furari, ut det eleemosynam, quia finis bonus est, & tamen actus non proportionatur ad finem, & sic non sequitur, quod omnis actus sit rectus, si omnia propter beatitudinem appetuntur.

An omnium hominum sit vna beatitudo, vel possint habere diuersas. Questio XVI.

Prima ratio.

Quaeretur, an omnium hominum sit vna beatitudo, vel possint habere diuersas. Dicunt aliqui, quod non est eadem, cum videamus quosdam in diuitijs, alios in voluptatibus, & alios in alijs bonis beatitudinem sibi constituere. Item si omnium hominum esset eadem felicitas, maxime videret, quod ista constitueret in bono incommutabili, quia istud est omnibus excellentius. Videmus tamen plurimos hominum auerri ab illo, scilicet, omnes peccantes: ergo non est eadem beatitudo omnium. Item secundum habitudinem ad felicitatem regulatur tota vita hominis: si igitur esset eadem beatitudo omnium, esset idem modus viuendi omnium: & tamen videmus diuersitatem inter homines: ergo non tendunt in eadem beatitudinem. Item beatitudo est terminus omnium actionum nostrarum: actiones autem sunt singularem: homines igitur, licet conueniant in natura speciei, cum differant in multis conditionibus individualibus, & actio sit indiuidua, & non naturae, poterit in diuersis hominibus esse diuersus finis, & diuersa beatitudo.

Secunda ratio.

Item non solum diuersorum hominum poterunt esse diuersae beatitudines, in quantum possunt velle diuersa bona, sed etiam, quod sit necessarium esse diuersas beatitudines, quia beatitudo est bonum humanae vitae. Et tamen non est idem bonum omnium hominibus, sicut non est idem bonum sano, & aegro iuueni, & seni sanguineo, & melancholico: ergo secundum differentias hominum erunt diuersae felicitates.

Quarta ratio.

Item non solum diuersorum hominum poterunt esse diuersae beatitudines, in quantum possunt velle diuersa bona, sed etiam, quod sit necessarium esse diuersas beatitudines, quia beatitudo est bonum humanae vitae. Et tamen non est idem bonum omnium hominibus, sicut non est idem bonum sano, & aegro iuueni, & seni sanguineo, & melancholico: ergo secundum differentias hominum erunt diuersae felicitates.

Quinta ratio.

Dicendum, quod omnium hominum est eadem felicitas, sicut dicit Aug. 14. de Ci. Dei, scilicet omnes homines conueniunt appetendo vltimum finem, qui est beatitudo. Considerandum tamen, quod de beatitudine possumus dupliciter loqui. Vno modo quod ad rationem eius, alio quod ad substantiam rei, in qua reperitur ratio beatitudinis. Est enim ratio beatitudinis esse bonum completum, & vltimum summum, quae oia ad idem pertinent: immo inter se conuertuntur. Nam si summum est, vltimum est, cum vltra summum bonum nullum bonum sit, nec optari possit, et si summum est, completum est. Nam si completum non esset, summum non esset, cum excellentius bonum esset istud, quod completum esset, substantia rei, in qua est felicitas est ipsum, in quo iudicamus istam esse completam rationem boni, siue sit istud, siue illud, quia hoc per accidens est. Quantum ad principium dicendum, quod omnium hominum est eadem felicitas, quia omnes appetunt sibi bonum summum, & perfectum, & non solum esse eadem beatitudinem, sed etiam impossibile, quod in hoc homines varietur, quod tunc posset aliquis desiderare bonum imperfectum sub ratione imperfecti: istud autem est naturam voluntatis, & includit contradictionem. De secundo dicendum, quod non omnes homines constituunt sibi eandem felicitatem, sed quidam in diuitijs, alij in alijs rebus, sicut dicit Boet. de consol. li. 3. prosa 2. f. Ois mortalium cura, quae multipliciter studio

rum labor exercet, diuerso quidam calle procedit, sed ad vnum tamen beatitudinis finem nititur peruenire: & istas diuersas res, in quibus beatitudinem sibi diuersi homines constituunt sub eadem ratione appetunt, scilicet sub ratione completi boni, quod est ratio beatitudinis, sed per errorem accidit ista varietas. Unde dicitur, quod non solum beatitudo est eadem, quantum ad rationem suam respectu omnium hominum, sed et quantum ad substantiam rei, in qua est, licet non omnes homines putent esse felicitatem in re illa, in qua est. Et patet hoc, quia felicitas est summum bonum humanae vitae. Non possunt tamen esse multa summa bona, ut supra probatum est. Ideo vel erit vnica beatitudo omnium hominum, vel nulla: quod autem diuersi homines diuersa appetant, per errorem ipsorum, quia quilibet putat summum bonum esse in eo, quod desiderat. Sic dicit Boet. 2. de consol. prosa 3. f. Ad verum bonum naturale ducit in tertio, & ab eodem multiplex error abducit, & per hoc quidam honores reputant maximum bonum, alij famam, alij diuitias, alij potentiam, ut ait Boet. eo. li. prosa 2. f. Est enim mentibus hominum veri boni inferta cupiditas naturaliter, sed ad falsa varius error abducit. Quorum quidem alij summum bonum esse nihilo indigerent credentes, ut diuitijs affluant, elaborant. Alij vero bonum, quod sit dignissimum veneratione iudicantes adeptis honoribus, reuerendi ciuibus suis esse nituntur. Sunt, qui summum bonum in summa potentia constituunt, hi vel regnare ipsi volunt, vel regnantibus adherere conantur. Et ita est de alijs varijs sententijs circa beatitudinem. Isti tamen licet variis sententiant de beatitudine, non constituuntur per hoc diuersae beatitudines, sed vnica est beatitudo, quia opinio nostra rerum conditionem variare non potest. Et tamen vnicum est summum bonum, ideo vnica est beatitudo: & qui illam adipiscuntur verum beati sunt: ceteros autem error confundit. Sic enim est in hominibus circa iudicium de delectabilibus. Nam omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam est maxime delectabilis dulcedo vini: alijs autem dulcedo mellis: alijs vero aliarum dulcedines. Et hoc modo quidam iudicant esse dulcedo, quod verum dulcedinem nullam habet. Illud tamen vocat simpliciter dulce, vel melius inter oia dulcia, & magis delectabile, in quo maxime delectantur illi, qui optimum gustum habent. Et sic istud bonum necesse est verum completissimum, quod appetit tanquam vltimum finem ille, qui habet appetitum optime dispositum, & est ibi verum humana felicitas. In alijs autem nihil est, nisi quidam error ex quadam leui similitudine. Ad primum dicendum, quod illud non probat, quod non sit eadem beatitudo omnium hominum, sed solum, quod non sit eadem res, in qua omnes constituent beatitudinem: nam siue diuitias, siue honores, siue alia appetant, in quolibet eorum putant esse donum completissimum, quod est ratio felicitatis. Res autem in qua est felicitas eadem est, licet in illa non conueniant omnes propter errorem. Nullus tamen tatus error esse potest, quod homines discordarent in ratione felicitatis, licet discordent in re.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui peccant auertendo se a bono incommutabili, in quo solo inuenitur verum ratio beatitudinis non auertunt ab eo, tanquam a beatitudine, sed potius putant beatitudinem esse in alijs rebus, & in illis quaerunt eam. Differt tamen, quia aliqui ipsorum diuertunt ab ipso bono incommutabili iudicantes non esse in eo beatitudinem, & credentes eam esse in delectationibus corporalibus, vel in alijs rebus. Et isti peccant ex electione, sicut intemperati, licet verum errant, & ille error est causa huius malae electionis. Alij diuertunt a bono incommutabili non ex electione, sed ex passione: nam in ipso iudicant esse veram felicitatem, & tamen ingruente passione offuscatur eorum iudicium.

Alph. Toft. super Matth.

Pars Secunda, B cium,

ciū, & nonragunt perfectē ex electione, sed magis ex quadam perturbatione, qua cessante semper manet eis iudicium, quod in bono incommutabili sit vera beatitudo. Et isti sunt, qui peccant per incontinentiam. Ad tertium dicendum, quod diuersi modi viuendi in hominibus non proueniunt ex hoc, quod putent diuersam esse rationem beatitudinis, sed quia diuersam putant esse substantiam rei, in qua est beatitudo, & quia aliter diuitiā acquiruntur, & aliter delectationes, & aliter fama, necesse est diuersos modos viuendi esse in eis, qui diuersas sibi constituerunt res, in quibus putatur esse summum bonū. Ad quartum dicendum, quod licet actiones sint singularium, quia singulare est suppositum: tamen principium agendi non est conditio indiuidui, sed ipsa natura. Et quia natura est eadem in omnibus hominibus, erit appetitus idē. Sicut diuersi sunt ignes particulares, omnes tamen calefaciunt, quia istius actionis est in eis principium natura, scilicet calor, qui consequitur formā ignis. Ita appetitus rationalis est idem in omnibus hominibus, & iste est principium passiuum ad desiderium felicitatis. scilicet quia mouetur ab ipso bono completo. Ideo necesse est, quod in omnibus hominibus sit eadem felicitas. Ad quintum dicendum, quod dispositiones diuersae hominum accidunt magis circa corporalia: nam in viribus animae non est in eis diuersitas, nisi in quantum ex corpore, anima consequitur quandam inclinationem, ut talis sit species, quale est corpus. Si autem beatitudo esset de quibuscuque bonis, necesse esset diuersas esse beatitudines hominum, quia non sunt eadem bona in sensu istius, & illi. Beatitudo tamen non est de quolibet bono, sed de ultimo: ideo non est illud secundum conditionem potentiā, ut contrahunt inclinationes quasdam ex corpore, quia iste non sunt respectu ultimi boni, cum operatio perfectissima hominis non sit secundum istas potentias, sed secundum illam, quae excellēior est. Ista autem est voluntas, non quidem prout consequitur inclinationem alicuius corporis, sed prout est appetitus naturae rationalis. Et istud est commune in omnibus hominibus. Ideo necesse est felicitatem dari vnam omnium: maximē, quia bonum maximum, & vltimum solum est beatitudo. Istud autem est vnicum: ideo licet isti videantur sic, & aliter aliter, non variatur beatitudo, sed manet eadem, licet bona secundum sensum sint diuersa in diuersis hominibus. Bonum tamen sensus non est vltimum, & completum: ideo felicitatem non variat. De his S. Th. prima secundae, q. 1. art. 7.

An finis vltimus, qui est beatitudo, conueniat ceteris rebus. *Questio XLVII.*

QV A E R E T V R, an finis vltimus, qui est beatitudo nostra conueniat ceteris rebus. Quidam dicunt, quod sic: quia finis, & principium in rebus sunt idē, scilicet, primum principium, & vltimus finis, sed primum principium hominum, scilicet Deus est principium omnium aliarum rerum: ergo finis erit idem hominibus, & alijs rebus. Item Dion. dicit in lib. de diu. nom. quod Deus conuertit ad se omnia, tanquam ad vltimum finem, sed Deus est beatitudo hominis, quia ipso solo fruendum est, ut ait Aug. tres sunt res, quibus fruimur, scilicet, pater, filius, & spiritus sanctus, tendent in illam. Item finis vltimus, siue beatitudo est obiectum voluntatis, & obiectum voluntatis est bonum vniuersaliter, cum voluntas sit potentia non alligata organo: & ideo cum non respondeat sibi bonum particulare secundum conditionem organi, erit necessarium ad bonum vniuersale, quod est bonum simpliciter, sed bonum vniuersale

est finis omnium: ergo omnia tendunt ad beatitudinem hominis. Dicendum, quod vltimus finis hominis est beatitudo, & ad beatitudinem nullum animal peruenit, nisi homo. Cum beatitudo sit summum bonum naturae ratione degentis, ut ait Boetius de consol. lib. 1. prosa quarta. Arist. quoque 1. Ethic. dicit, quod nemo dicit bonum esse foelicem. Sic etiam August. dicit in libro octoginta trium quaestionum, quod non cadit in aliqua animalia rationis expertia, ut beata sint. Considerandum tamen, quod beatitudo est finis hominis vltimus. Potest autem finis dupliciter accipi, scilicet, per substantiam ipsius finis, vel per acquisitionem, aut possessionem eius. Et sic Arist. 2. Phys. & 3. Meta. dicit esse duplicem finem, scilicet, cuius, & quo, cuius dicitur, quantum ad ipsam substantiam finis, id est, cuius rei, vel in qua re sit: finis quo dicitur quantum ad vsum, vel possessionem, id est, quomodo res se habeat ad ipsam substantiam finis. Sic dicimus in naturalibus, quod finis motus in rebus grauibus est locus infimus. Et potest intelligi, quod ipse locus infimus, quantum ad substantiam suam sit finis istius motus, vel quod possessio istius loci, scilicet manere in eo, vel quiescere ibi, sit finis motus. Et ille vocabitur finis quo: locus autem vocabitur finis cuius. Sic etiam dicimus, quod pecunia est finis auari, & res delectabilis secundum actum: & gustum finis imperari, scilicet, quod pecunia in seipsa, quae est quaedam res, sit finis auari, vel possessio, & vltimus sit finis eius, ira, quod res delectabilis sit finis imperari, vel vltus rei delectabilis. Si loquamur de fine hominis, quantum ad substantiam eius, dicendum, quod finis vltimus hominis conuenit omnibus alijs rebus, quia Deus, qui est finis hominum, est omnium aliarum rerum. Si loquamur de fine pro vso, vel possessione, aut acquisitione eius, non conuenit finis hominis vltimus alijs rebus, quia aliae res non consequuntur illum, sicut homo. Consequuntur quidem omnes res animate, vel inanimatae Deum, cum sit finis suus, & si non consequerentur illum, esset hoc ex errore intelligentiarum, cum opus naturae sit opus intelligentiae. Si ergo omnia in se homines deficerent a fine suo, intelligentiae mouentes omnes res naturales errarent, & maximo quidem errore, quia non potest esse maior error, quam quod res deficiat a suo fine vltimo, qui est totum bonum eius. Nulla ergo res potest deficere a suo fine, nisi homo, qui per libertatem agit, & est angelus: & tamen ceterae res habent Deum pro fine: ergo consequuntur Deum. Modus tamen consequendi earum non est idem, quia, cum ratio vltimi finis sit ratio completi, & summi boni, intantum aliqua res consequitur de fine suo vltimo, quantum de perfectione potest suscipere. Et quia res habent diuersos gradus substantiales essendi, non possunt omnes participare Deum secundum eandem perfectionem, sed quaedam solum in essendo: quaedam uero in essendo, & in viuendo, & sic de alijs gradibus participationum. Hoc tamen commune est, quod quaelibet res consequitur vltimum finem, vel participat illum secundum id, quod in illa perfectissimum est, quia per hoc magis assimilatur vltimo fini, qui habet rationem completi boni. In homine autem perfectissimum, quod habet, est intellectus, & voluntas: ideo consequitur homo Deum per actum intelligendi, & amandi. Nulla autem res inferior homine potest intelligere, & amare: ideo nulla potest consequi, vel possidere Deum sicut homo. Et sic non est idem finis hominis, vel aliarum rerum, prout finis dicit acquisitionem, vel vsum, vel possessionem finis. Est tamen idem finis homini, & alijs rebus, quantum ad substantiam finis, quia Deus est finis omnium, cum necessarium, omnia debeant tendere

re in ipsum, tanquam in primum bonum, quod est primum in genere bonorum, & consequenter est mensura omnium illius generis, id est, omnium bonorum. Si autem daretur aliud bonum, in quod aliqua res vltimate tenderet, essent multae mensurae in genere bonorum. Et istud est impossibile, cum omnia bona sint in vno genere bonorum, & in vno genere est dari vnicum primum, & vnicam mensuram. Et licet res vltimate consequantur aliquas perfectiones, quae sunt citra Deum, non dicuntur illae perfectiones simpliciter finis vltimus ipsarum rerum, sed modi participandi ipso vltimo fine. Sicut in homine finis est ipse Deus, & tamen perfectio, vel modus, quo homo Deum participat est beata visio. Non tamen vocatur simpliciter illa visio finis hominis: sed ipse Deus, quod participamus per visionem. Et ita, cum singulae res tam animatae, quam inanimatae participant Deum secundum diuersas perfectiones eis possibiles, secundum suas species, erit Deus finis simpliciter ipsarum rerum, & non perfectiones, quas vltimo consequuntur ipsae res. Quia illae non sunt finis, sed modus participandi ipsum finem. De beatitudine autem dicendum, quod nulla res inferior homine participat beatitudinem: quia beatitudo non dicit finem quantum ad substantiam suam, sed modum participationis in ipso fine. Et quia modus participandi in homine, ipse Deo est per intellectum, & voluntatem, beatitudo consistit in actu intellectus, & voluntatis. In hoc autem nullum animal communicat praeter hominem, nullum ergo animal praeter hominem beatum est. Licet ergo distinguatur post de fine vltimo, a ceteris res conueniant cum homine in vltimo fine: de beatitudine tamen distinguuntur non potest: quia soli homini inter animalia competit, cum dicat modum specialem participandi vltimum finem. Ad primum dicendum, quod primum principium, & vltimus finis sunt eadem in homine, & in ceteris rebus, quantum ad substantiam principii, & finis, sed non quantum ad modum consequendi finem. Ad secundum dicendum, quod Deus conuertit ad se omnia, tanquam ad vltimum finem, & tamen in illa conuersione concedit eis diuersas participationes sui, secundum gradus naturarum suarum. Ad tertium dicendum, quod finis hominis est bonum simpliciter & istud idem est finis omnium rerum, & tamen non eodem modo perueniunt ad illum finem, nec illum participiant eodem modo, sed variē, ut dictum est. De his sanctus Th. 1. 2. q. 1. art. 8.

An beatitudo hominis possit esse in rebus exterioribus. *Questio XLVIII.*

QV A E R E T V R, an beatitudo ista hominis possit esse in rebus exterioribus, sicut in bonis fortunae, vel in rebus corporalibus. Et quoniam inf. agitur de singulari ipsorum bonorum, an in eis felicitas esse possit, solum tangitur hic in rationes generales competentes omnibus bonis exterioribus. Aliqui dicunt, quod circa exteriora bona sit beatitudo, quia id, quod a pluribus est impossibile est esse falsum totaliter, ut ait Commentator 4. de Anima. Arist. quoque 7. Ethic. dicit, quod opinio non perditur, quam multi populi firmant. non est falsa opinio: quia hoc esse perire in illa, si quod falsa, & inutilis sit. Maxima tamen hominum multitudo ad bona exteriora inclinatur, & illa tanquam finem vltimum querit: ergo in illis est beatitudo. Item secundum Philosophum 3. Phil. felicitas, & fortuna videntur esse circa idē: bona tamen fortunae sunt exteriora bona, ergo in bonis exterioribus erit beatitudo. Dicendum, quod non potest esse beatitudo in bono

nis exterioribus, quia beatitudo est maximum bonum, & nisi exteriora bona non sunt maxima, ergo non est in eis beatitudo, patet quia maiora sunt bona animae: quia bona exteriora pertinent ad conditionem corporis, & ad vsum eius: sed anima est excellēior corpore, cum sit forma, & actus eius, ergo bona animae necessario erunt maiora bonis corporis, non ergo erit beatitudo in bonis exterioribus. Item maius bonum est, quod auferri non potest, quam quod auferri potest, bona tamen exteriora auferri possunt, ergo non est in eis beatitudo. Item beatitudo est proprium hominis, cum in hoc non communicet cum eo aliquod animal, nec aliqua inferior res. Ethic. bona tamen exteriora sunt communia homini, & animalibus, ideo non est in eis beatitudo. Item beatitudo est bonum manens cum homine, bona tamen exteriora non manent semper cum homine: quia saltē post mortem non manent. Et sic necesse esset omnes homines post mortem miseris esse, cum per mortē beatitudine priuentur. Item patet, quod cum beatitudo ab omnibus hominibus naturaliter desideretur, erit humanae vitae finis. Finis autem cuiuslibet rei, est sua propria operatio, vel per operationem propriam ad sermonem venit. Cum autem forma propria rei sit in qualibet re operationis propriae principium, forma autem propria hominis, in quantum homo, sit anima rationalis, oportet quod, vel in ipsis actibus animae rationalis, beatitudo consistat, vel in illis, ad quae homo per actus animae rationalis comparatur, vel pertinet, haec autem sunt bona animae: ideo necesse est poni beatitudinem in bonis animae, & non in exterioribus. Quod autem aliqui de Philosophis beatitudinem in exterioribus bonis posuerunt, hoc errat: quia seipos quid essent ignorabant. Nam non cognoscebant se, secundum istud, quod in eis melius est, & esse eorum formaliter complet: sed aduerterunt id, quod de eis exterius apparet. Et secundum hoc beatitudinem suam in rebus exterioribus posuerunt. Ad primum dicendum, quod opinio multorum hominum, licet communiter habeat aliquid de veritate, non tamen necesse est illam esse semper veram. Qui tamen ponebant beatitudinem in rebus exterioribus, licet verē fallerentur, non tamen omnino fallēbatur, quia ipsi nulla bona maiora esse putabant, ideo ista sequebantur, sicut dicit Arist. 7. Ethic. c. 16 de delectationibus, scilicet, quod delectationes corporis non sunt per se bonae, & desiderabiles, sed propter has solas cognitas, esse has solas existimabant, scilicet, esse delectationes, & has solas desiderant. Ad secundum dicendum, quod felicitatem, & fortunam esse eorundem, vel in eis eodem potest dupliciter intelligi. Vno modo, quod sit eorundem, scilicet subiectorum. Alio modo, quod sint eorundem, scilicet obiectorum. Primo modo verum est, quod fortuna, & felicitas solum sunt in rebus rationabilibus: quia pecora non dicuntur beata, nec etiam habere fortunam, vel infortunium. Secundo modo falsum est, & impossibile, quod sint eorundem: quia fortuna est circa illas res, quae propter alterum aguntur, & desiderantur. Et est in illis, quae praeter intentionem accidunt. Beatitudo autem est bonum maximum, quod propter seipsum desideratur, & omnia propter istud, & ab omnibus intenditur, nec ordinatur ad aliquid aliud. Ideo si ista exteriora sunt bona fortunae, non poterit in eis esse beatitudo, cum ex hoc sit aliquid minus, quam beatitudo. Vocantur autem ista exteriora bona fortunae, quia circa illa maximē versat fortuna, id est, mutabilitas praeter intentionem nostram, & sine causa apparenti.

Part. Secunda. B 2. Quod

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quintum.

Ad primum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad primum.

Ad secundum.

Primum.

Secundum.

Quod non fit circa bona animæ, vt sunt virtutes, & scientiæ, nec etiam circa naturalia bona corporis. Non ergo potest esse beatitudo in bonis exteriorib; De his Sanct. Tho. 4. Sen. dist. 49. q. 1. art. 1.

An beatitudo fit in diuitijs. Quæstio XIX.

Primum arg.

QVAERE TVR, nunc specialiter de ipsis bonis exterioribus, an sit in eis beatitudo, & primo de diuitijs. Dicunt quidam esse in eis beatitudinem, nam, cum beatitudo sit vltimus finis erit maxime in illo, quod humano appetitui dominatur. Nam beatitudo dominatur affectui nostro, quia beatitudinem non desideramus ex electione, sed per modum naturæ, cum electio solum sit de eis, quæ sunt ad finem. Istud autem est, quia beatitudo est tantum bonum, quod replet totaliter appetitum. Ideo respectu illius voluntas nostra non habet libertatem ad volendum, vel nolendum, sed subicit se ei totaliter, tanquam bono suo, & perfectioni. Sic enim de gulosis, qui beatitudinem suam in delectationibus ventris posuerunt, dicitur: quorum Deus venter est, ad Phil. 3. id est, totaliter dominatur eis, sicut Deus. Nihil tam est, quod ita dominetur generaliter appetitui humano, sicut diuitiæ, quia Ecclesiast. 10. dicitur, quod pecuniæ omnia obediunt: ergo in diuitijs erit beatitudo. Item, vt ait Boetius de consol. lib. 3. profa 2. Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed nullum bonum est, in quo tot bona aggregentur, sicut in diuitijs, quia qui possidet diuitias, omnia bona possidere videtur, quia vt dicitur 5. Ethic. pecunia, vel nummus inuentus est, sicut fideiussor habendi pro eo quidquid homo voluerit: ergo in diuitijs erit beatitudo. Item desiderium beatitudinis, cum antequam deficiat, videtur esse infinitum. Hoc autem diuitijs competit magis, quam alijs bonis. Nam dicitur Ecclesiast. 5. Auarus non impletur pecunia: ergo beatitudo erit in diuitijs.

Secundum arg.

Dicendum, quod non potest esse beatitudo in diuitijs. Pro quo sciendum, quod duplices sunt diuitiæ, scilicet, naturales, & artificiales, vt ait Aristot. 1. Polit. Naturales sunt illæ, quibus dicitur, & immediatè subuenitur humanis defectibus, sicut cibus, & potus, & vestimenta, & domus, & vehicula, sicut dicit Ecclesiast. 29. Initium vitæ hominis panis, & aqua, & vestimentum, & domus protegens turpitudinem. Diuitiæ artificiales sunt, quibus non potest dicitur, & immediatè succurri humanis defectibus, sicut sunt denarii, quia non assumit illos homo ad aliquem vsum immediatum corporis sui, sed ars inuenit eos, propter facultatem commutationis, vt sint quasi mensura quædam rerum venalium. Manifestum est autem, quod in diuitijs naturalibus non potest esse beatitudo hominis, quia illæ appetuntur propter alterum, scilicet, ad sustentandam naturam hominis, ideo non possunt esse finis vltimus hominis, sed magis ordinantur ad hominem, sicut ad finem, & propter ipsum factæ sunt. Vnde in ordine naturæ omnia huiusmodi sunt infra hominem, & propter hominem facta. Sicut dicitur, Psal. 8. Omnia subiecisti sub pedibus eius. Et intelligitur de diuitijs naturalibus, quia dicitur ibi: oues, & boues, & vniuersa pecora campi. Istæ autem sunt naturales diuitiæ, quia sunt ad succurrendum multis defectibus nostris, vt in cibo, & vestibus, & calciamentis, & vehiculis, & terræ laboribus, & huiusmodi: Diuitiæ autem artificiales multo minus pertinent ad felicitatem, quia non queruntur nisi propter naturales. Nam pecuniæ non sunt, nisi in quantum pro eis dantur nobis res venales: res autem, quæ venduntur sunt ipsæ diuitiæ naturales, quæ proficiunt

Tertium arg.

immediatè ad succurrendum necessitatibus nostris. Ideo in istis impossibile erit consistere beatitudinè, quæ propter se appetitur. Ite autem, qui dicitur esse, est vltus pecuniarum, licet aliqui transierant eas ad alium vsum, scilicet, quia gaudent in earum possessione in quantum eis pulchræ videntur: Istud tamen vitium est, & propriè pertinet ad auaros, qui non possident pecuniam ad finem, propter quem inuenta est, sicut vt sit mediū commutationis, 5. Ethic. sed possident ad conseruandum, & quodammodo colendum ipsam pecuniā: nam venerantur eam auari. Ideo dicit Apostolus ad Eph. 5. quod auaritia est idolorum seruitus. Et tamen secundum vsum suum pecunia ad alterum ordinat. Et sic non potest esse in ea felicitas. Item istud, in cuius consecutione est summum bonum hominis, est oportet esse melius homine, cum homo perficiat per istud: diuitiæ tamen non sunt meliores homine, sed è contrario: ergo non est in eis beatitudo. Item summum bonum hominis fortunæ non subiacet, quia tunc non esset proprium bonum hominis, cum ei eripit possidet: diuitiæ tamen maximè ad fortunam pertinent, quia in eis magnum locum habet fortuna: ergo non est in eis beatitudo. Item beatitudo non potest esse, nisi in homine bono, cum ipsa sit summum bonum: diuitiæ tamen pessimè etiam ad abundantiam eueniunt: ergo non est in eis beatitudo. Item diuitiæ desiderantur, vt conferant sufficientiā, ipsæ tamen magis inopiam conferunt, quia, qui multa possidet, magna familia indiget ad conseruandum ea, quæ possidet. Item beatitudo beatum efficit hominem, per hoc, quod in eo est: diuitiæ tamen non reddunt hominè bonum per hoc, quod possidentur, sed in quantum distribuantur, quia effundendo melius lucent, quæ coaceruando, cum largitas homines claros faciat, & auaritia odiosos. Non ergo erit in pecunijs beatitudo. Multas autem similes rationes inducit Boet. de consol. lib. 2. profa 5. & libro 3. profa 3. ostendens de omnibus generibus diuitiarum, scilicet, de pecunijs, de vestibus, de lapidibus pretiosis, de magna familia, & de possessione agrorum, quod in nullo eorum sit felicitas. De his etiam Sanctus Thom. prima secunde, q. 2. ar. 1. & in summa contra Gentiles, lib. 3. cap. 38.

Ad primum arg.

Ad secundum arg.

Sed

Sed obijcietur, quod etiam in naturalibus diuitijs sit appetitus infinitus, quia desiderat homo panem, vinum, oleum, & pecora ad infinitam quantitatem. Dicendum, quod ista possunt desiderari dupliciter: vno modo in quantum sunt ad succurrendum defectibus nostris in cibo, & potu, & veste, alio modo in quantum valorem quandam continent, quo possunt vti ad commutationem. Primo modo non potest esse appetitus istarum diuitiarum infinitus cum defectus, pro quibus desiderant, scilicet, in cibo, & potu, & veste, non sint infiniti. Accipiendo secundo modo potest crescere desiderium istarum rerum in infinitum, quia iam non sunt diuitiæ naturales, sed artificiales, in quantum non desiderantur, vt sunt ad succurrendum defectibus nostris, sed, vt continent quandam valorem, per quem possunt commutari pro pecunia, vel pro qualibet alia re. Et tunc idem iudicium est de istis, & de denarijs. Et tamen quando istæ manent in genere diuitiarum naturalium, non potest crescere appetitus earum in infinitum. Aliter etiam potest dici, quod licet desiderium summi boni, & diuitiarum sit infinitum, non est eodem modo infinitum, quia summum bonum desideratur in infinitum, eo quod, quanto magis aliquis istud possidet, vel ei adhæret, tanto ipsum magis amat, sic dicitur Ecclesiast. 24. Qui edunt me, adhuc esurient, & intelligitur de estu fructuum summi boni, quo quanto magis fruemur, tanto ardentius desiderabimus. Diuitiæ autem, & quæcunque bona corporalia è contrario se habent, quia quanto magis hñr, tanto magis contemnantur, & concupiscuntur alia, quæ non habentur, sic dicitur Io. 4. Qui bibit ex hac aqua sitiet iterum. Et significabatur per aquam illam rerum corporalium vsum, & possessio, quia qui possidet illa adhuc sitit, scilicet, alia concupiscendo. Ratio differentia est, quia bonum cognoscitur verè, cum habet, & non antequam possideatur. Cui ergo aliquis nondum possederit corporalia bona, putat illa esse magna bona, quia nondum expertus est defectus illorum: cum autem possederit, inuenit incommoda, & angustias, quæ consequuntur ad possessionem ipsorum: & quod non confertur per ea bonum, quod promittit, videbatur: & sic appetitus incipit illa fastidire, quasi non inueniat in eis ratio boni. Et quia appetitus non potest manere, quin aliquod concupiscat, quia per id, quod concupiscit sperat perfici tãquam per bonum suum: ideo incipit concupiscere alia corporalia, vel exteriora bona, quorum incommoda nondum expertus est vsum, & possessore ipsarum, & cum illa expertus fuerit, iterum fastidit, quousque omnia bona exteriora fastidiat, & velit mutare naturam nihil inueniens, quod appetitui repleat, sicut ponit exemplum Boet. in lib. de Scholastica disciplina de filio incõstantiæ, qui omnia genera vite humanæ, & omnes delectationum modos expertus est, & cum in nullo requiem inueniret, tandem omnia fastidiens desiderauit, natura mutata, in asinum conuertit. In summo bono è contrario est, quia istud est verum bonum, habens in se totius boni plenitudinè, & non potest cognosci, nisi possideatur, sic èt erat de bonis exterioribus. Ideo fit, vt illi, qui summum bonum nondum possederint, vel ei non appropinquant istud remissè desideret. Cum verò quis istud inciperit possidere cognoscit bonitatem illius, & quanto magis possederit, tanto magis istud cognoscet. Ideo necesse est, vt tanto ardentius desideretur, quanto magis fuerit possessum.

An in honore consistat beatitudo. Quæstio XX.

QVAERE TVR, an in honore possit consistere humana beatitudo. Aliqui dñt, quod sic, quia beatitudo est virtutis præmium, vt dicitur 1. Ethic. Alph. Toft. super Matth.

& tamen honor est, quod maximè videtur esse virtutis præmium, vt dicitur in eodem 1. Ethic. cap. 4. ergo in honore erit beatitudo. Item istud, quod conuenit Deo, & hominibus, excellentissimis vñ esse beatitudo, cum nemo Deum beatum esse neget, & viros excellentissimos beatiores esse iudicamus, quod minus excellentes: istis tamen honor competit, quia, vt dicit Aristot. Deos, & felices honoramus, & non laudamus. Etiam Apostolus dicit 1. ad Ethic. 1. Soli Deo honor, & gloria: ergo erit in honore beatitudo. Item in illo videtur esse beatitudo, quod maximè ab hominibus desideratur, cum ipsa beatitudo sit maximè desiderabilis, quia est bonum completum. Honor tamen maximè videtur desiderari ab omnibus hominibus, quia videmus, quod homines patiuntur iacturam in diuitijs, & in omnibus alijs rebus, & etiam in bonis corporis, vt non incurran detrimentum honoris: ergo in honore erit beatitudo.

Dicendum, quod non est possibile beatitudinem in honore consistere, quia honor exhibetur alicui pro eius excellentiâ, & ita est signum, vel testimonium illius excellentiæ, quæ est in honorato: excellentia autem hominis maximè attenditur secundum maximum bonum hominis, cum non dicatur aliquis excellens pro parua, sed propter magna. Maximum tamen bonum est beatitudo: ideo pro beatitudine maximè dabitur homini honor. Et ita non est possibile beatitudinè esse honorem, vel in honore, cum honor sit in testimonium beatitudinis, vel etiã virtutis, quæ est minus bonum, quod beatitudo. Item beatitudo est proprium bonum hominis, cum non dicatur alijs beatus per id, quod in alio est, sed per id, quod est in ipso, sicut non vocatur aliquis albus per albedinem, quod est in alio, sed propter eam, quæ est in ipso. Honor tamen non est in honorato, sed in honorante, vt patet 1. Ethic. ergo non est in honore beatitudo. Item istud, quod est desiderabile pro alterum, non potest esse beatitudo, cum beatitudo pro seipsam desideretur, & omnia propter ipsam. Honor tamen est pro alterum, quia quicumque honoratur propter aliquod bonum, quod in eo esse putat, honoratur, cum sit honor exhibitio reuerentiæ in testimonium virtutis, 1. Ethic. Et pro hoc homines desiderant magis honorari à magnis, & sapientibus, quod ab insipientibus, & vulgaribus in quantum testimonium, quod exhibetur per honorem, ab illis impensum firmitus est, vt patet 8. Ethic. Non ergo erit beatitudo in honore. Item homines perueniunt ad beatitudinem per virtutem: operationes autem virtutum sunt voluntariæ, quia alias non essent laudabiles, 3. Ethic. Oportet igitur beatitudinem esse aliquod bonum, ad quod homo per actus voluntatis perueniat: assequi tamen honorem non est in potestate hominis, sed in potestate honorantium: ergo non est beatitudo in honore. Item melius est esse dignum honore, quam honorari, quia nemo potest esse dignus honore, nisi bonus: honorari tamen potest etiam malus: ergo potius deberet esse beatitudo in esse dignum honore, quam in honorari, cum ipsa sit bonum summum. Item in bonis veris, quando quis habet illa, est dignus illis, eo quod illa habent quandam naturalem reuerentiam, quam transfundunt in eos, quibus aduenerint, sicut nemo est sapiens, qui sapientia dignus non sit, & sic de alijs. Aliquis tamen est honoratus, qui honore dignus non est, ergo non est honor aliquod bonum, & consequenter non est ibi beatitudo. Item maximum bonum in malo esse non potest, cum ista omnino opponatur, beatitudo autem est summum bonum: ergo non poterit esse in malis, honor tamen sæpe est in malis: ergo non est bonum aliquod, nec felicitas. Item istud, quod potest

Pars Secunda. B 3 per

per errorem aduenire, non est verum bonum: & ta-
men honor potest alicui per errorem exhiberi, quia pu-
tas esse bonus, & non est: vel putatur esse aliqua potest
tia: & non est illa: ergo non est honor boni hominis. Item
si honor esset verum bonum, o tempore esset bonum:
sicut albedo quoadiu est semper est albedo: aliquid tamen
est, quod nunc reputatur ad honorem: & alio tempore reputa-
tur ad dedecus: ergo non est honor verum bonum, sed
solum in opinione consistit. Item istud, quod naturali-
ter, & vere bonum est, ubique bonum est: sicut igni na-
turale est ardere, ideo ardet hic, & in Persis. Sic di-
citur ibi de iusto naturali, quod iustum naturale est
vbiq; iustum, eo quod istud est simpliciter iustum: ipsum ve-
ro legale iustum, quia solum pendet ex opinione, non
est vbiq; iustum. Ita autem est in honore: quia apud qua-
dam gentes reputatur aliquid ad honorem, quod apud
alias dedecus creditur. Non ergo est honor aliquid
verum bonum, sed solum ex opinione. Beatitudo autem
non est bonum ex opinione, sed verum, ideo non est
in honore. Similes ratione alias ponit Boetius de con-
sol. lib. 2. prosa 6. & li. 3. Prosa 4. De his etiam Sanctus
Thom. 1. 2. q. 2. artic. 2. & in summa contra Gentiles li.
3. c. 26. Ad primum dicendum, quod sicut Philosophus
dicit 1. Ethic. honor non est premium virtutis, pro quod
virtuosi operentur, sed est premium, quod accipiunt
ab hominibus, vel ut melius dicatur, accipiunt istud
loco premium: non quidem ipsi, sed alij homines im-
pendunt eis honorem, tanquam premium. Non qui-
dem, quod putent honorem sufficere in premium vir-
tutis, sed quia nihil melius habent, quod dare possint:
sicut dicitur 3. Ethic. de bonis rectoribus politiciarum, quod
datur eis honor, & gloria in premium: quia nihil melius
habent politiciarum, quod dare possent. Ipsi tamen virtuosi
non desiderant, nec querunt honorem, tanquam
premium virtutis, sed beatitudinem, quae est proprie
premium, & sufficiens pro virtute. Si autem honorem pro
virtute quererent, non essent iam virtuosus verum, sed
magis ambiciosi. Ad secundum dicendum, quod hon-
or debetur excellentibus, non quidem tanquam premium
bonae operationis suae, sed in testimonium excellen-
tiae ipsorum. Et sic honor non facit hominem excellen-
tem, sed est testimonium excellentiae: sicut testis, qui
deponit de crimine alicuius, vel de actu bono non facit
ipsum hominem sceleratum, vel laudabilem: sed
ostendit eum talem esse. Magis ergo erit beatitudo
in bonis, per quae aliquis est excellens, quam in honore, quod
solum est testimonium illius excellentiae, & est testi-
monium ab extra. Ad tertium dicendum, quod homi-
nes non inclinatur cogitare ad desiderandum hono-
rem pro bonum, quod sit in ipso honore, sed ex quo-
dam naturali desiderio beatitudinis, quae consequitur
honor. Et sic homines desiderant honorem, ut per
hoc reputare se possint felices, non quidem per ho-
norem exhibitum, sed per beatitudinem, quam pu-
rent se habere, ut ostenditur ex testimonio honorandi
eos. Et ob hoc maxime desiderant homines ho-
norari a sapientibus, quia per hoc firmiter possunt
de se putare, quod beati, vel excellentes sint.

An beatitudo hominis consistat in fama, vel gloria hominis.
Questio XXI.

Primum arg.

Quaeritur, an beatitudo hominis consistat in gloria, siue fama hominis. Dicunt quidam, quod sic. Nam in illo consistit vera beatitudo, quod sanctus redditur pro laboribus, quos pro Christo tolerauerunt. Istud autem est gloria, ut patet ad Rom. 8. f. Non sunt condignae passionibus huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis: ergo in gloria consistit beatitudo. Item, ut ait Dionysius lib. de

Secundum arg.

diuinis nominibus, cap. 4. bonum est sui ipsius diffusi-
uum: Illud ergo erit maximum bonum, cui maxi-
me competit se diffundere: per gloriam autem maxi-
me se diffundit bonum alicuius, cum perueniat ad
notitiam aliorum: ergo beatitudo consistit in gloria.
Item beatitudo est firmissimum omnium bonorum,
quoniam id, quod auferri potest, ad beatitudinem
non pertinet: gloria autem est bonum valde stabile,
cum per gloriam, & famam homo quodammodo
recipit quandam immortalitatem, & aeternitatem
essendi, ut ait Boetius de consol. lib. 2. prosa 7. f. Vos ve-
ro immortalitatem pro pagare videmini, cum futuri fama
tuis cogitatis in fama: ergo, & gloria erit beatitudo.

Tertium argum.

Dicendum, quod impossibile est nostram beatitudinem
consistere in fama, vel gloria humana. Pro quo sciendum,
quod fama, & gloria ad idem pertinent, quia ambae
significant quandam nominis dilatationem. Ad dit
tamen gloria ad famam, quia est gloria tanquam spe-
cies fame. Nam fama solum dicit dilatationem nomi-
nis alicuius in bonum, & nihil ultra addit: gloria ve-
ro dicit praedictam dilatationem nominis cum qua-
dam celebritate, vel laude exhibitam nomini non ab
eis, ad quos nomen nostrum peruenit. Addit etiam qua-
dam frequentiam, scilicet quoniam nomen alicuius non solum
peruenit ad multos, sed et per ora eorum saepe frequen-
tatur: ut sic maior claritas nominis acquiritur: & sic
gloria vocatur interdum nominis claritas, vel cele-
britas. Sic patet per Tullium dicentem, quod gloria est
frequens de aliquo fama cum laude. Ambrosius au-
tem dicit, quod gloria est clara notitia de aliquo cum lau-
de. Dicendum autem, quod in neutro istorum est beati-
tudo: quia res cognitae aliter comparantur ad cog-
nitionem humanam, & aliter ad cognitionem diui-
nam. Cognitio humana causatur a rebus cognitis, di-
uina autem cognitio non causatur a rebus cognitis, sed est
causa rerum, ut sint: sicut cognitio artificis de domo,
non causatur ab ipsa domo iam existente, sed potius pro
cognitionem suam de rebus non erit tanta a re-
bus, sed pro illa res esse ceperunt. Unde perfectio humani
boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia huma-
na, sed magis notitia humana de beatitudine alicuius
procedit quodammodo, vel causatur ab ipsa humana bea-
titudine inchoata, vel iam perfecta. Ideo in fama, vel
gloria, quae homo habet ab hominibus, non potest consistere
beatitudo, cum potius gloria, vel fama a beatitudine
nostra dependeat. Bonum autem hominis dependet a diuina cog-
nitione, tanquam ex causa. Et sic ex cognitione Dei, &
gloria. scilicet clara cognitione ipsius. in ipso est, depen-
det beatitudo nostra, sicut ex sua causa. si quis si Deus
cognoscit nos, ut bonos, & beatos, pro illam cognitionem
efficiuntur beati. Nam, quia tales nos cognoscere voluit,
oportet quod tales efficiamur. scilicet quia Deus habuit
ideam de re taliter, vel taliter, necesse est rem talem
prodire in esse, qualis est sua forma exemplaris, quae
in Deo est. Sic dicitur in Psal. 90. f. Eripiam eum, & glo-
rificabo eum, longitudine dierum replebo eum, &
ostendam illi salutarem meum. Considerandum autem aliud,
quod humana cognitio saepe fallitur: & praecipue in sin-
gularibus contingentibus, cuiusmodi sunt actus hu-
mani: ideo frequenter gloria, quae ab hominibus da-
tur, fallax est: quia non refert vera gloria autem, quae est
a Deo, sepe vera est: quia diuina cognitio falli non potest.
Iste quod a Deo laudatur, vel glorificatur, vere gloriosus est, si-
cut dicitur 2. Corint. x. f. Qui gloriam in Domino glorietur. in non
accipiat gloriam ab hominibus, sed a Deo. Et sequi-
tur. Non enim quis seipsum commendat, ille probatus est,
sed

sed quem Deus commendat, id est, qui laudatur a Deo. A
Item homines volunt per gloriam, & famam inno-
tescere alijs cum laude quadam, & claritate, ut ab eis,
quibus innotescunt, honorentur. Nam gloria pro-
pter honorem quaeritur, sed honor non est summum
bonum: ergo multo minus gloria, vel fama poterit
esse beatitudo. Item illa bona dicuntur esse laudabi-
lia, per quae homo ordinatur ad beatitudinem. Ipsa
autem beatitudo non est laudabilis, sed honorabilis,
ut patet 1. Ethic. Non est ergo gloria, vel fama beati-
tudo, cum principaliter consistat in laude. Item me-
lius est cognoscere, quam cognosci, quia in rebus. ni-
hil cognoscitur, nisi istud, quod est nobile: cognoscitur
autem etiam ipsa infima, & tamen beatitudo est
in maximis bonis: ergo magis erit in cognoscere, quam
in cognosci, sed gloria, vel fama est in hoc, quod ho-
mo ab alijs cognoscatur: ergo non est in eis beatitudo.
Item nemo desiderat cognosci, nisi in rebus bonis,
in malis vero potius latere desiderat. Cognosci ergo
ab alijs non est bonum propter se, sed propter bona,
quae de homine cognoscuntur: illa ergo sunt melio-
ra, quam ipsum cognosci, non ergo erit beatitudo in
cognosci ab alijs, quod est gloria. Item cum beati-
tudo quietet appetitum, oportet, quod sit bonum per-
fectum, quia aliam non quietaret, sed ultra ipsam alia
bona quaereretur. Cognitio autem fame, in qua co-
sistit gloria, est imperfectum bonum, cum circa eam
contingat multa fallacia: ergo non est gloria beati-
tudo. Item beatitudo debet esse bonum maximum
stabile in rebus humanis, quia aliam non erit bonum
perfectum, cum homines naturaliter desideret per-
petuitatem, vel diurnitatem in bono: gloria autem,
vel fama est valde instabilis, quia facillime mutat ex
opinione humana. Item gloria est paruum bonum,
quia non potest dilatari valde nomen alicuius homi-
nis, cum parua sit terra, in qua debeat dilatari, & in
ipsa tota propter diuersitates hominum, & morum
& alias causas non poterit dilatari. Si ergo in fama,
vel gloria sit hominis beatitudo pro maiori parte ter-
rarum erit homo miser, quam beatus, cum plures gen-
tes sint, apud quas homo sit in cognitum, quam apud
quas nominis eius fama peruenierit. Item quando ho-
mines famam desiderant, putant quodammodo, quod
illam perpetuari in essendo. Sed post mortem, fama
cessat, cum gesta magnifica multorum virorum non
scribantur, sed quamplurimos viros suis temporibus
clarissimos scriptorum inops deleuit obliuio: ergo
non est beatitudo: immo paruum bonum est. Item
non est verum bonum istud, quod per errorem euenire
potest: & tamen fama, & gloria saepe per erro-
rem aliquibus eueniunt, qui falso laudantur. Unde
Boetius ait: plures enim magnum sepe nomen falsis
vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius ex-
cogitari potest? nam qui falso praedicantur, suis ipsi
necesse est laudibus erubescant. Item gloria non est
verum bonum, cum non videatur conferre, nisi fa-
ctum quandam, & inflationem dicente Tragico.
O gloria gloria in millibus hominum, nihil aliud fa-
ma, nisi aurum inflatio magna. Similes rationes
alias ponit Boetius de consol. libro 2. prosa 7. & li-
bro 3. prosa 6. De his etiam Sanctus Thom. prima se-
cunda, quaest. 2. artic. 3. Et in summa contra Gent. li-
bro 3. cap. 27. Ad primum dicendum est, quod illa glo-
ria, quae datur sanctis pro laboribus, non est illa, de
qua loquimur, quae ab hominibus habetur, sed gloria, quae
datur a Deo coram Angelis eius, & est perfectum bonum.
De ista autem dicitur, in 1. 16. Filius hominis venturus est
in gloria patris sui cum angelis suis, & tunc reddet vni-
cuique secundum opera eius. Ad secundum dicendum,
quod bonum illius hominis, qui per famam, vel gloriam est
Alph. Toit. super Matth.

Ad 1. arg.

Ad secundum arg.

in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit,
oportet, quod deriuetur a bono existente in ipso homine:
& sic praesupponit beatitudinem perfectam, vel in-
choatam, scilicet per aliquam excellentiam virtutum, &
tunc bonum illius hominis non est in eo, quod cogno-
scitur, sed ex eo, quod sic est, sic esse putatur. Si autem cog-
nitio falsa sit, non concordat rei, & sic nullum bonum
est in eo, cuius fama est, sed bonum, quod non est, non
potest se diffundere: ergo ipsa fama, secundum se beati-
tudo non praestat. Ad tertium dicendum, quod fama non est
bonum stabile: immo valde caducum, & mutabile,
quia cum non consistat in re, sed in opinione, facili-
ter perire potest: ita, ut qui vere laudabatur ex facili cau-
sa, falso infametur: putatur tamen ab ambiosis, &
vanis, bonum stabile, in quantum post mortem ma-
nere potest, cum iam caetera perierint.

Ad tertium.

An beatitudo possit esse in potentia. Quaestio XXI.

Quaeritur, an possit consistere beati-
tudo in potentia. Aliqui dicunt, quod sic. Oia enim desi-
derat assimilari Deo tanquam ultimo fini, & primo prin-
cipio, homines tamen, qui sunt in potentia, pro similitudine
potestatis vni Deo valde esse conformes. Unde vocatur
Dij in scriptura, Exo. 23. f. Dij non detrahes, i. iu-
dicibus, vel potentibus: ergo in potestate beatitudo
est. Item beatitudo est bonum perfectum, sed perfe-
ctissimum est, quod homo non solum seipsum, sed etiam
alios regere possit, & istud conuenit eis, qui in potesta-
te consistunt, ergo in potestate est beatitudo. Item
beatitudo cum sit maximum bonum, & maxime appe-
tibile opponitur ei, quod est maxime fugiendum: homines
autem maxime fugiunt seruitutem, & seruituti opponi-
tur potestas, ergo est potestas maxime appetenda,
& consequenter in ipsa consistit beatitudo.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Dicendum, quod in potestate temporali, secundum quod
aliquis praestat alijs, non potest consistere beatitudo, quia
potestas habet rationem principij operatiui, ut patet
5. Meta. beatitudo autem non habet rationem principij,
sed ultimi finis: ergo non est in ea beatitudo. Item po-
testas se habet ad bonum, & ad malum equaliter: bea-
tutudo autem est bonum maximum, & perfectum, &
est proprium bonum hominis: & nullo modo potest
se habere ad malum, cum sit maximum bonum: quia fa-
cilius quodlibet aliud bonum poterat ad malum con-
uertere, quam beatitudo: ergo non consistit in potentia.
Item circa potentiam humanam fortuna plurimum
habet locum, cum instabilis valde sit, & malis saepe
perueniat, & non subiiciatur hominis voluntati: quae
oia beatitudini repugnant: ergo non est beatitudo in
potestate. Item homo dicitur maxime bonus, secundum quod actua-
liter attingit ad summum bonum: in quantum vero habet
potentiam non dicitur bonus, nec malus: non est enim bonus ois
ille, qui bona potest, nec malus est ois, qui mala potest face-
re. Non ergo consistit beatitudo in potestate. Item ois
potentia est ad alterum, & quae non est praesens, secundum quod sit ho-
mo aliquid in seipso: sed secundum quod est ad aliquid: beati-
tudo autem non est aliquid ad alterum, sed est in ipso habente:
ita quod per illam vere beatus est, et si ad alterum non com-
paret: ergo beatitudo non est in potestate. Item istud
quo quis potest bene, vel male vti, non potest esse summum
bonum: quia melius est istud, quo non potest quod male vti,
sicut virtus est, quae nemo male vti potest. Augustinus pote-
state autem potest aliquis bene, vel male vti: quia potestates
rationales sunt ad opposita, ergo non est in potestate bea-
tutudo. Item si aliqua potestas esset summum bonum oportet
tebar illa esse perfectissimum, potestas autem humana est
imperfectissima, quia radicitur in hominum volun-
tatis, & opinionibus, in quibus est maxima incostan-
tia, & quanto maior reputatur potestas: tanto a pluribus
dependet, & hoc ad eius debilitatem pertinet: quia id
Pars Secunda. B 4 quod

Tertia ratio.

quod à multis depēdē multipliciter destrui potest, quod autem ab vnico pēdet, non potest destrui nisi vno modo. s. per defectū ipsius solius: Non est ergo beatitudo in potestate. Item potestas humana reddit potius hominē impotētem: quia potens timet illos, quos terret, & status periculosissimus est regius status, vt Dionis. Tyrannus Siculus designauit in gladio pendente supra verticem: & tamē status regius maximē potentiae reputatur: etiam regnantibus adhærere ad potestatem quandam pertinet, & tamen his maiora pericula insidiatur. Item omnis potestas humana parua est, cum homo supra corpus possit, animae autem nullus imperare potest. Vnde istorum potestas timenda non est, dicente Christo: Nolite timere eos, qui occidunt corpus: animā autem non possunt occidere, infra 10. Similes alijs rationes inducit Boetius de consol. libro secundo, profa secunda, & libro 7. profa quinta: Ista autem, quae enumerata sunt, propriē sunt bona fortunae, quia sunt extra animam & corpus nostrum, & in eis est maxima mutabilitas, quae ad fortunam pertinet, cum præter intentionem, & sine causa apparenti saepe fiat. Et licet data fuerint causae generales supra quādam ad omnia ista, quod non sit in eis beatitudo: & postea causae speciales de singulis: tamen rursum possunt hic dari generales causae aliæ de his bonis simul, quod non sit in eis felicitas. Prima est, quia cum beatitudo sit summum hominis bonum, non potest compati secum aliquod malum: omnia tamen prædicta bona fortunae, scilicet, opes, potentia, fama, honor, possunt esse cum malis, scilicet, per iniquitatem acquiri, & possideri: & tamen per iniquitatem nemo bonus est: ergo non est in eis beatitudo. Secunda, quia de ratione beatitudinis est, quod sit per se sufficiens, primo Ethic. Adepta ergo beatitudine, nullum bonum homini deest, quod optare possit: vt patet de consol. libro tertio, profa secunda: & tamen existente quolibet istorum bonorum fortunae, vel omnibus simul, adhuc multa bona homini desunt, scilicet, sapientia, & sanitas corporis, & tranquillitas animi, & similia: ergo non est in eis beatitudo. Tertia est, quia cum sit beatitudo summum bonum, non potest ex ea possidenti aliquod malum euenire. Ex præmissis tamen fortunae bonis saepe possessoribus mala proueniunt: sicut de diuitijs dicitur Ecclesiastes quinto, quod diuitiae interdum conseruantur in malū Domini sui. Simile de potestate, & honore, & fama saepe euenit, scilicet, quod propter ipsa possessores pariantur. Quarta est, quia ad beatitudinem ordinatur homo: præcipue per bona interiora, quae sunt propria hominis. Bona tamen fortunae maximē habentur à causis exterioribus, scilicet, à fortuna: vnde vocantur bona fortunae: ideo non est in eis beatitudo. De his Sanctus Thomas, prima secundae, quaestione 2. artic. 4. & in summa contra Genti. libro tertio, cap. 29. Ad primum dicendū, quod non est de potestate humana, sicut de diuina: quia diuina potestas est sua bonitas, & essentia: ideo Deus potestate sua non potest, nisi bene vri, hoc autem non est in hominis potestate, quae aequaliter ad bonum, & malum se habet. Ideo non sufficit, quod assimilet homo Deo in potestate, nisi etiam simuletur ei in bonitate. Ad secundum dicendum, quod posse alios regere non est semper bonum, quia sicut optimum est, quod aliquis alios regat, si bene virtutem potestate in regimine eorum, ita pessimum est si potestate abutatur. Ideo potestas de se ad malum, & ad bonum indifferens est. Ad tertium dicendum, quod seruitus praestat impedimentum ad bonum vsum potestatis: & ideo naturaliter homines eam resurgunt. Non tamen propter hoc sequitur, quod in potestate sit deter-

Beatitudo esse non test in bonis fortunae.

Ad primum argum.

Ad secundum arg.

Ad tertium argum.

minatō bonum: sed est indifferens ad bonū, & ad malū: seruitus verō determinatē à bono impedit: ideo melior est potestas, quae seruitus: licet non sit prae se temp bonum. Vnde non potest in ea consistere beatitudo.

An beatitudo sit in bonis corporis. Quæstio XXII.

QVAERETVR, an beatitudo sit in bonis corporis, cum determinatum sit, quod non est in bonis fortunae. Et sciendum, quod bona corporis non vocantur hic omnia, quae in corpore possunt reputari bona, sed solum illa, quae dicuntur quaedam perfectiones naturales: sicut sanitas, pulchritudo, robur corporis, viuacitas sensuum. Nam delectationes corporales in tactu, & gustu, & aliæ non vocantur hic bona corporis. De illis ergo, scilicet, sanitate, & ceteris nunc quaestio est. Aliqui dicunt, quod sic: quia, Ecclesiast. 30. dicitur: non est census super censum salus corporis, sed in eo, quod est optimum consistit beatitudo: ergo est in corporis salute. Item dicit Dionisius libro de diuinis nominibus, cap. 5. quod esse melius est, quā viuere, & viuere melius, quā ea, quae consequuntur, sed ad esse, & viuere hominis requiritur salus corporis: cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur, quod salus, per quam conseruatur esse, quod est optimum, pertineat valde ad beatitudinem. Item quanto aliquid cōius est tanto ab alio principio dependet: quia quanto causa est superior, tanto eius virtus ad plura se extendit, sed sicut causalitas causae efficientis consideratur secundū influentiam, ita causalitas finis consideratur secundū appetitum: ergo sicut prima causa efficiens est, quae in omnia influat, ita vltimus finis est, qui ab omnibus consideratur. Sed ipsum esse est, quod desideratur ab omnibus, quia cū oia participant in esse, omnia istud desiderant: ergo in his, quae pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis consistit maximē beatitudo. Item quāto finis est magis vltimus in consecutione, tāto est prior in intentione. & appetitu: homo tamē potius appetit corporale bonum, quā spirituale, cum ex amore rerum corporalium in amorem inuisibilium manu ducatur: vt ait Grego. ergo bonū corporale est vltimus finis, & consequenter in eo est beatitudo. Item quanto aliquid bonum est communius tanto est diuinius: vt patet primo Ethico. Bonū tamen corporale est communius, quā spirituale, cum corporale se extendat ad viuentia, & non viuētia: spirituale autem ad sola rationalia: ergo beatitudo erit in bonis corporis. Item beatitudo ponitur ab omnibus esse finis virtutis, sed virtus habet finem suum, non solum in bonis spiritualibus, sed etiam in corporalibus: cum per virtutem temperantiae, & alijs virtutes conseruetur salus corporis, & custodiatur homo à multis nocijs, secundum corpus: ergo non solum erit beatitudo in spiritualibus, sed etiam in corporalibus. Item homo constat ex corpore, & anima: ergo bonum hominis debet esse cōe corpori, & aīe, sed bonū spirituale non potest esse cōe corpori, & aīe: bonum autē corporale potest esse cōe aīe, & corpori, in quō aīa in bonis corporis delectat: ergo beatitudo, quae est bonū hominis, magis erit in bonis corporis, quā aīe. Dicendum, quod impossibile est consistere beatitudinē in bonis corporis, quia illius rei, quae ordinatur ad alterū, tanquā ad finem: impossibile est, quod sit finis vltimus eius conseruatio ipsius in esse. Vnde gubernator nauis non intendit conseruationem nauis tanquā vltimum finem, quia tunc non nauigaret, cum magis sic nauis conseruaretur, sed finis suus est in aliquo alio, cum nauis ordinatur ad nauigandum, sicut ad finem. Sicut autem nauis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo recommissus est rationi suae, & volun-

Primum argum.

Secundū argum.

Tertium argum.

Quartum argum.

Quintum argum.

Sextū arg.

Septimū argum.

ad primum argum.

ad secundum arg.

& voluntati: iuxta istud Eccl. 1. 5. Deus ab initio cōstituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Manifestū est autē, quod homo ordinatur ad aliqd, sicut ad finem. Non est enim summum bonū ipsum. Vnde impossibile est, quod finis vltimus rationis, & voluntatis humanae sit conseruatio sui esse. Item dato, quod finis rationis, & voluntatis humanae sit conseruatio esse humani: non tamen posset dici, quod finis voluntatis esset aliquod corporis bonum: esse enim hominis consistit in anima, & corpore: quauis enim esse corporis dependeat ab anima: ipsa tamen anima non dependat à corpore. Est igitur corpus propter animam: sicut materia propter formam, & instrumenta propter agens, vel motorē principalem, vt per ea sua actiones exerceat. Vnde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae, sicut ad finem: & sic impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, cum sit beatitudo vltimus finis hominis. Item istud, quod conuenit homini, secundum corpus, potest esse sibi commane, & alijs animalibus, quae participat in corpore: ergo non est beatitudo in bonis corporis. Item beatitudo est summū bonum hominis, ergo in maximis bonis quaerenda est: sed bona animae sunt maiora, quā bona corporis: eū anima sit corpore nobilior, ergo beatitudo non erit in bonis corporis. Item beatitudo est per se bonū, cū sit maximū bonum, ideo quaerenda est in per se bonis. Et tamen bona corporis non sunt per se bona, sed solum in quātu diriguntur ad aliquem actū virtutis: ergo in eis non est beatitudo. Item beatitudinem solis bonis attribuimus: bona tamen corporis, vt pulchritudo, & robur, & sanitas, & bonis, & malis conueniunt, ergo in eis non est beatitudo. Item beatitudo est maximum bonum hominis, ergo consistet in eo, in quo homo excellit alia animalia, & tū in bonis corporis multa animalia excellit hominem, sicut dicit Boetius. Num Elephantēs mole, tauros robore superare poterit? Num tigres velocitate praebit? Et ita in singulis bonis corporis: nā excellit homo ab alijs animalibus. Et sic essent aliqua animalia homine felicitiora: nullum tamen animal præter hominem felicitiora, 10. Ethic. quia homo bouem felicem dixerit. 1. Ethic. ergo non est beatitudo in bonis corporis. Item beatitudo est bonū stabile, bona tamen corporis sunt valde caduca. Nam pulchritudo facilliter perit. s. per triduanam febrem: robur corporis non pertinet ad omnem ætatem: viuacitas sexuum in solis iuuenibus est, & sic esset beatitudo bonum valde inconstans, quod in conueniens est. Vnde 1. Ethic. Arist. dicit, quod non debemus dicere felicitiam esse debiliter firmam, sicut chamelon, qui facilliter mutat colorem: non ergo erit beatitudo in bonis istis valde mutabilibus. Similes rationes ponit Boetius de Consol. li. 3. profa 8. De his Sanctus Tho. prima secundae q. 2. arti. 5. & in summa contra Genti. lib. 3. cap. 30. & 4. sen. dist. 49. q. 1. arti. 1. Ad primum dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam, sicut ad finem: ita bona exteriora ordinantur ad ipsum corpus, quod melius est, quā bona exteriora: ideo rationabiliter bonū corporis quanto est intra hominem, siue in homine praefertur bonis exterioribus, quae significantur per censum. Et sic verum est, quod nullus census in nullē diuitiae sunt tanti valoris, sicut census salutis corporis in sic ipsa salus. Et tamen non innuitur, quod salus sit melior, quā bona animae: quia de ipis nihil loquitur ibi scriptura. Ad secundum dicendum, quod esse aliquo modo est perfectius, quā viuere, & intelligere, & cetera, & aliquo modo est imperfectius. Esse enim acceptum simpliciter, secundū

quod includit in se omnem perfectionem essendi, excellit ipsum viuere, & omnia subsequētia: quia dicit plures perfectiones, quā quodlibet eorum, & hoc modo Dionys. loquitur. Si autē consideretur esse solum, prout participatur in ista re, vel in illa, quae non capiunt totam perfectionē essendi: sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae: sic manifestum est, quod ipsum esse est minus perfectum, quā viuere, & intelligere, & c. Et hoc modo dicit Dionysius ibidē, quod viuētia sunt meliora existētib, & intelligentia meliora viuētib. Et istud est generale, quantum ad habitudine superiorum, & inferiorum, vt animalis, & hominis. Nam si animal accipitur quantum ad totā perfectionem, quā sub se includit, perfectius est animal, quā homo, quia animal dicit omnē perfectionē, quae est sub hoc genere, cuius est quaedam pars ipsa humana perfectio. Homo autē solum dicit vnā perfectionem vltra quā est perfectio ceterarū specierū aīalis, quā animal includit, & homo nō. Et sic quanto aliquid est superius, tanto dicit maiorem perfectionem. Si autē animal accipitur, vt est quaedam essentia participata in homine, & equo, animal dicit minorem perfectionem, quā homo, & equus, eo quod animal nō potest participare in aliqua specie, secundum omnem modum animalitatis, quia tunc quilibet animal haberet omnem modum essendi omnium animalium. Sed non potest participari animal in aliqua specie nisi secundum vnū modū essendi, & ob hoc differentiae specificae diuidunt genus: quia non potest natura generis, secundum omnem perfectionem, quā includit, participari in aliqua specie, & sic inferiora semper sunt perfectiora superioribus: quia præter naturam illam communem, quam participant superaddūt perfectiones aliquas specificas, quae competunt eis ex differentijs, & sic aliquo modo. s. primo superiora sunt perfectiora inferioribus, & secundo modo inferiora sunt perfectiora superioribus. Ad tertium dicendum, quod finis respondet principio, & omnia desiderant ipsum esse, quod perfectū est in ipso primo principio. s. secundum omnem modum, & perfectionem essendi, cum non sit ibi aliquid, per quod limiteretur esse ad aliquem modum essendi. Istud esse conatur mutari omnia, sed nihil istud potest participare in re: sed quilibet res secundum suam capacitatem illud participat: quaedam solum essendo, alia viuendo, alia intelligendo, & alia beatitudinem accipiendo. Et sic esse secundum totam suam perfectionem est summum bonum secundum essentiam. Ad illud tamen nemo peruenit, vt illud habeat, sed solum per aliqualem participationem, vt dictum est. Et tamē ex hoc non innuitur, quod in salute corporis sit beatitudo: quia illa pertinet ad esse corporis, & tamē perfectius est esse animae in quo magis beatitudo esse posset. Ad quartum dicendum, quod desiderari bonum in corpore magis, quā in spirituale continetur per accidens: nā n. cognitio ab vniuersalioribus ad specialiora descendit. 1. Physic. in prin. Ideo de fine hoīs à principio nihil cognoscimus, nisi istud generale. s. quod illi finis est quoddam summum, & completum bonum. Si autem res cognoscimus, ita illas desideramus. Ideo inter illa bona, quae primò occurrūt cognitioni existimamus illud bonū esse, quod completum est. Bona autem, quae cognitioni nostrae primò occurrunt, sunt sensibilia: cum primò sit res in sensu, quā in intellectu. Ideo in principio existimamus, quod in illis sensibilibus bonis sit istud completum bonum, quod optamus, sed in fine, quando cognitio nostra perficitur, habemus distinctam

Ad tertium argum.

Ad quartum arg.

finctam cognitionem de fine hominis discernendo ipsum ab alijs, & sic appetimus summum bonum in illis rebus, in quibus est. s. in spiritualibus. Argumentum autem procedebat quasi ex ordine naturæ. i. ipsorum bonorum, desiderium bonorum corporalium præcederet desiderium bonorum spiritualium, & tamen falsum est: quia hoc fit per defectum nostrum, quia non potest incipere cognitio nostra nisi à sensu. Si tamen in principio cognitionis nostræ, cum homo cognoscere incipit, eent sibi equaliter nota bona animæ, & corporis, vel spiritualia, & corporalia. i. quodlibet eorum secundum suam perfectionem non erat possibile, quod aliquis homo constitueret sibi beatitudinem in bonis corporalibus.

Ad 5. arg.

Ad 5. arg. Ad quintum dicendum, quod dupliciter contingit aliud esse commune, vno modo per prædictionem. Et hoc modo non est aliquid commune idem numero repertum in diuersis, sed idem specie, vel genere, & hoc modo non habet bonum corporis commonitatem: quia non reperitur aliquod bonum corporis idem numero in corpore, & anima. Alio modo est aliquid commune per participationem eiusdem rei numero factam diuersis. Et hoc modo bonum communius bonum particulare, quod pluribus potest communicari est diuinius. Et sic communitas huiusmodi magis erit in bonis, quæ pertinent ad animam, quam in his, quæ ad corpus pertinent: quia per ipsam magis attingitur ad id, quod est commune omnibus rebus. Et sic cum dicitur communius est diuinius, non intelligitur de communitate inclusionis, vel prædictionis: sicut superiora sunt communiora inferioribus: quia ibi non est aliquid vnum numero, quod sit commune, & reperitur in multis, & tamen nos querimus de aliquo bono particulari, quod dicatur communius altero, & hoc modo quælibet causa superior est communior inferiori: quia in plura influit, & tamen tam superior causa, quam inferior est vnum ens particulare. Hoc modo Deus est ens communissimum: quia licet Deus sit aliquid vnum non genere, nec specie, sed magis unitate numerali: licet et hoc non proprie dicatur de Deo: tamen communicat se omnibus rebus: quia nihil est, quod non recipiat aliquam influentiam à Deo, cum nihil possit esse, nisi à Deo vocaretur, & conseruaret. Sap. 11. Et ob hoc dicimus, quod bona communia sunt diuiniore bonum commune, quod pluribus potest participari, est diuinius, quam id, quod non potest tot participari. i. magis accedit ad Dei similitudinem.

Hoc modo omnia bona animæ sunt valde communiora bonis corporalibus. Nam idem cibus numero non potest prodesse nisi vni homini: quia non potest idem cibus à diuersis comedi: ita de potu, & veste, & ceteris rebus, vni. n. profunt solum, & tamen eadem sapia numero, quæ est in vno homine, potest sibi, & omnibus alijs, quia per eam possunt, oēs informari: ita de virtute, & ceteris bonis animæ, quodlibet. n. illorum est hoc modo bonum commune, & bona corporis non sunt communia, & sic magis debet esse beatitudo in bonis animæ, quam corporis.

Alio modo potest accipi communitas in bonis ipsorum communicabilitate, & multiplicatione. Sicut si in vno homine sint omnes virtutes, & tota sapientia poterit etiam esse in alijs hominibus sapientia, & virtutes completæ, & quod ab vno possideantur integrè nihil impedit ad hoc, quod etiam à quolibet alio possint integrè haberi: quia multiplicantur per singulos. Non est autem sic de exterioribus bonis, & corporalibus, quia si vnus habet omnes diuitias, alij nihil habent, sed necesse est eos esse pauperes. Idem de honore, potestate, & ceteris. Et hoc modo

do Boetius dicit ista esse bona imperfecta: quia non possunt communicari pluribus simul. 2. de consol. prosa 5. f. Ac si apud vnum quanta est vbique gentium pecunia congregatur, ceteros sui inopes fecerit. Vestrae vero diuitiæ nisi committuntur in plures transire non possunt. Quod cum factum est pauperes necesse faciunt, quos relinquunt. Oigitur angustas, inopesque diuitias, quas nec habere rotas pluribus licet, & ad quemlibet sine ceterorum paupertate non veniunt. Quomocumque ergo accipiatur communitas in bonis bona animæ sunt communiora, & sic magis est in eis felicitas, quam in bonis corporis.

Ad 6. arg.

Ad sextum dicendum, quod sanitas corporis, vel aliud bonum corporale nunquam est finis alicuius virtutis. Pro quo sciendum, quod duplex est finis. s. finis intentionis, & finis operis. Finis intentionis est, quæ operans intendit consequi, finis operationis est, quem interdum contingit euenire ex operatione licet agens non intenderit illud, vel saltem non principaliter. Potest ergo sanitas, vel aliud bonum corporis esse finis. i. terminus quidam operationis virtutose, ita quod ex ipsa operatione sequatur, sicut ex actu temperantiæ contingit sequi sanitatem, & ex actibus aliarum virtutum, vt fortitudinis, & mansuetudinis contingit interdum sequi utilitates aliquas, vel bona corporis. Nunquam tamen possunt ista esse finis intentionis ipsius virtutis, quia cum virtus sit nobilior corpore, eo quod est perfectio animæ: nihil ageret per corpus, quod est vilius, quia istud est contra naturam virtutis. Ad septimum dicendum, quod licet homo consistat ex anima, & corpore, tamen esse specificum. i. quod sit in hac specie, non habet ex corpore, sed ex anima: quia forma cuiuslibet rei est principium sui esse specifici. Beatitudo ergo hominis naturaliter esse debet magis in bonis animæ, quam corporis, cum corpus sit per animam, sicut res per suum finem, vel sicut materia per formam. Ideo etiã bona corporis ordinabuntur ad bona animæ: & non poterit esse beatitudo in bonis corporis: quia minora sunt.

Ad 7. arg.

Ad 7. arg. An beatitudo esse possit in delectationibus. 2. XXIII.

QV AERETVR, an beatitudo possit esse in delectationibus. Aliqui dicunt, quod proprie in corporis voluptatibus consistit beatitudo. Nam est beatitudo vltimus finis, & propter se ipsam desiderat, & alia per ipsam. Sic est de delectatione. Quia ridiculum est querere ab aliquo propter quid velit delectari, vt dicitur 10. Ethic. Quasi dicitur quod per se ipsum volumus: ergo maximè consistit beatitudo in delectatione, & voluptate. Item, causa prima vehementius imprimitur in quemlibet effectum, quam causa 2. & omnes posteriores, vt dicitur in lib. de causis. Finis autem mouet appetitum, & sic efficacia sui motus attenditur in hoc, quod magis mouet ipsum appetitum efficacius imprimendo in eum. Istud autem est maximè in voluptate, cuius signum est: quia delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem, & rationem, quia alia bona contemnere facit, ergo beatitudo maximè erit in voluptate. Item cum appetitus sit de bono, illud videbitur esse maximum bonum, quod omnia appetunt. Delectationem tamen appetunt omnia rationalia, & irrationalia, sapientes, & insipientes: ergo delectatio est optimū, & sic in voluptate beatitudo consistit.

Primum arg.

Secundū arg.

Tertium arg.

Dicendum, quod delectationes corporales, ex eo quod pluribus notæ sunt, assumpsere sibi nomen voluptatum, vel delectationum absolute: quasi nullæ aliæ sint, vt dicitur 7. Ethic. propter has solas cogitas esse has solas existimant. s. esse delectationes, cum

cum sint tamē alię delectationes potiores, & tñ in delectatione beatitudo principaliter non consistit, non solā delectatione corporis, de qua minus vñ, sed nec et in delectationibus animæ, vel quibuscunque. Quod patet: quia in vnaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam suā, & aliud est, quod est propriū accidens eius. Sicut in homine, aliud est, quod est anima rationale, aliud est, quod est risibile. Est ergo considerandum, quod oēs delectatio est quoddam propriū accidens, quod consequitur beatitudinē, vel beatitudinis aliq̄ partem. Ex hoc. n. aliquis delectatur, quod habet aliquod bonū sibi cōueniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonū autē conueniens alicui, si sit perfectum, est ipsa beatitudo. Sicut imperfectū est quoddam beatitudinis participatio. i. pars quædā, vel propinqua, vel remota, vel saltem apprensus. Vnde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quæ consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed aliud cōsequens ad ipsum, sicut per se accidens eius. Voluptas autem corporalis non solum non est ipsum bonum perfectum, sed etiam non potest esse per se accidens eius, quia voluptas corporalis consequitur bonū apprehensum per sensum, qui sensus est animæ virtus vtens corpore, siue corpori alligata.

Bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur per sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis. i. quod non potest tota alligari corpori. secundum omnes potentias suas: quæ quædā sunt, quorum actus non possunt esse per organa. Pars ergo animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta habet quædam infinitatē respectu ipsius corporis, & partium animæ concretarū, id est alligatarum corpori, sicut immaterialia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, & finitur. Vnde forma à materia absoluta est quodammodo infinita. i. quia non contrahitur nec finitur per aliquid. Et ideo sensus, qui est vis corporalis. i. corpori alligata cognoscit solum singulare, quod est determinatū per materiam: sicut ipse sensus est vis animæ contracta per materiam. Intellectus autē, qui est vis animæ absoluta à materia, cognoscit vniuersale, quod est abstractum à materia, id est, cognoscit naturam rei non contractam ad hoc, nec aliud per materiam, & continet sub se infinita singularia.

Vnde patet quod bonum conueniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationē corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quoddam in cōparatione ad bonum animæ. Sicut dicitur Sap. 7. omne aurum in cōparatione sapientiæ arena exigua est. Voluptas ergo corporalis non potest esse beatitudo, nec aliquid quod accidens per se consequens beatitudinem.

Item delectatio, quæ consequitur operationem, est propter operationem, & non operatio propter delectationem: Si ergo operatio aliqua non est vltimus finis, à fortiori delectatio cōsequens illam non erit finis vltimus. Operationes tamen corporales, quæ consequuntur voluptates corporales, non sunt beatitudo: ergo nec ipse delectationes, sed ordinantur istę operationes ad aliquos fines manifestos: sicut comedere ad cōseruationem corporis, & coitus ad cōseruationem speciei. Delectationes tamen consequentes cibum, & potum, & venerea sunt à natura ingeniata: vt animalia moueantur ad istas operationes experiendo in eis istud irritamentum delectationis: ideo non potest in istis delectationibus esse beatitudo. Item beatitudo est proprium hominis bonum, in quo bruta non cō-

municant: quia nemo bouem felicem dixerit primo Ethicorum. Et tamen istę delectationes corporales abundantius participantur à brutis, quam ab hominibus: quia tota eorum intentio est ad implendum ventris lacunā, vt ait Boetius, ergo in istis non est beatitudo. Item beatitudo est bonum valde iocundum, quia nullam molestiam gignit, nec malum aliquod ex ea sequitur, & tamen corporales voluptates plene sunt anxietatis: quia desiderium earū molestiam habet, & saturitas poenitentiam, morbi, iniuper intolerabiles, & dolores sepe inde sequuntur, de quibus Boetius de consolatione lib. 3. prosa septima. Item beatitudo est nobilissimum omnium, cum habeat rationem optimi, & tamen delectationes corporis non competunt homini, secundum istud, quod in eo est nobilissimum, scilicet, secundum intellectum, sed secundum sensum, ergo non est in eis beatitudo. Item istud, quod non est bonum, nisi secundum quod ab aliquo est moderatum non est per se bonum, sed accipit bonitatem à moderante. Vfus autem delectationum corporearum, etiam ipsi corpori, non est bonus, nisi secundum quod est moderatum, quia alias ipse delectationes inuicem se impedirent, cum appetitus cuiuslibet earū semper sit, vel saltem sit tempore, quo est appetitus aliarū, & etiam oporteret perire animal, si sequeretur absolute istas delectationes. Non ergo sunt secundum se bonę. Illud tamen, quod est summum bonum, oportet, quod sit per se bonum, ergo beatitudo in delectationibus corporis esse non potest. Item rationem ponit Arist. in virtute septimo Ethicorum, quod illa, quæ sunt per se bona, non possunt habere superabundantiam, sed quanto plus de eis habeatur, tanto melius est, sicut quanto plus habet de virtute, vel sapientia, tanto melius est, & nunquam in istis est excessus. In rebus autem, quæ non sunt per se bonę, est excessus interdum, sicut in amore filiorum, & parentum, quos aliqui tantū amant, quod desipiunt, sicut dicitur ibi de Niobe amante filios, & de Satyro Philopatore, qui tantum dilexit patrem, quod desipere videbantur, sic est de delectationibus: ideo non sunt ipsa per se bona, nec consu-

mara. Vnde non poterit in eis esse beatitudo. Item illa regula Arist. si simpliciter ad simpliciter, & magis ac maximè tenet in eis, quæ sunt per se talia: sicut si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, & maximè calidum maximè calefacit. Si ergo delectationes corporis essent secundum se bonę, vel simpliciter bonę, vt eis esset bonum, & magis vt esset magis bonum, & maximè vt esset maximè bonum. Sed hoc falsum, quia nimius vñ ipsarum reputatur in vitium, & etiã corpori noxius est, & ipsarū delectationum inuicem impeditiuus: ergo non sunt per se bonę, & consequenter non est in eis beatitudo. Item actus virtutum sunt laudabiles, in quantum ad beatitudinem ordinantur.

Si ergo in corporis delectationibus beatitudo consisteret, laudabilius esset accedere ad has delectationes, quam abstinere, & tamen laudabilius est abstinere, cum virtus temperantiæ faciat nos ab ipsis abstinere: ergo non est in delectationibus istis beatitudo. Item constat Deum esse maximum bonum: erit ergo humana beatitudo in illo, per quod homo maximè accedit ad Deum. Et tamen per delectationes corporis homo valde distrahitur à Deo: quia etiam si non esset peccatum aliquod in eis, distrahitur maximè ab actu intelligendi, cum in quibusdam earum impossibile sit aliquid intelligere, scilicet in venereis, vt dicit Arist. septimo Ethicorum. Et tamen per actum intellectus, quem iste impediunt

quod contingat ad angelum. Item vltimus finis rei cuiuslibet est in suo esse perfecto, vnde pars est pp totum, sicut pp finem, sed tota vniuersitas creaturarū quæ dī maior mundus; comparatur ad hominem, qui 8. Physic. vocatur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum, ergo beatitudo hominis consistit in tota vniuersitate creaturarum.

Tertium argu.

Item per istud efficitur homo beatus, per quod eius naturæ desiderium quietat, sed naturale desiderium hominis non extenditur ad bonū maius, quā quod ipse capere potest, cum ergo homo non sit capax boni, quod excedat limites totius naturæ, videtur, qd per aliquod bonū creatū possit homo effici beatus, & sic in aliquo bono creato erit beatitudo.

Dicendum, quod non est beatitudo in aliquo bono creato, sed est in Deo, qui est bonum increatum. Dicit. n. Aug. 19. de Ciui. Dei, qd sicut vita carnis est anima, ita beata vita hominis Deus est: sicut dicitur in Psal. 143. Beatus populus, cuius Dñs Deus eius. Et dicendum, quod est impossibile consistere beatitudinem hominis in aliquo bono creato: est. n. beatitudo bonū perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset vltimus finis: quia adhuc restaret aliquid, quod desiderari posset. De consol. lib. 3. profa secunda. Obiectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est bonum vniuersale: sicut obiectum intellectus est vniuersale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatē hominis, nisi vniuersale bonum. i. bonum, quod continet totam naturam boni, & non aliquā partem eius solum. Hoc autem non potest inueniri in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatā. Vñ solus Deus voluntatem hominis implere potest: sicut dī. Psal. 102. Qui replet in bonis desiderium tuum. In solo Deo beatitudo hominis consistere potest. Et ista est causa, quare licet homo consequatur omnia bona, quæ hic desiderat, adhuc non cessat appetitum eius: quia nullum illorum, nec est omnia simul, possunt implere appetitum. Si autē beatitudo esset in pecoribus, cum appetitus suus sit solū sensitiuus, repleret sufficienter per quædā bona, quæ sunt in sensu: ita qd illis habitis, nihil vltra desiderandum maneret.

Ad 1. arg.

Ad primum dicendum, quod supremum in ratione nostra contingit quidem infinitum naturæ angelicæ per quandam similitudinem, non tamen sicut sibi, sicut in vltimo fine, sed procedit vsq; ad ipsam vniuersalem fontē boni, q est vniuersale obiectum beatitudinis omnium bonorū: tāquam infinitum, & pfectum bonum existens. Pōt etiam aliter intelligi, qd supremū in rōne nostra attingat id, qd est infinitū naturæ angelicæ. s. quantū ad naturæ gradum, vel dignitatem. Secus autē est quantum ad capacitatē passiuā, quia excellentius bonū capere potest, & à maiori bono potest perfici. Ad secundū dicendum, qd vniuersitas rerum creatarū non est beatitudo hominis, vel obiectum beatitudinis, licet sit totū respectu hominis: quia si aliquod totū non est vltimus finis, sed ordinatur ad vltiorem ordinem, vltimus finis partis non erit ipsum totum, sed aliquid aliud. Vniuersitas autē rerum creaturarum, ad quā comparatur homo, vt pars ad totū, nō est vltimus finis, sed ordinatur ad Deum tanquam ad vltimum finē, ideo bonū totius vniuersi non est vltimus finis hoīs, sed ipse est Deus.

Ad 2. arg.

Ad tertium dicendum, qd bonū creatum non est maius, quā illud bonū, cuius homo est capax, tanquam intrinsecē inherētis. Et tamen minus, quā istud bonum, cuius homo est capax, vt obiecti, quod est infinitum. Bonū autē participatum ab angelo, & à toto vniuerso, est bonum

Ad 3. arg.

finitum, & contractum ad certum modum bonitatis. Ideo non potest esse, in quo sit felicitas hoīs.

An beatitudo hominis sit aliquid infinitum, & creatum. Quæstio XXVII.

QVAERETVR, an beatitudo hominis sit ad infinitum, & increatum. Dicunt, quidā, quod sic, quia dicit Boet. 3. de consol. quod necesse est confiteri Deum esse ipsam beatitudinem: Deus tñ est aliquid increatum: ergo beatitudo est aliquid increatum. Item beatitudo est summum bonum, sed esse summum bonum conuenit Deo, non sunt autē plura summa bona, ergo solus Deus est beatitudo, & sic est aliquid increatum. Item beatitudo est vltimus finis, in quem naturaliter tēdit humana voluntas, sed in nullū aliū voluntas tēdere debet, tanq̄ in finem, nisi in Deū, in quo solo fruendum est, vt Aug. dicit: Ipse ergo est beatitudo, & sic est increata.

Primum arg.

Secundū arg.

Tertium argum.

Dicendum, quod sicut dictum est præce. q. & in q. 17. finis dupliciter dī. s. ipsa res, quā cupimus adipisci, sicut auarus pecuniam. Alio modo dī finis ad eiprius rei desideratæ, vel possessio eius, aut vsus, vel fructio ipsius, quæ desideratur: sicut si dicat, qd possessio pecuniæ est finis auari, & frui re delectabili est finis hominis intemperati. Primò modo finis hominis vltimus est aliquid increatum. s. Deus, qui solus per suam infinitam bonitatē potest humanā voluntatem perfecte implere. Secundò modo finis hominis vltimus est aliquid creatū in ipso existens, quod nihil aliud est, quā adeptio, vel fructio finis vltimi: vltimus autem finis vocatur beatitudo.

Si ergo consideretur beatitudo quantum ad causam, vel obiectum, sic est aliquid increatum. Si autē consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis est aliquid creatum. Si tamen ab aliquo queratur absolute de beatitudine, an sit aliquid creatum, vel increatum, dicendum, quod est aliquid creatum, quia res dī esse talis, vel talis, quantum ad id, qd ipsa est in se. & tamen beatitudo quantum ad essentiam suam est aliquid creatum, vt dictum est: ideo absolute dicitur, qd beatitudo est aliquid creatum. Cum ergo proprie loqui voluerimus, dicemus: qd beatitudo est aliquid creatum, & tamen id, in quo, & de quo est beatitudo est increatum. Ad primum dicendum, quod Deus est beatitudo, & tamen potest intelligi dupliciter: quia vel absolute, vel quantum ad nos, si absolute est Deus beatitudo essentialiter, id est, ipse est esse beatitudinis: quia ipse est beatus, & tamen non per participationem, vel adoptionem: ergo est beatus per essentiam, id est, ipsa est esse beatitudinis. Sed quantum ad nos dicitur ipse beatitudo, id est, faciens beatitudinē in nobis, & tamen non erit ipse beatitudo nostra formaliter, sed aliquid ab eo factum, vel participatum nobis. Homines enim non sunt beati per essentiam, sed per participationē, & illa participatio Dei est beatitudo: Nō quod nos aliquid de esse eius recipiamus: quia tūc efficeremur Dīi: sed qd ab eo percipimus sicut potentia, ab obiecto: nihil tñ suscipiendo de substantia obiecti.

Risio ad argum.

Ad secundū arg.

Ad secundū dicendū, qd beatitudo dī esse summum bonū hoīs: quia est adeptio, vel fructio summī boni. Vnde loquendo proprie, non dicitur beatitudo summū bonū absolute, sed summum bonum hoīs: quia non vocatur aliquid hominis, nisi sit pars eius, vel in eo per inherēntiam existens. Maximum autē bonū, qd homini inherere potest, est ipsa beatitudo, q tamen est aliquid creatū. Nō dicitur tamē absolute beatitudo hominis esse summū bonū, licet id, de quo est beatitudo, sit absolute summū bonū. s. Deus, & tamen ipse non vocatur proprie beatitudo hominis

Ad tertium argum.

hominis, quia ipse nō est aliquid hominis, nec in homine per inherēntiam, sed solum est per modū obiecti. Ad tertium dicendum, q beatitudo dicitur vltimus finis. i. participatio vltimi finis, vel possessio, aut fructio eius. Vel dicitur vltimus finis intrinsecē, s. de bonis, quæ haberi possunt intrinsecē ab homine: ita quod, in eo fiat, & sint aliquid eius. Beatitudo autem est vltimus finis: & sic est vltimus finis. De his S. Tho. prima secundæ, q. 3. artic. 1.

Aliqui adhuc obijciunt, quod beatitudo sit aliqd increatum, quia quod per superabundantiam dicitur vni soli cōuenit, sed Deus est summum bonum, cū sit omnis bonitatis causa: beatitudo autem est summum bonum, cum ab oībus tanquam vltimum, & completum bonum desideretur: ergo beatitudo est ipse Deus. Item istud, quod pp se desiderabile tantum est, habet rationem boni fruibilis, vt patet per Aug. sed beatitudo est per se tantum appetibilis, vt patet 1. Ethi. ergo beatitudine fruendum est: Deo tamen solo fruendum est, vt ait Aug. lib. de doct. Christiana: ergo beatitudo est ipse Deus. Itē de rōne beatitudinis est quod in ea sit sufficientia, quia aliās nō compleret appetitum, sed preter ipsam ad vltra desideraretur, vt ait Boet. de consol. lib. 3. profa 2. & tamen in solo Deo inuenit sufficientiam humanus appetitus, vt ait Aug. in lib. de confess. In quierum est cor meū Dñe, donec veniat ad te: ergo solus Deus est ipsa beatitudo. Item omne, q est in nobis, vel essentialiter est in nobis, vel per accidens, sed beatitudo non est de essentia hominis, quia omnis homo esset necesse beatus, & semper beatus. quia ea, quæ essentialia sunt semper insunt: ergo oportet, quod si sit beatitudo aliquid in homine, quod sit accidens, sed accidens non potest esse finis, cum substantia sit nobilior accidente: ergo impossibile est beatitudinem esse aliquid in nobis, & consequenter, erit aliquid increatum, quod sit extra nos.

Distingendum est sicut supra de fine, vel beatitudine. Sumendo enim beatitudinem pro eo, qd nos beatos facit, est infinitum, & increatum, s. Deus. Sumendo autem pro adeptione, vel possessione ipsius rei, quæ nos beatos facit, sic beatitudo est aliqd creatum, s. visio Dei. Aliter potest dici, q de ratione beatitudinis est esse vltimū finem. Est autē finis duplex, s. exterior, & interior: finis exterior hominis est per cuius appropinquationem homo beatus efficit: finis interior est ipsa appropinquatio ad illum. Primo modo beatitudo, vel finis, est aliquid increatū, scilicet, Deus. Secundo modo est beatitudo aliquid creatum. Ad primum dicendū, q Boet. accipit beatitudinem pro eo, quod nos beatos facit, & sic est ipsa deitas, & est bonum increatum. Et sic dicendum, q sic ipse Deus est bonus per essentiam suam, & omnia alia sunt bona per participationem eius, vt dicitur in libr. de Hebdomadibus: ita ipse solus Deus dicitur beatitudo per essentiam suam: alij verò sunt beati per participationem eius. Vnde beatitudo ipsa est quædam similitudo, & participatio beatitudinis increatæ, non est tamen essentialiter beatitudo, quasi facies homines per essentiam beatos, & sic intelligitur auctoritas Boetij. Ad secundum dicendū, q beatitudo increata, i. Deus, est summum bonum simpliciter: beatitudo verò creata nō est summum bonum simpliciter, sed summum inter omnia bona humana: ideo debet vocari summum bonū humanum, & hoc sufficit ad hoc, q homo sit per eam formaliter beatus: Nam etiam homo nō est capax beatitudinis, quæ sit bonum summum simpliciter, cum istud sit infinitum. Ad tertium dicendum, q solo Deo fruimur, tanquam obiecto fruibili: beati-

tudine tamen creata fruimur, tanquam medio fruitionis, per quam formaliter aliquo fruimur.

Sciendum pro hoc, q est duplex diligibile. Vñ, quod diligimus per modum beniuolentiæ, quādo volumus bonum alicuius propter seipsum, sic diligimus amicos, etiam si nobis ex eis nihil accideret. Aliud est, quod diligitur amore concupiscentiæ, & hoc est, vel bonum, quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquid bonum sit. Sicut diligimus delectationem, vel etiam vinum, in quantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiæ non potest esse vltimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, s. illius, cui concupiscitur, vel pro quo concupiscit, sed id, quod diligitur amore amicitie, potest esse vltimum dilectum. Beatitudo ergo creata, quæ est in nobis, nō diligitur, nisi delectatione concupiscentiæ, vnde eius delectationem referimus ad nos, & per consequens referimus eam in Deum, cum etiam nos ipsos in Deum referre debeamus, & ita non potest esse vltimum dilectum. Est tamen vltimum concupitum ex hoc ipso, quod est maximum bonum, quod nobis ex cōiunctione ad Deum prouenit: & ideo dī propter se sequitur, vel desideratur. Vtrunque. n. importat aliquid vltimum bonum in his, quæ diliguntur. Amore etiam concupiscentiæ Deus diligitur: & tamen idem est concupiscere Deum, & concupiscere maximum bonorum, quod nobis ex Deo prouenit, sicut idem est concupiscere vinum, & vini dulcedinem, aut delectationem in eo.

Ad quartum dicendum, quod in solo Deo per se sufficientia inuenitur, sicut in principio omnis boni, quod querit appetitus, sed ex diuino munere inuenitur sufficientia quantum ad bonum conueniens homini in beatitudine creata, per q homo habet sufficientiam omnium bonorum à Deo participatam. Vnde in Deo est omne bonum, quod est ipsa natura bonitatis. Beatitudo autem creata non est omne bonum, nec in ea est summum bonum: immo nec aliquid bonum, cum non accipiatur tanquā obiectū, sed est participatio omnis boni, id est, id, quo formaliter percipimus omne bonū, sicut possidere pecuniā, sed est habere pecuniā. Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata est aliquid accidēs, & quauis omne accidens inquārum huiusmodi est ignobilis substantia, tamen aliquid accidens quantum ad aliquid potest esse dignus substantia. Pōt enim accidens dupliciter considerari: vno modo secundum quod inheret subiecto, ex quo habet rationem accidentis. Et sic omne accidens est minus nobile, q subiectum, cū accidētis esse sic sit solū inesse, 7. Met. & accidentia nō sunt et nisi, quia entis, i. quod sunt aliquid ipsius substantiæ, quæ est verè ens, 7. Met. Alio modo potest considerari accidens quantum ad aliquid extra, & sic aliquid accidēs potest esse nobilior, q substantia in quantum per ipsum substantia coniungitur alicui nobiliori se. Vel si compareretur substantia ad accidēs sicut perfectibile ad suā perfectionem, erit accidēs nobilior, quia perficit substantiam, tanq̄ quædā forma. Et hoc modo beatitudo, & gratia, & oīs virtus, & similia sunt nobiliora, q anima, in qua sunt, & cui inhaerent, quia anima ad illa comparatur, sicut potentia ad actum. De his S. Tho. 4. Sen. dif. 49. q. 2. artic. 1. & prima secundæ, q. 2. art. 8.

An beatitudo sit operatio, vel aliquid aliud. Quæst. XXVII.

QVAERETVR, an beatitudo sit operatio, vel aliquid aliud. Aliqui dicunt, q non sit operatio, sed potius aliquid manens, quia dī ad Rom. 6. Habetis fructum vestrū in sanctificatione: sicut verò vitam

Primum argum.

vitam æternam, & sic beatitudo est vita. Ipsa tamen vita non est operatio, sed esse viventium: quia vivere viventibus est esse, ergo beatitudo non est operatio. Item dicit Boet. de consol. lib. 3. prola. 2. Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus: sed status non dicit operationem, sed potius quidmanens, ergo beatitudo non est operatio. Item beatitudo dicit aliquid, quod est in ipso beato, cum sit ultima perfectio hominis, operatio autem non significatur, ut aliquid existens in operante, sed magis, ut ab ipso procedens, ergo beatitudo non est operatio. Item beatitudo permanet in beato, operatio autem non manet, sed transit, ergo beatitudo non est operatio. Item vnus hominis non sunt plures beatitudines, sed vnica, operationes tamen eiusdem hominis sunt multæ: ergo beatitudo non est operatio. Item beatitudo manet in beato sine aliqua interruptione, humana tamen operatio frequenter interruptitur per soporem, aut alias occupationes vel per quietem, ergo non est beatitudo ipsa operatio.

Dicendum, quod præce. q. de beatitudine iam distinctum est, an accipiat pro ipso obiecto beatitudinis, aut pro esse beatitudinis. Si primo modo, beatitudo non est operatio, sed est ipsa diuina essentia. Si secundo modo, pro illo creato, quod est participatio vltimi finis, vel vsus, aut fructus eius, dicendum erit, quod beatitudo sit aliqua operatio, sic dicit Arist. 1. Ethic. quod felicitas est operatio secundum optimam virtutem in vita perfecta. Itē patet hoc: quia beatitudo est vltima perfectio hominis. Vnūquodque autē in tantum est perfectum, in quantum est actus. Nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in vltimo actu hominis consistere. Manifestum est autē, quod operatio est vltimus actus operantis. Vnde vocatur actus secundus ab Arist. 2. de Anima. Habens namque formam potest esse in potentia operantis, & non in actu, sicut sciens est considerans in potentia, i. quod potest considerare, licet non consideret, & inde est, quod in alijs quoque rebus vnacumque res dicitur propter suam operationem, i. esse in actu, ut dicitur 2. de celo, & mundo: Necessē est igitur beatitudinem esse quandam operationem. An tamen sit secundum optimam virtutem, vel secundum aliquam virtutem, ut dixit Arist. inf. dicitur in alijs questionibus q. 34. & 35. Ad primum dicendum, quod vita dicitur dupliciter, vno modo ipsum esse viventis, & sic beatitudo non est vita. Otensum est enim quod esse hominis, qualecunque istud sit, non potest esse beatitudo ipsius hominis sup. q. 23. quando quærebatur, an esset beatitudo in sanitate, vel in alijs bonis corporis. Hoc. n. soli Deo conuenit, quod suum esse sit sua beatitudo, cum sit beatus per essentiam, i. ipse sit esse beatitudinis. Hoc autem non est beatus per essentiam, sed per participationem, ideo non est possibile, quod esse eius, vel aliqua pars eius sit beatitudo. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam reducitur in actum ipsum principium vitæ, i. ipsum, per quod viuimus. Et sic dicimus vitam actiuam, vel contemplatiuam, vel voluptuosam, i. operationem actiuam, vel contemplatiuam, & non aliquid esse. Et hoc modo dixit, quod vita æterna est finis nostre, prout vita est quedam operatio. Quod patet per id quod dicitur Ioā. 17. hæc est vita æterna, ut cognoscant te, & tamen cognoscere est operari, & non esse, ideo vita accipit hic pro operatione.

Ad secundum dicendum, quod Boetius diffiniendo beatitudinem, considerauit eam ratione beatitudinis. Est. n. eōs ratio beatitudinis, quod sit commune bonum, & perfectum, & hoc significauit, cum dixit quod est status omnium bonorum aggregatione perfectus,

Secundū argum.

Tertium argum.

Quartum arg.

Ratio ad primum ar.

Ad secundum arg.

& non considerauit specificam rationem beatitudinis. Ideo non curauit dicere, an consisteret in operatione, & in qua operatione. Nam per hoc nihil aliud significauit, nisi, quod beatus est in statu boni perfecti. Arist. autem considerauit in speciali ipsam essentiam beatitudinis ostendens per quod homo sit in isto statu plenitudinis omnium bonorum. I. quod sit per quandam operationem, & ideo etiam ipse 1. Ethic. ostendit, quod beatitudo sit quoddam bonum perfectum. Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur 9. Met. duplex est actio. Vna, quæ procedit ab operante in exteriorem materiam sicut secare, & vrere. Et talis operatio non potest esse beatitudo: quia talis actio non est perfectio agentis, sed magis ipsius patientis, in quo terminatur, & recipitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut intelligere, sentire, & velle, & huiusmodi, talis actio est perfectio, & actus ipsius agentis, & in tali operatione potest esse felicitas, vel talis operatio potest esse felicitas.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicatur quædam vltima perfectio, secundum quam diuersæ res sunt beatitudinis capaces. per hanc ad diuersos gradus perfectionis pertingere possunt. Et secundum hoc necessē est, quod beatitudo diuersimodè reperiat in eis. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse ipsius est hæc operatio: quia non fruitur alio, sed seipso, & sic non participat bonum suū accipiēdo istud ab alio: sed habendo istud in se. Et quia bonum, quod Deus habet, est natura, vel essentia sua, dicitur esse beatitudo sua per essentiam, i. in actu, qui est suum esse, & non in actu, quo participet aliquid extrinsecum, vel fruatur illo. In Angelis autem est beatitudo vltima perfectio secundum aliquam operationem, quæ coniungitur bono creato. Et hæc operatio est in eis vnica, & sempiterna, & sic, licet non sint beati per essentiam, sed per participationem fruēdo bono extrinsecum, illa tamen beatitudo est multum perfecta, quia est operatio vnica & sempiterna, & nunquam interrupta. In hominibus autem beatitudo esse potest vel secundum statum presentis vitæ, vel futuræ, secundum statum presentis vitæ beatitudo ipso rum est vltima perfectio, secundum operationem, quæ homo coniungit Deo, sed hic operatio non est continua, sed sepe interrupta, & consequenter non est vnica: quia operationes per intercessionem, & interruptionem multiplicantur. Et propter hoc in statu presentis vitæ beatitudo perfecte haberi non potest: quia istud dimittit multum de ratione beatitudinis, quæ debet esse bonum perfectum.

Vnde Arist. 1. Ethic. ponens beatitudinem hominis in hac vita, dixit eam esse imperfectam. Et post multa concludens de ea dixit beatos dicimus, ut homines. Quasi dicat: Habentes istam beatitudinem vocamus beatos, non quidem simpliciter: quia non reperit in eis tota ratio beatitudinis, sed ut homines, i. in quantum possibile est homini viuenti habere de bono, tantum illi habent, & sic vocantur beati. Si consideret secundum statum vitæ futuræ, sic promittitur homini à Deo perfecta beatitudo, quando erimus in celo, sicut angeli Dei inf. 22. vel æquales angelis Dei, ut dicitur Luc. 20. Quantum ergo ad beatitudinem illam, quæ erit post vitam: quia illa perfecta erit, ut dictum est, cessat tota obiectio: quia erit illa beatitudo actio vnica, & continua, & sempiterna, & mens hominis tunc Deo perfecte coniungetur. In presenti autem vita, quantum deficiamus ab vnitate, & continuitate talis operationis, tantum deficiamus à perfectione beatitudinis, & ab ipsa beatitudine angelorum in perfectione. Est tamen nunc aliqua participatio beatitudinis, & quanto potest operatio

Ad 3. arg.

Ad quartum arg.

Ad quintum arg.

Ad 6. arg.

Obijciunt contra idē qd prius.

Secunda obiect.

Tertia obiect.

ratio esse, continua, & vnica magis, tanto est ibi de beatitudine. Et ideo in vita actiuam, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione, & perfectione beatitudinis, quam in vita contemplatiua, quæ versatur circa vnum tantum, id est, circa contemplationem veritatis, & si aliquando homo actu non operetur huiusmodi operationem, quia tamen in promptu habet super eam operari, & quia etiam cessat occasione somnij, vel occupationis, vel alicuius alterius naturalis, quod ad ipsam operationem ordinatur, scilicet, ut melius, & perfectius poitea eliciatur, videtur operatio ipsa, quasi continua, & eadem, sicut motus reducitur ad speciem termini, quia propter ipsum est.

Ad quintum dicendum, quod vnus hominis non est nisi vnica beatitudo: cum autem dicitur, quod habet operationes multas, dicendum, quod aut intelligitur de beatitudine quantum ad presentem statum, aut quantum ad futurum. Si quantum ad futurum, operatio hominis erit vnica, & simplex, non interrupta, quæ consistet in ipsa diuina visione, & secundum illam erit homo perfecte beatus. Si autem consideretur quantum ad presentem statum, dicendum, quod sunt in nobis aliquæ operationes, quæ ad beatitudinem pertinent, & aliæ, quæ non pertinent ad illam directè, id est, non sunt actus ipsius beatitudinis, cum beatitudo consistat in actu perfectissimo, secundum id, quod in homine est excellentissimum. Et sic est de operationibus sensitiuis, & de multis alijs, quæ non vocantur humane, licet ab homine fiant. Et tales bene vocantur operationes beati, sed non beatitudinis, scilicet, quia ab homine beato fiunt, sed non per istud principium, secundum quod ipse beatus est, & in talibus multitudine ipsarum operationum non arguit multas felicitates, cum ad beatitudinem non pertineant. Si verò loquamur de operationibus felicitatis, scilicet, quæ sunt per illud, quod in homine est excellentissimum. Dicendum, quod non sunt tot felicitates, quot operationes, sed omnes reddunt vnica felicitate, & tamen multiplicatio ista operationum prouenit ex intercessione, & discontinuitate, eo quod homo non potest semper actu operari, & hoc dimittit aliquid de perfecta ratione beatitudinis, ut dictum est in præcedenti solutione. Ad sextum dicendum, quod beatitudo in actu beato sine interruptione, quado ipsa perfecta est. Et sic erit in homine in patria, vbi erit equalis Angelis Dei. Hic autem ex conditione, vel statu imperfecto nature non potest homo esse continuus in operatione: ideo beatitudo est cum interruptione, & ista interruptio dimittit de perfecta ratione beatitudinis, ut dictum est. Potest tamen dici, quod non sit operatio interrupta: quia, licet homo cesset interdum ab illa principali operatione, in qua consistit beatitudo, quia tamē facit propter aliqua, quæ ordinantur in ipsam operationem beatitudinis, ut perfectius, & melius operatio illa producat, videtur super manere eadē operatio, cum ista, quæ ordinantur ad aliquid reducatur ad genus rei, ad quæ ordinantur.

Aliqui tamen adhuc obijciunt, quod non consistat beatitudo in operatione: quia nos sumus causa, & principium operationum nostrarum, si ergo esset beatitudo in operatione esset homo sibi causa suæ beatitudinis, quod absurdum est. Itē, quia si aliquid esset in nobis, quod esset beatitudo, istud est præcipue id, quod nunquam propter aliud desideratur, sed propter seipsum. Sic autem est de delectatione, quia non queritur propter aliud, sed propter seipsum, cum ridiculum sit querere ab aliquo, quare vult delectari, ut dicitur 10. Ethic. ergo in delectatione consistit beatitudo. Delectatio tamen non est actus, sed passio, ergo beatitudo non est operatio. Item ab vno Alph. Toft. super Matth.

agente, & secundum vnum habitum possunt esse actus diuersi, si ergo beatitudo esset actus, essent eiusdem beati multæ beatitudines, quod est absurdum. Itē beatitudo nostra presens est similitudo quedam beatitudinis patriæ, sed beatitudo viæ non potest dici actus, quia tunc beati, quando dormirent perderent beatitudinem, ergo non est beatitudo in actu.

Dicendum, quod beatitudo nostra operatio quædam est, sicut sup. dictum fuit, & apparet magis, quia vltimus finis rei est in ipsa re per hoc, quod coniungitur res suo fini exteriori, qui est principium perfectionis eius. Et vocatur hic finis rei participatio quedam, secundum quæ res participat suum finem. Et ista participatio est aliquid inhærens rei, licet ipse finis, quod participat sit aliquid extra hominem, per istam tamen participationem homo coniungitur ei. Potest autem res coniungi Deo dupliciter. Vno modo per assimilationem, ut sic dicatur, illa res Deo est coniunctissima, quæ est ei simillima. Et secundum hoc istud oportet in vna quaque re esse vltimum finem eius, secundum quod maximè Deo assimilatur. Vnum quodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit, in quod actu est, recedit autem à Dei similitudine per hoc, quod est in potentia. Et ideo illud, per quod res est maximè, in actu, est vltimus finis eius. Alio modo homo coniungitur Deo pertingendo ad ipsam Deum, quæ quidem coniunctio tolli creature rationali possibilis est, quæ potest coniungi Deo per cognitionem, & amorē, eo quod Deus est obiectum operationis eius, & non est obiectum operationis alicuius alterius creature. Quocumque autem modo consideretur vltima perfectio hominis, quæ est finis eius, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum coniunctionis ad Deum, qui est eōs omnibus creaturis, cum res magis sit actu, in quod est operans, quam in quod est potest operari, erit perfectio vniuscuiusque rei sua operatio perfecta, vnde res dicitur esse per suam operationem 2. de celo, & mundo. Sed si consideremus coniunctionem ad Deum, quæ est propria rationali creature vltima perfectio hominis in operatione consistit, habitus namque non coniungitur obiecto nisi mediante actu, nec coniungit habentem obiecto, nisi mediante actu, & ideo oportet, quod beatitudo in genere actus operantis sit. Ista tamen secunda consideratio coniunctionis ad Deum, quæ est propria rationali creature vltima perfectio hominis in operatione consistit, habitus namque non coniungitur obiecto nisi mediante actu, nec coniungit habentem obiecto, nisi mediante actu, & ideo oportet, quod beatitudo in genere actus operantis sit. Ista tamen secunda consideratio coniunctionis ad Deum, quæ est propria rationali creature vltima perfectio hominis in operatione consistit, habitus namque non coniungitur obiecto nisi mediante actu, nec coniungit habentem obiecto, nisi mediante actu, & ideo oportet, quod beatitudo in genere actus operantis sit.

Ad primum istorum dicendum, quod in actu sunt duo consideranda. I. substantia actus, & forma ipsius, à qua perfectionem habet actus, igitur secundum suam substantiam principium est naturalis potentia, i. potentia naturalis est causa, vel principium, quantum ad substantiam actus, & non indiget potentia aliquo habitu ad hoc, quod eliciat habitum solum quantum ad substantiam eius. Secus autem quantum ad aliquas perfectiones actus. Habitus autem est principium actus quantum ad formam suam. Si igitur ille habitus, per quem actus producit, sit acquisitus, nos erimus totaliter causa nostri actus. Si verò sit habitus infusus, erit perfectio actus à causa exteriori, quæ habitum causauit. Actus autem nostre non potest esse beatitudo ex ratione substantiæ suæ, sed ratione suæ perfectionis, ex qua habet, quod finis exteriori nobilissimè coniungat. Et ideo nos non sumus causa nostre beatitudinis, sed Deus, qui infundit nobis habitum, in cuius actu beatitudo sit. Ad secundum dicendum, quod duplex est delectatio: vna, quæ præcedit affectationem finis, & ista ordinabilis est in aliud. Potest enim ordinari ad perfectam operationem, in quantum illa, in quibus delectamur attentius agimus. Alia delectatio est, quæ consequitur consecutionem finis, Pars Secunda. C &

Ad primū obiect.

Ad secundum.

& ista efficitur per operationem, qua homo fini con iungitur. Et ideo hec delectatio non est ipsa beatitudo, sed quaedam beatitudinis perfectio, vel quoddam per se accidens eius, vt sup. dictum fuit. quaest. 24.

Ad tertiu.

Ad tertium dicendum, quod multitudo actuum ab eodem habitu, & respectu eiusdem obiecti numero non potest causari nisi ex interruptione temporum: & ideo in beatitudine perfecta, vbi non erit alia interruptio, sed continua operatio erit ibi vna beatitudo simpliciter, sic erit in patria, vbi actus noster nunquam interruptetur, sed erimus in continua Dei visione. Nunc vero actiones nostrae interrumpuntur. Et ideo, licet beatitudo nostra sit vna, tamen ista interruptio diminit multum de eius perfectione, vt sup. dictum est quaest. praecedenti.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod beatitudo praesentis status non est perfecta beatitudo, sed quaedam participatio, id est, pars beatitudinis verae, & ideo non est semper actu, sed aliquando in habitu. Vnde dormiens non potest vocari beatus quantum ad id, quod ipse vere tunc habet, cum nihil operetur, sed in quantum operatio est in eo habitu aliter, id est, est in virtute, habitu, cum possit produci per habitum quomodo cunquę voluerit. Et hoc modo dicimus res aliquas in suis causis. De his sanctus Thomas prima secundae quaestio. tertia, articulo. 2. & 4. Sentent. distin. 49. quaestio. 2. articulo. 2.

An beatitudo hominis sit vita aeterna. Questio XXIIX.

Primum arg.

QVAERETVR, an beatitudo hominis sit vita aeterna. Aliqui dicunt, quod non, quia viuere viuentibus esse 2. de Anima, beatitudo tamen, vt patet 1. Ethic. non est in essendo, sed in operando, ergo beatitudo non est vita aeterna, nec aliqua alia vita. Item secundum commentato. lib. de causis. ratio vitae consistit in motu, beatitudo tamen includit in ratione sua impermutabilitatem, quia non debet esse beatus debilitate firmatus, sicut Camleon, vt dicitur primo Ethicor. ergo beatitudo non est in vita aeterna, nec in aliqua alia.

Secundū arg.

Item beatitudo est communicabilis homini, aeternitas tamen non potest ei communicari, quia quod in tempore factum est, non potest esse aeternum: ergo vita aeterna non est ipsa beatitudo. Item quicunquę in perpetuum durat quodammodo aeternitatem participat, secundum quod aeternum solent accipi largē pro perpetuo: damnati tamen durabunt in aeternum, cum Christus mittat eos in ignem aeternum, inf. 35. Ipsi tamen non habebunt beatitudinē, sed maximam miseriam, ergo non est beatitudo in vita aeterna.

Tertium argum.

Dicendum, quod beatitudo sit ipsa vita aeterna: quia sic dicitur ad Rom. 6. scilicet. Habetis fructum vestrum in satisfactione: finem vero vitam aeternam, id est, finis videtur vltimū, qui vocatur beatitudo, est vita aeterna. Item, vt apparet ex precedentibus, beatitudo consistit in quadam participatione Dei facta in hominē, secundum quod homo attingit Deum per cognitionē, sed ista cognitio vocatur vita aeterna. Io. 17. scilicet. Hec est vita aeterna, vt cognoscant, ergo beatitudo est vita aeterna. Considerandum ad hoc, quod sicut sup. dicebatur, vita dupliciter dicitur. Vno modo ipsum esse viuētis, quod non est operatio alicuius potentie, sed magis ipsius essentie vel forme, sic dicitur 2. de Anima, quod viuere sit esse viuētium, id est, esse communicatum a forma rei viuētis est viuere. Sicut in hominē nihil aliud est viuere, quam esse hominē. Et tamen esse hominē non est aliqua operatio, cum non sit ab aliqua possi-

Quartum argum.

velle. Nunc autem accipimus vitam aeternam pro operatione intellectus videntis Deum, quę vocatur viuere, & non est motus, nec fundatur in motu.

tio, sed est ipsum esse totum communicatum materie a forma. Et ex hoc dicitur aliquid viuens, quod potest seipsum mouere secundum aliquam actionem, vnde plantę dicuntur viuere ex hoc, quod mouent se secundum augmentum, animalia autem dicuntur viuere in quantum mouent se per augmentum, & ad locum, & ad sentientium. In hominē autem vltimus finis est vita, in quantum potest se mouere ad volendum, & intelligendum: cuiuslibet autem potentie perfectio est suus actus. Et secundum hoc nomen vires, quod proprie significabat esse viuētium translatum est ad significandum operationem, ad quam aliquis seipsum mouet, sicut sentire dicitur vita animalis. Et secundum hunc modum, quilibet reputat illam operationem esse vitam suam, cui maximē intendit, vt colligitur 1. Ethic. in fine. Et sic Epicurei dixerunt voluptatem esse vitam suam, quia voluptati, quasi totaliter intendunt. Operatio autem nulla mensuratur tempore, nisi secundum, quod est coniuncta motui. Ideo operationes illę, quę non coniunguntur motui, sed termino motus, non mensuratur tempore, sed instanti: vt patet de illuminatione. Et ob hoc, si aliqua operatio est omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed alia mensura, quę est supra tempus. Visio autem Dei, quę ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsum, cum non sit successiua ex se, nec etiam ex parte videntis, nec visi, cum vt runque sit extra motum. Vnde sicut nec tempore, ita, nec instanti proprie mensurari potest, quia instans est terminus temporis: sicut punctus lineę, & non potest etiam mensurari proprie quo, quia quū secundum, quod ab aeternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immobiles.

Ad tertiu.

Hec autem visio excedit naturalem potentiam creature, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus peruenire possit. Et sic illius visionis beatę tempus non erit mensura, nec instans, nec quum, sed aeternitas erit propria mensura eius, cum visio ista sit de obiecto, quod est aeternum, & causat illam quodammodo secundum conditionem suam, cum naturaliter ad illam visionem nemo pertinere possit. Et sic proprie visio Dei, quę est ipsa beatitudo, vocabitur vita aeterna, quia ita est. Et sic vocauit eam Christus, & Apostolus.

Ad quartum.

Ad primum, quasi patet ex dictis, quod viuere dupliciter accipitur, scilicet, pro esse viuētis, & pro operatione viuētis. Hic autem accipitur pro operatione viuētis, & sic vt runque est simul verum, scilicet, quod beatitudo sit operatio, & etiam quod sit vita aeterna.

Ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod vita proprie non consistit in motu. Nam quauis vita primo ex motu cognita fuerit, quia per motum viuētia a non viuētibus distinguuntur, tamen nomen vitę etiam ad vltiores operationes extenditur, quę secundum se non consistunt in motu, quia non sunt ab aliquo exteriori mouente, sicut intelligere, & vel le, & similia. Et tamen ad huiusmodi operationes nomen motus aliquando transfertur, vt cum dicimus, quod intelligere est motus intellectus, & vel le est motus voluntatis.

Ad tertium.

Postet dici aliter, quod ipsa vita, prout est esse viuētium, non est in motu, cum ipsum esse non sit per motum, sed per aduentionem materie a forma. Viuere autem, prout est actus viuētium, ut in pluribus, est in motu: sicut augeri, nutriri, secundum locum moueri, generare, sentire. Aliquando autem est sine motu, sicut intelligere, & vel le.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod vita aeterna, quam habebunt sancti, vocatur aeterna per participationē aeternitatis, non quidem solum quantum ad carentiam finis in duratione, per quem modū in damnatis est pena aeterna, vel ignis aeternus, id est, nunquam desistens, sed vocatur vltimus aeterna, quantum ad remotionem omnis motus, & mutationis non solum in actu, quia istam mutationem etiam excludit ipsum aeternum, sed etiam in potentia, quia sancti ex hoc, quod adhærebunt Deo, habebunt stabilitatem ex diuino munere, ita vt iam transmutari non possint. Et sic excludetur mutatio, quantum ad actum, & quantum ad positionem, quod facit aeternitatem. Et hoc competit Deo ex natura: ideo ipse per essentiam aeternus est. Beati autem competit per participationem, & ex munere: ideo dicuntur habere vitam aeternam. Et sic magis proprie dicuntur beati habere vitam aeternam, quam dicantur damnati habere penam aeternam, vt patet ex dictis. De his S. Thom. 4. Sentent. distin. 49. quaest. 2. articulo. 3.

Ad tertiu.

Ad tertium dicendum, quod aeternitas non est homini communicabilis, ita quod sit mensura eius adaequata, vel alicuius, quod in ipso est. Et hoc probatur argumentum. Nam mutaretur natura rerū, si homo, vel aliqua pars hominis efficeretur aeterna. Potest tamen communicari aeternitas homini, secundum quādam participationē, vt sicut homo particeps est diuinae operationis in videndo, ita sit particeps diuinae aeternitatis, qua diuina operatio mensuratur, scilicet, quod non efficitur aeternum aliquid, quod sit in hominē, sed Deus perficit hominē per illustrationem intellectus, quam homo suscipit. Et illa operatio Dei est aeterna: id est, mensuratur aeternitate. Ideo beatitudo hominis, quę nihil aliud est, quā illa perfectio, vel illuminatio, quam a Deo suscipit, dicitur aeterna, & sic vocatur aeterna.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod vita aeterna, quam habebunt sancti, vocatur aeterna per participationē aeternitatis, non quidem solum quantum ad carentiam finis in duratione, per quem modū in damnatis est pena aeterna, vel ignis aeternus, id est, nunquam desistens, sed vocatur vltimus aeterna, quantum ad remotionem omnis motus, & mutationis non solum in actu, quia istam mutationem etiam excludit ipsum aeternum, sed etiam in potentia, quia sancti ex hoc, quod adhærebunt Deo, habebunt stabilitatem ex diuino munere, ita vt iam transmutari non possint. Et sic excludetur mutatio, quantum ad actum, & quantum ad positionem, quod facit aeternitatem. Et hoc competit Deo ex natura: ideo ipse per essentiam aeternus est. Beati autem competit per participationem, & ex munere: ideo dicuntur habere vitam aeternam. Et sic magis proprie dicuntur beati habere vitam aeternam, quam dicantur damnati habere penam aeternam, vt patet ex dictis. De his S. Thom. 4. Sentent. distin. 49. quaest. 2. articulo. 3.

Ad tertiu.

Ad tertium dicendum, quod pax dicitur esse finem ciuitatis Dei, id est, quod est quędam dispositio propinquissima ad illam Ciuitatem, quę est beatitudo, non tamen est ipsa substantia beatitudinis, sed praedit ad eam quasi quędam dispositio, & etiam manet semper cum ipsa, quia est aliquid multum simile beatitudini, & ita aliquid est, quod necessario sequitur beatitudinem, & non est ipsa beatitudo, scilicet, delectatio, quia est per se accidens eius, cum consequatur eam, in quantum quietaur appetitus in possessione boni illius, quod appetebar, & tamen non est delectatio ipsa substantia beatitudinis, vt supra quaest. 24. ostensum est, cum ipsa non sit aliquid, quod per se intendatur, sed est per se consequens ad id, quod intenditur.

Ad quartum.

Ad secundum dicendum, quod possumus dicere pacem esse finem omnium bonorum nostrorum, non quidem, quod pax sit ipsum bonum, quod est finis noster vltimus, sed quod est ei aliquid valde propinquum, vt dictum est. Cum autem dicitur, quod pacem possumus dicere finem bonorum nostrorum, sicut vitam aeternam, dicendum, quod similitudo est aliqua, sed non omnimoda, quia vita aeterna est finis omnium bonorum nostrorum, quia est ipsa essentia beatitudinis, & tamen pax non est ipsa beatitudo, sed aliquid ei propinquum.

Ad tertiu.

Ad tertium dicendum, quod omnia naturaliter pacem desiderant, non tamen tanquam finem vltimum, sed tanquam id, sine quo finis haberi non potest, vel tanquam id, quod est fini valde coniunctum.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod vltimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cuius perfectio esse non potest, nisi re existente perfecta. Motus autem est actus imperfecti. 3. Phi. Et sic non potest esse, nisi in re imperfecta, & sic quies ad quam terminatur motus, Considerandum pro hoc, sicut dicit Aug. 19. de Ciuit. Dei. Pax omnium rerum est tranquillitas or-

dinis. Ex quo patet, quod ratio pacis assumitur, ex hoc, quod aliquid non impeditur a recto ordine. Tranquillitas enim perturbationem impetus excludit. Pax autem precipue respicit illum ordinem, quo voluntas in aliquid ordinatur. Vnde tunc dicimus hominem pacem habere, quando nihil est, quod impediatur ordinem voluntatis ad aliquid. Sic etiam dicimus pacem esse in ciuitate, quando nihil est, quod perturbet rectum ordinem ciuitatis, qui est ex voluntate gubernatoris ciuitatis: Et etiam secundum quod inanimata appetitum naturalem habere dicunt, ponimus vnanquam rem inanimatam pacem habere, in quantum non impeditur ab inclinatione, quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit. Operatio autem, in qua beatitudo consistit, necesse est, quod sit operatio non impedita, quia impedimentum tolleret aliquid de eius perfectione. Vnde delectatio, quę consequitur operationem perfectam, causatur in operatione non impedita, ex eo, quod non est impedita, vt patet 7. Ethic. ideo ad beatitudinem requiritur pax, sine qua non est beatitudo. Non quidem, quod pax sit ipsa substantia beatitudinis, sed est quasi quędam remotio eorum, quę beatitudinem impediunt. Et quia ex hoc, quod aliquid desideramus appetitus noster refugit contrarium eius, quod desideramus: ideo ex hoc ipso, quod omnes naturaliter appetunt beatitudinem, necesse est, quod naturaliter refugiant impedimentum beatitudinis. Et quia istud non est sine pacē, cum pax sit ipsa remotio impedimentorum, necesse est, quod omnes homines desiderent quandam pacem, licet interdum bella sponte gerant, quia forte putant illa bella esse quandam viam ad perfectam pacem, quam aliter forte crederent se non posse habere.

Ad r. arg.

Ad primum dicendum, quod pax dicitur esse finem ciuitatis Dei, id est, quod est quędam dispositio propinquissima ad illam Ciuitatem, quę est beatitudo, non tamen est ipsa substantia beatitudinis, sed praedit ad eam quasi quędam dispositio, & etiam manet semper cum ipsa, quia est aliquid multum simile beatitudini, & ita aliquid est, quod necessario sequitur beatitudinem, & non est ipsa beatitudo, scilicet, delectatio, quia est per se accidens eius, cum consequatur eam, in quantum quietaur appetitus in possessione boni illius, quod appetebar, & tamen non est delectatio ipsa substantia beatitudinis, vt supra quaest. 24. ostensum est, cum ipsa non sit aliquid, quod per se intendatur, sed est per se consequens ad id, quod intenditur.

Ad secun.

Ad secundum dicendum, quod possumus dicere pacem esse finem omnium bonorum nostrorum, non quidem, quod pax sit ipsum bonum, quod est finis noster vltimus, sed quod est ei aliquid valde propinquum, vt dictum est. Cum autem dicitur, quod pacem possumus dicere finem bonorum nostrorum, sicut vitam aeternam, dicendum, quod similitudo est aliqua, sed non omnimoda, quia vita aeterna est finis omnium bonorum nostrorum, quia est ipsa essentia beatitudinis, & tamen pax non est ipsa beatitudo, sed aliquid ei propinquum.

Ad tertiu.

Ad tertium dicendum, quod omnia naturaliter pacem desiderant, non tamen tanquam finem vltimum, sed tanquam id, sine quo finis haberi non potest, vel tanquam id, quod est fini valde coniunctum.

Ad quartum.

Ad quartum dicendum, quod vltimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cuius perfectio esse non potest, nisi re existente perfecta. Motus autem est actus imperfecti. 3. Phi. Et sic non potest esse, nisi in re imperfecta, & sic quies ad quam terminatur motus, Considerandum pro hoc, sicut dicit Aug. 19. de Ciuit. Dei. Pax omnium rerum est tranquillitas or-

Alph. Toft. super Matth.

Pars Secunda. C 2 est

est propinquior fini, quam ipse motus, & ita motus ordinatur in quiete, non tanquam in finem vltimū, sed tanquam in finem immediatum, finis autem vltimus ipsius motus, est forma, vel perfectio, quæ acquiri debet, & illa non habet nisi in quiete, scilicet, motu desinente in quietem. De his S. Tho. 4. Sent. d. 49. quæst. 2. articu. 4.

An beatitudo sit regnum Dei, vel regnum celorum. Quæstio X X X I.

QVAERETVR, an beatitudo sit regnū Dei, siue regnū celorum: quia vtrūque idem est. Dicant aliqui, quod non, quia regnū a regendo dicitur, & ideo ad gubernationem pertinere videtur: prouidentia autem consistit in ordinatione ipsarum rerū, quæ sunt ad finē, dirigendo eas in finem, beatitudo autem non est de his, quæ pertinent ad finem, sed est vltimus finis, ergo beatitudo non est regnum. Item dicit Dio. li. de di. no. c. 12. quod regnū est omnis finis, & ornatus, & legis, & ordinis distributio. Ista tamen distributio non pertinet ad solos homines, sed generaliter ad omnes creaturas, quibus Deus prædicta distribuit, beatitudo tamen ad solam naturam rationalem pertinet, ergo beatitudo non est regnū. Itē regnū non importat perfectionem aliquam, nisi in præsentem: in alijs autem magis dicitur perfectio nem, quamdam, & subiectionem, qui autem præest in regno vnicus est, & ideo vocatur principatus monarchicus. S. Eth. ergo regnū Dei, non dicitur aliquam perfectionem, nisi in ipso Deo. Beatitudo tamen dicitur perfectionem, non solum in Deo, sed etiā in omnibus beatis, ergo beatitudo non est regnū Dei. Item beatitudo non habet secum aliquam permutationem mali cum sit perfectum bonum. In regno tamen Dei aliqua mala sunt: quia inf. c. 13. dicitur Dei, quod mittet filius hominis Angelos suos, & colligent de regno eius omnia scandala, ergo beatitudo non est regnū Dei.

Dicendum quod beatitudo vocatur regnū Dei, vel regnū celorum, quia Aug. in Enchi. dicit, quod illa petitio in oratione dominica. scilicet adueniat regnū tuū, ad futuram beatitudinem pertinet, ergo regnū Dei est ipsa futura beatitudo. Item istud, quod promittitur sanctis in præmium est beatitudo, sed regnū Dei illis promittitur. sup. in litera. scilicet beati, qui persecutionē pariuntur propter iustitiam; quoniam ipsorum est regnū celorum: ergo beatitudo est regnū celorum. In hoc considerandum, quod nomen regni a regendo sumptum est, regere autem est actus prouidentie: vnde secundum hoc aliquis regnū habere dicitur, vel regimen, quia alios sub sua prouidentia habet. Et sic secundum hoc homines dicuntur esse in regno Dei, quod eius prouidentie perfectæ subduntur. Prouidentie autem est ordinare in finem. In finem autē ordinare ea, quæ distant à fine, in quibus producuntur ad illum finem, & ea quæ iam adsecuta sunt finem, secundum quod in fine conseruant, in ipso fine ordinata esse dicuntur. Et cū regula prouidentie sit finis, illa quæ perfecte subiunguntur ipsi prouidentie sunt illa, quæ iam in ipso fine collocantur. Et ideo nihil potest in eis esse alienum ab ordine prouidentie. In illis autem, quæ adhuc distant à fine, secundum hoc magis, & minus diuinæ prouidentie subdita esse dicuntur, secundum quod magis, & minus à fine elongantur. Propinquissimi autem ipsi fini sunt illi, qui in via ad finem sunt. Via autem perueniendi ad beatitudinem, est fides, & charitas, vel fides, quæ per dilectionem operatur, ut ait Apostolus. Vnde etiam regnū Dei dupliciter dicitur, scilicet,

quandoque pro congregatione eorum, qui per fidem ambulant, & sic Ecclesia militans dicitur regnū Dei: quandoque autem accipitur pro collegiis illorum, qui iam in ipso fine stabili sunt, & sic Ecclesia triumphans est regnū Dei. Et sic esse in regno Dei, idem est, quod esse in beatitudine. Nec differt secundum hoc regnū Dei à beatitudine, nisi sicut differt bonum commune rotius multitudinis, à bono singulari vnus cuiusque illius multitudinis, quia regnū Dei dicit aggregationem omnium beatorum. Ipsa vero beatitudo dicit perfectionem vltimam, prout in quolibet eorum est, cum beatitudo cuiuslibet eorum sit distincta à beatitudine alterius. Hoc etiā modo vocatur regnū celorum pro vtriusque congregatione beatorum, quæ regnū dicitur, est in celo. Nam licet beatitudo non determinet sibi aliquem specialem locum, quia ad illam nihil refert natura loci; cum solum sit beatitudo in ipsa diuina visione; quæ vbi que potest esse, cum Deus vbi que sit, & potest se manifestare vbi que voluerit, quia tamen Deus elegit locum celestem pro ista congregatione electorum, vocatur beatitudo regnū celorum: quia solum est beatitudo in illis, qui in celo sunt. Ad primum dicendum, quod beatitudo est regnū celorum; & non subest beatitudo prouidentie diuinæ: quasi ipsa beatitudo ad finem ordinetur, cum beatitudo obiectiue sit ipsa substantia Dei, quæ ad nihil ordinatur, sed omnia in ipsa.

Dicitur tamen beatitudo esse sub prouidentia, quantum illi, qui ad beatitudinem ordinantur per actus diuinæ prouidentie illuc producuntur. Ad secundum dicendum, quod Dio. sufficienter tangit ea, quæ ad regnū exiguntur, prout regnū dicit multitudinem gubernatam per prouidentiam. Ad huiusmodi vero actum tria requiruntur, scilicet, finis, & ordo ad finem, & regula ordinis. Ista autem est duplex, vna est in ordinante, & hæc est lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia est in ipso ordinato, per quam fit, vt rectitudo ordinis non deferatur. Et hæc regula est id, quod causat ordinationem in finem, siue sit forma, siue virtus, siue quicquid ad huiusmodi. Et hoc appellat Dionysius ornatum. Ista autem quatuor licet ad omnem creaturam pertinere possint, quia omnia sunt à Deo ordinata in finem, secundum ordinem; & legem æternæ sapientie, & rebus omnibus data sunt virtutes, quibus in finem tendant: specialiter tamen ad rationales creaturas ista pertinent, quæ ad ipsum vltimum finem modo nobilissimo nata sunt peruenire; & non solum ordinantur à Deo in finem, sed etiam cognoscunt ipsam rationem ordinis, & finis. Ad tertium dicendum, quod regnū importat perfectionem in præsentem, & etiam in eo, qui subest, sed in præsentem, sicut in principio perfectionis, qui suam rectitudinem alijs imponit. In eo vero, qui subest tanquam in accipiente perfectionem ab alio. Sancti autem, qui sunt in vita æterna, hoc modo diuinæ prouidentie subduntur, quod etiam ipsi prouidentes, vel prouisoris efficiuntur, vel submissi, vel alijs, secundum quod alia omnia erunt eis subiecta. Et sic ad regnū Dei peruenient, non solum vt sub rege exercentes, sed etiam reges ipsi facti, qui tamen erunt sub vno summo rege. Vnde dicitur: Apoc. 5. Fecisti nos Deo nostro regnum, & sacerdotes; & regnabimus super terram.

Dato tamen, quod illi, qui sub sunt in regno, solum sint sub rege, & non sint ipsi reges, est perfectio quædam: ipsum regnum, & subiectio illa non dicit imperfectionem, quia non debet esse ex necessitate, sicut est in tyrannico principatu,

Primus arg.

Secundū arg.

Tertium arg.

Quartum arg.

Ad primū argum.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Primum argum.

Secundū argum.

Tertium argum.

patu, sed ex voluntate in quantum magis vtile est eis, qui reguntur regi subesse, quam nullum habere regem. Et ita est in omni naturali principatu, qui est propter vtilitatem subditorum, & non per vtilitatem regentis. Et sic seruitus naturalis est bona, vt patet 1. Politic. scilicet, in hominibus illis, qui robusta corpora habent ad opus, & tamen non habent iudicium ad dirigendum. Istos namque vocat ibi Arist. naturaliter seruos, & dicit eis melius esse ad vitam, quod alicui sub sint, quam, quod nulli seruiant, & pereant, nescientes se dirigere. Sic etiam beatus melius est sub humana potestate manere, quam liberè vagari: quia homo eis in quibusdam melius prouidet, quam ipsi sibi prouidere possint. Et isto modo manere sub principatu regali, quando rex excellit subditos sapientia, & virtute, non solum non est subiectio, immo est quædam pars beatitudinis, sicut etiam dixit Plato: & refert istud Boe. de consol. lib. 1. profa 4. scilicet, Beatus esse respublikas, cum eas à sapientibus regi contingeret, vel earum rectores sapientie studerent. Et sic dicit: Apostolus ad Rom. 13. scilicet: Ideo subditi estote principibus, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam, id est, non solum propter timorem mali, quod vobis per iram inferre possent, sed etiam propter conscientiam, id est, quia bonum est illis subditos esse: Istud autem erit à fortiori in regno beatorum, quia illi non solum erunt sub rege, sed etiam erunt reges, vt nunc sup. ostensum est. Ideo perfectio est illis esse in regno Dei.

Ad quartum dicendum, quod vt sup. dictum est nunc regnū celorum aliquando accipitur pro Ecclesia triumphanti, & aliquando pro militanti. Primo modo nulla mala possunt esse in Ecclesia, vel regno Dei, vbi est plenitudo omnium bonorum. Accipiendo secundum modo in regno Dei sunt multa mala, quæ vocantur scandala: sic dicit Grego. quod regnū celorum præsentis temporis Ecclesia dicitur, quia in illa beatitudine, vbi pax summa est, inueniri scandala non poterunt, quæ colligantur. De his sanctus Tho. 4. sent. dist. 49. quæst. 2. artic. 5.

An beatitudo aliquo modo consistat in operatione sensus. Quæstio X X X I I.

QVAERETVR, an beatitudo aliquo modo consistat in operatione sensus. Aliqui dicunt, quod sic. Nulla enim operatio inuenitur in homine perfectior sensitiua, præter intellectiua, sed operatio intellectiua dependet in nobis à sensitiua, quia intelligere non possumus sine phantasmate, vt dicitur 4. de Anima, cum ipsum phantasma sit obiectum intellectus, ergo beatitudo consistit aliquo modo in operatione sensitiua. Item Boe. de cōso. lib. 2. profa 2. dicit, beatitudinem esse statum omnium bonorum aggregatione perfectum, sed quædam bona sunt sensibilia, quæ per sensus attingimus. scilicet per eorum operationes: ergo videtur, quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem. Item beatitudo est bonum perfectum, vt probat 1. Eth. quia si esset imperfectum, non perficeretur homo absolute per eam: ergo oportet perficere hominem secundum vires suas, sed per operationes sensitiuas quædam partes animæ perficiuntur, ergo operatio sensitiua requiritur ad beatitudinem.

Dicendum, quod hic non dubitatur nunc principaliter, an beatitudo sit aliqua operatio sensitiua, vel consistat in ea, quia probatum est sup. q. 2. 2. 4. quod non, sed dubitatur an operatio sensitiua pertineat ad beatitudinem, ita quod exigat ad eam, vel necessarium præsupponat. Pro hoc ergo dicendum, quod aliquod potest ad beatitudinem peruenire, vel pertinere tripliciter: vno modo est

Alph. Toft. super Matth.

sententialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter. Primo modo. scilicet essentialiter non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in coniunctione hominis ad bonū increatū, quod est vltimus finis, vt sup. q. 26. & 27. ostensum est. Huic autem fini non potest coniungi per operationes sensitiuas, vnde sup. 23. & 24. dictum fuit, quod in corporalibus bonis non poterat consistere beatitudo: per sensus tamen operationes non possumus attingere, nisi bona corporalia, ergo in operationibus sensitiuis beatitudo secundū substantiam esse non potest. Possunt autem operationes sensitiuæ pertinere ad beatitudinem antecedenter, & consequenter. Antecedenter quidem, quantum ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest. Nam operatio intellectus præexigit operationem sensus necessariam: tamen beatitudo est in operatione intellectus. Ideo operatio sensus pertinet ad beatitudinem antecedenter. Potest etiam pertinere consequenter operatio sensus ad beatitudinem etiam quantum ad illam beatitudinem perfectam, quæ erit post mortem: quia post resurrectionem ex ipsa beatitudine perfecta animæ fiet quædam resiliencia in corpus, & in sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur, vt ait Aug. in Epistola ad Dioscorum. Et sic operatio sensus proficiat ad beatitudinem, non tamen in ea erit essentia beatitudinis. Ad primum dicendum, quod argumentum istud probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad operationem intellectus, & hoc solum quantum ad istam beatitudinem imperfectam, vbi intellectus dependet à sensu præexigendo illum. Et tamen adhuc ista imperfecta beatitudo non est in sensu essentialiter, sed in operatione intellectus. Quantum vero ad illam perfectam beatitudinem secus erit, quia nec erit ibi beatitudo in sensu essentialiter, nec etiā antecedenter, quia non præexigitur ibi operatio aliqua sensus ad cognitionem intellectus, secundum quam est beatus, cum ibi non sit phantasma aliquod, per quod intellectus intelligat, sed coniungitur immediate ipsi Deo, quod erit videre ipsum per essentiam, de quo. inf. q. 40. dicitur. Ideo nihil deesset de complemento beatitudinis, etiam si nulla operatio sensus sibi esset, sicut nunc est in animabus, quæ sunt in celo, quas plene beatas dicimus; & tamen nullis sensibus vtuntur, cum sint corporibus solutæ, pertinebit tamen ibi operatio sensitiua consequenter ad beatitudinem per resiliencia post resurrectionem, vt nunc sup. dictum est. Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem habent Angeli, habet congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad vniuersalē fontē bonorū i. ad Deū, qui est tota natura boni vniuersalis, & cōpletè. Et tamen non indiget bonis particularibus: quia in illo vniuersali bono perfectius omne bonū habet, quā congregatis omnibus particularibus bonis. In hac tamen beatitudine imperfecta, quæ est in presenti, cum non habeatur illud bonū vniuersale, requiritur congregatio rāta bonorū particulariū, quāta sufficiat ad perfectissimā operationem huius vite. i. pro isto statu. Ad tertium dicendum, quod in futura beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per resiliencia à parte superiori. In beatitudine autem imperfecta præsentis vite, cum non habeatur hic perfectum bonum sic è contrario, scilicet, quod ex perfectione partis inferioris proceditur ad perfectionem partis superioris. Et quia bonum partis inferioris est bonum exterius, & particulare, requiritur congregatio quædam bonorum particularium ad beatitudinem huius vite, cum hic pars inferior non possit à superiore perfici. De his. S. Thom. 1. 2. quæst. 3. articu. 3.

Pars Secunda.

C 3

est

Primum argum.

Secundū.

Tertium.

An beatitudo consistat in operatione intellectus, vel voluntatis. Quæstio XXXI.

QVÆRETUR, cum non consistat beatitudo in operatione exteriori, sed in interiori, an consistat in operatione intellectus, vel voluntatis.

Primum argum.

Dicunt quidam, quod magis consistit in operationibus voluntatis, quam intellectus, quia beatitudo est summum bonum, sed bonum in quantum huiusmodi, est obiectum voluntatis, & non intellectus, ergo magis consistit beatitudo in operatione voluntatis, quam intellectus.

Secundum argum.

Item delectatio requiritur ad beatitudinem, ut ait Arist. 7. Ethic. Vnde in Greco nomen beatitudinis à gaudio accipitur, delectatio tamen in voluntate, vel in appetitu est, ergo in voluntate est beatitudo.

Tertium argum.

Item beatitudo consistit in operatione perfectissima virtutis. Ethic. sed charitas est omnium virtutum excellentissima, ut patet 1. Corin. 13. charitas autem in voluntate est, ergo beatitudo erit in voluntate.

Quartum argum.

Item sicut anima imperat corpori, ita voluntas imperat intellectui, & per consequens est superior, beatitudo tamen est magis in bonis animæ, quam corporis, quia anima est superior corpore, ergo erit beatitudo magis in voluntate, quam in intellectu, quia voluntas est superior.

Quintum argum.

Item beatitudo hominis consistit in perfecta coniunctione ipsius ad Deum, sed perfectus homo coniungitur Deo per voluntatem, quam per intellectum. Vnde dicit Hugo, de S. Viato. 7. ca. Dionys. lib. de caelesti Hierar. super illo verbo scilicet, mobile, & acutum, & c. dilectio supereminet sciens, & maior est intelligentia: plus enim Deus diligitur, quam intelligatur, & intrat dilectio, ubi scientia foris est: ergo magis consistit beatitudo in dilectione, quam in cognitione, & consequenter magis in voluntate, quam in intellectu.

Sextum argum.

Item dicit Aug. 19. de civi. Dei, quod beatitudo hominis consistit in pace: vnde Psalm. 147. dicitur. Qui posuit fines tuos pacem: pax autem pertinet ad voluntatem, & non ad intellectum, cum sit quædam tranquillitas: ergo erit beatitudo in voluntate.

Septimum argum.

Item primo moueri respondet ultimus finis, scilicet, quod sit idem primum mouens, & ultimus finis: sicut ultimus finis exercitus est victoria, quæ est finis ducis, & ille est primum mouens, & torale exercitus: sed primum mouens ad operandum est voluntas: quia ipsa mouet omnes alias vires, ergo ad ipsam pertinebit ultimus finis, scilicet, beatitudo.

Octauum argum.

Item si beatitudo est operatio aliqua, necesse est, quod illa sit nobilissima operatio hominis, nobilior tamen operatio est dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est actus intellectus: cum prima Corin. 13. dicatur, quod charitas est maior fide, & tamen charitas pertinet ad dilectionem, fides vero ad cognitionem. Item Aug. dicit 13. de trin. quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult. Er post pauca dicit: Appropinquat beato, qui bene vult, quæcunque vult: bona enim beatorum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, scilicet, ipsam bonam voluntatem habet, ergo beatitudo consistit in voluntate. Item ultima perfectio operationis est dilectio, quæ perficit operationem: sicut pulchritudo iuuenturæ, ut 10. Ethic. dicitur: si igitur operatio est ultimus finis, videtur quod magis sit in operatione voluntatis, quam intellectus: quia ibi magis erit delectatio, quam in actu intellectus.

Nonum argum.

Item delectatio ita propter se desideratur, quod nunquam propter aliud queritur: quia stultum esset ab aliquo querere, quare vult delectari. 10. Ethic. Hec autem est conditio ultimi finis, scilicet, ut propter se queratur. Er ergo beatitudo magis in actu voluntatis, quam intellectus: quia delectatio ad voluntatem pertinet.

Decimum argum.

Item si beatitudo est operatio aliqua, necesse est, quod illa sit nobilissima operatio hominis, nobilior tamen operatio est dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est actus intellectus: cum prima Corin. 13. dicatur, quod charitas est maior fide, & tamen charitas pertinet ad dilectionem, fides vero ad cognitionem. Item Aug. dicit 13. de trin. quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult. Er post pauca dicit: Appropinquat beato, qui bene vult, quæcunque vult: bona enim beatorum faciunt, quorum bonorum iam habet aliquid, scilicet, ipsam bonam voluntatem habet, ergo beatitudo consistit in voluntate. Item ultima perfectio operationis est dilectio, quæ perficit operationem: sicut pulchritudo iuuenturæ, ut 10. Ethic. dicitur: si igitur operatio est ultimus finis, videtur quod magis sit in operatione voluntatis, quam intellectus: quia ibi magis erit delectatio, quam in actu intellectus.

Vndecim argum.

Item delectatio ita propter se desideratur, quod nunquam propter aliud queritur: quia stultum esset ab aliquo querere, quare vult delectari. 10. Ethic. Hec autem est conditio ultimi finis, scilicet, ut propter se queratur. Er ergo beatitudo magis in actu voluntatis, quam intellectus: quia delectatio ad voluntatem pertinet.

tem pertinet. Item in appetitu ultimi finis omnes homines maxime concordant, cum sit naturalis, ut ait Boet. lib. 3. de consol. profa 3. Plures tamen querunt delectationem, quam cognitionem, magis ergo delectatio est beatitudo, quam cognitio, & sic erit magis in voluntate, quam in intellectu.

Duodecim argum.

Dicendum, quod beatitudo magis consistit in intellectu, quam in voluntate: immo non proprie consistit in voluntate: nam Ioan. 17. dicitur: Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, & tamen vita æterna est beatitudo, ut sup. quæst. 29. ostensum est: ergo beatitudo est in intellectu.

Beatitudo magis consistit in intellectu quam in voluntate.

Item primo Corin. 13. super illo uerbo, scilicet, cum tradiderit regnum Deo patri: dicit Glo. 1. Cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei patris, ubi est finis omnium, requies sempiterna, & gaudium. Ista autem est beatitudo, ergo consistit in contemplatione, quæ est actus intellectus. Item Arist. 10. Ethic. ostendit, quod in contemplatione ultimi boni consistit felicitas, sed ista contemplatio pertinet ad intellectum, ergo ibi est beatitudo. Item ut dicitur 1. Ethic. beatitudo est bonum per se sufficiens: ergo istud, in quo reperitur magis per se sufficiens, erit beatitudo: vel in eo erit beatitudo. Istud autem est in cognitione, quia 10. 14. dicitur: Domine ostende nobis patrem, & sufficit nobis: ergo in intellectu erit beatitudo. Item patet hoc, quia impossibile est beatitudinem esse in voluntate: cum enim beatitudo sit bonum intellectuales naturæ, oportet quod secundum istud conueniat intellectuales naturæ, quod est ei proprium: appetitus autem non est aliquid proprium naturæ intellectuales, sed omnibus rebus inest: licet sit diuersimodè in diuersis, quæ tamen diuersitas procedit ex hoc, quod res diuersimodè se habent ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum. Quæ vero habent cognitionem sensitiuam habent etiam appetitum sensitiuum, sub quo comprehenduntur concupiscibilis, & irascibilis. Quæ vero habent cognitionem intellectiuam habent appetitum proportionalem, scilicet, uoluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est aliquid proprium naturæ intellectuales, sed solum, secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se, est proprius naturæ intellectuales. Non potest ergo consistere beatitudo in actu uoluntatis, cum illa non sit aliquid proprium naturæ intellectuales, quia tunc non esset beatitudo proprium bonum naturæ intellectuales, sed conueniret omnibus rebus habentibus appetitum. Hoc tamen falsum est, ergo in solo intellectu consistit: qui solus est proprius ipsi naturæ rationali. Item in omnibus potentijs, quæ mouentur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est, quæ moueri ipsius mobilis. Talis autem potentia est uoluntas. Appetibile enim mouet appetitum, obiectum ergo uoluntatis est prius naturaliter, quæ actus eius. Primum igitur obiectum ipsius præcedit omnes actus eius. Non potest ergo actus uoluntatis esse prima res uolita, sed beatitudo, quia est ultimus finis, est prima res uolita. Impossibile est ergo, quod beatitudo sit ipse actus uoluntatis. Itē in omnibus potentijs, quæ possunt reflecti super suos actus, prius oportet, quod actus illius potentie feratur in obiectum potentie, & post modum feratur super suum actum: Et non est possibile, quod aliqua potentia feratur prius super suum actum, quam super suum obiectum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet dari, quod intelligat prius rem aliquam, & postea intelligat se intelligere. Nam ipsum intelligere, quod intellectus intelligit aliquid.

Item si aliquis actus esset substantialiter ipsa felicitas, iste actus aut esse, amare, aut desiderare, aut delectari. Impossibile est autem, quod desiderare sit realiter ipse ultimus finis: quia desiderium est, secundum quod uoluntas tendit in id, quod non habet. Hoc autem repugnat rationi ultimi finis: quia non est propter aliud, sed omnia propter ipsum: ergo non est de desiderare ipsa beatitudo. Amare quoque non potest esse ultimus finis, quia bonum amatum non solum quando habetur, sed etiam, quando non habetur. Ex amore enim prouenit, quod res non habita per desiderium queratur. Et si amor rei habitæ perfectior sit, quam amor rei non habitæ, hoc causatur ex eo, quod iam habet bonum amatum. Aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, istud ergo amare non est beatitudo, quia aliàs non differret habere rem amatam, vel non habere, si ipsum amare esset beatitudo, cum post beatitudinem nihil queratur, & tamen ante habere est res non perfecta, & post habere amatum est perfecta, ergo amare non est ipsa beatitudo. Similiter dicendum, quod delectatio uoluntatis non sit beatitudo: ipsum enim habere bonum est causa delectationis, vel dum bonum, nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramus, vel dum in futuro habendum speramus. Non est ergo delectatio essentialiter beatitudo, cum ipsa proueniat à bono, & bonum non proueniat à delectatione, & sic nullus actus uoluntatis potest substantialiter esse beatitudo. Item si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum se ipsam esset appetenda, hoc autem falsum est. Patet enim quod delectatio appetatur ex eo, ad quod consequitur ipsa delectatio. Nam si delectatio, quæ consequitur bonas, & appetendas operationes, appetenda est, est bona, delectatio autem, quæ consequitur malas, & fugiendas operationes, mala, & fugienda est, delectatio non habet à se ipsa, quod sit bona, sed ab alio, scilicet, ex eo, ad quod consequitur, ergo non potest ipsa esse beatitudo, cum beatitudo sit per se bona, & omnium bonorum maximum. Item ordo rectus rerum conuenit cum ordine naturæ, nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore, in naturalibus tamen est delectatio propter operationem, & non operatio propter delectationem.

alicius obiecti est: ideo oportet, quod vel procedatur in infinitum, vel si est deuenire ad aliquid primum intellectum, quod hoc non erit ipsum intelligere: quia tunc aliquod intelligere erit ante omne intelligere, cum istud intelligere, de quo est intelligere, oportet quod præexistat: quia aliter non potest intelligi, quia aliàs poneretur intelligere esse id, quod primum intelligitur, sed quod primum intelligitur est aliqua res intelligibilis. Similiter oportet, quod primum uoluntatis sit ipsum uelle, sed aliquid bonum: primum autem uoluntatis ipsius naturæ intellectualis est beatitudo: nam propter illam uolumus quicquid uolumus: impossibile est ergo beatitudinem esse in actu uoluntatis: ita quod ipse actus uoluntatis sit realiter beatitudo.

lectationem: sic ergo erit in operibus rationis. Patet hoc, quia uidemus in naturalibus, quod natura illis operationibus animalium delectationem apponit, quæ sunt manifestè ordinatæ ad finem necessarium, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conseruationem indiuidui, & in usu uenerorum, qui ordinatur ad conseruationem speciei. Nisi enim delectatio esset in his operationibus animalia ab istis uisibus necessarijs abstinerent. Sic ergo in actibus naturæ rationalis, impossibile est, quod delectatio sit ultimus finis.

Item delectatio nihil aliud uidetur esse, nisi quietatio uoluntatis in aliquo bono conuenienti, sicut desiderium est inclinatio uoluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per uoluntatem inclinatur in finem, & quietatur in illo: ita corpora naturalia habent inclinationem naturalem in fines proprios, quæ quidem queratur iam adeptis finibus. Est autem ridiculum dicere, quod finis motus corporis grauis non sit ad esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis sit finis: quia tendebat in locum proprium. Si enim natura principaliter hoc intendere, scilicet, ut inclinatio quietaretur, non daret eam, & sic non oportere aliquid fieri, ut quietaretur, quia istud esset querere superfluas occupationes. Sicut si medicus percuteret aliquem, ut haberet, quæ sanaret, quia melius erat non percutere, nec sanare, cum utruque sit superuacuum. Natura tamen dat corporibus inclinationem tendendi in loca propria, ergo non dat illam, ut eam quietet, sed ut per eam corpora tendant in loca propria, quibus habitis, quasi consecutis finibus suis sequitur in inclinationis quietatio, & sic illa quietatio non est finis rei, vel actus, sed est concomitans finem.

Delectatio ergo non poterit esse ultimus finis, sed concomitans ipsum: ergo non poterit aliquis actus uoluntatis esse ipsa beatitudo. Considerandum autem in hoc, quod ad beatitudinem duo requiruntur, scilicet, unum, quod est beatitudinis essentia, id est, realiter ipsa beatitudo, & aliud est quasi per se accidens eius, scilicet, delectatio coniuncta ipsi essentia beatitudinis, vel concomitans eam.

Quantum ad essentiam beatitudinis impossibile est, quod consistat in actu uoluntatis, id est, quod aliquis actus uoluntatis sit beatitudo. Nam manifestum est ex dictis, quod beatitudo est consecutio finis ultimi, consecutio autem finis non potest consistere in actu uoluntatis: quod patet, quia uoluntas fertur in ipsum finem, etiam absentem, quando eum desiderat, & in ipsum præsentem, ut quando in eo quiescens delectatur. Manifestum est autem, quod desiderium finis non est consecutio finis, sed est quidam morus ad finem: delectatio autem aduenit uoluntati ex hoc, quod finis est præsens, & non est finis præsens ex hoc, quod homo delectetur. Oportet igitur actum uoluntatis non esse essentiam beatitudinis, sed per illum actum finis non est præsens: ideo oportet aliquid aliud præter actum uoluntatis esse ipsam beatitudinem, & hoc apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum uoluntatis, statim cupidus consequeretur, uel consecutus esset eam à principio quando uult eam habere, & incipit desiderare. Pecunia tamen à principio est absenti, consequitur autem illam per hoc, quod manu eam apprehendit, uel per aliquod huiusmodi, & tunc delectatur in pecunia habita. Sic continget circa finem intelligibilem. Nam à principio uolumus consequi ipsum finem intelligibilem, & tamen non habemus eum, sed consequimur postea per hoc, quod præsens est per actum intellectus, & tunc uoluntas delectatur, & quiescit in ipso fine iam adepto. Sic ergo essentia beatitudinis consistet in actu intellectus, sed

Item si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum se ipsam esset appetenda, hoc autem falsum est. Patet enim quod delectatio appetatur ex eo, ad quod consequitur ipsa delectatio. Nam si delectatio, quæ consequitur bonas, & appetendas operationes, appetenda est, est bona, delectatio autem, quæ consequitur malas, & fugiendas operationes, mala, & fugienda est, delectatio non habet à se ipsa, quod sit bona, sed ab alio, scilicet, ex eo, ad quod consequitur, ergo non potest ipsa esse beatitudo, cum beatitudo sit per se bona, & omnium bonorum maximum. Item ordo rectus rerum conuenit cum ordine naturæ, nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore, in naturalibus tamen est delectatio propter operationem, & non operatio propter delectationem.

ad voluntatem pertinet delectatio consequens beatitudinem: sic dicit August. 10. confess. quod beatitudo est gaudium de veritate, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis, licet non sit ipsa beatitudo. Aliter potest etiam hoc intelligi. Nam quod beatitudo sit in voluntate potest dupliciter accipi: Vno modo, quod sit in voluntate, id est, quod sit obiectum eius, & sic beatitudo, cum sit ultimus finis, & ex fine est ratio boni, quod est voluntatis obiectum, oportet beatitudinem esse in voluntate: sicut dicimus esse obiectum in potentia, cuius est obiectum. Alio modo, quod sit beatitudo in voluntate, id est, quod sit aliquis actus voluntatis, & sic beatitudo non potest esse in voluntate. Nam beatitudo importat ultimum finem hominis. Ultimus autem finis hominis potest dupliciter accipi, scilicet, vnus in ipso, & alius extra ipsum. Finis in ipso est sicut operatio rei, quae dicitur finis eius, cum res omnis sit propter operationem suam. Finis autem extra ipsum est id, ad quod per suam operationem pertingit. Non potest autem dici finis intra quolibet operatio, sed illa quae primo coniungit ipsam rem fini exteriori. Et hoc dicitur, quod res habet finem extra se: tunc enim oportet, quod finis interior ad exteriorem ordinetur, vt sic finis exterior sit quasi ultimus finis, & finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus. Sic videmus, quod res naturales per operationes, quas habent, pertingunt secundum assimilationem quandam ad diuinam bonitatem, quae est finis exterior ipsarum. Non est autem possibile, quod ipse actus voluntatis sit ultimus finis alicuius propter actum reflexum; de quo supra nunc diximus, quia oportebit, quod voluntas prius aliquid velit, quam velit suum velle. Et sic actus eius non erit primum obiectum suum, & tamen beatitudo est obiectum suum: ergo beatitudo non est aliquis actus voluntatis. Non potest etiam dici, quod affectio finis exterior sit per actum voluntatis immediatè. Intelligitur enim actus voluntatis esse ante affectionem finis, vt motus quidam in finem: post affectionem autem est actus voluntatis, vt quietatio quaedam in fine. Non potest autem esse, quod voluntas nunc quietetur in fine, in quem prius tendebat, nisi quia volens alio modo se habet nunc ad finem, quam prius. Illud ergo, quod facit volentem hoc modo se habere ad finem, vt voluntas quietetur in eo, cum prius solum desideraret illum, est necessarium ultimum finis interior, qui primo coniungit voluntatem ipsi fini exteriori: Sicut si finis exterior alicuius sit pecunia, finis interior eius erit possessio, per quam homo se habet ad pecuniam, vt in ea voluntas quietetur.

Cum ergo ultimus finis quasi exterior sit Deus, non potest esse, quod aliquis actus voluntatis sit interior finis, sed ille actus erit ultimus finis interior, per quem homo primo se habet hoc modo ad Deum, vt in ipso quietetur. Hoc autem est ipsa visio Dei per intellectum, cum res cognita sit in cognoscendo, & sit ibi quasi quidam contractus exercente re cognita in cognoscendo, secundum quod in corporibus, quia per tactum corporis ad delectabile corporeum inducitur quietatio appetitus. Cum ergo sit hic quasi quidam contractus Dei ad intellectum, per hoc, quod ipse est in intellectu, in quantum ab eo cognoscitur, necesse est, quod ultimus finis hominis sit in actu intellectus, & ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis necessarium erit in intellectu. Et tamen istud, quod est ex parte voluntatis, scilicet, quietatio eius in fine, quod potest vocari delectatio, est quasi quodam formale completens beatitudinem, non sicut forma substantialis complet rationem speciei, sed

sicut ornatus complet ipsam rem, quae ornatur: sicut pulchritudo inuenturam. Et ita delectatio ista voluntatis superueniens visioni Dei, in qua est substantia beatitudinis, complet beatitudinem id est, ornatur eam, & perficit, & eligibilem facit, & tamen sine illa delectatione, vel quietatione superueniente, erat iam tota substantia beatitudinis completa in visione. Et sic voluntati attribuitur prima beatitudo ad finem, in quantum appetit consequi ipsum finem, & etiam attribuitur vltima beatitudo, in quantum in fine iam habita quietatur, media tamen beatitudo, quae est pertingere ad ipsum finem, vel facere eum presentem amanti, non est voluntatis, sed intellectus, & ista consecutio est beatitudo, quia ipsa est, per quam coniungitur primo fini exteriori, & ideo ipsa est finis vltimus interior.

Ad primum dicendum, quod illa ratio ostendit, quod beatitudo est in voluntate, sicut obiectum in potentia, non tamen, quod sit actus eius, sicut primum obiectum visus non est ipsa visio, sed res visibilis. Vnde ex hoc ipso, quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum obiectum eius, sequitur, quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius: ideo non erit beatitudo ipse actus voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod delectatio requiritur ad beatitudinem, quasi quaedam forma completiua beatitudinis, non tamen substantialiter, vt dictum est, sed perficit beatitudinem operationem, vt quidam finis superueniens: sicut pulchritudo perficit inuenturam, quae iuuenibus aduenit, sic dicitur 10. Ethic.

Ad tertium dicendum, quod charitas pro tanto dicitur esse aliorum virtutum carteris, quae sunt in via, quia ipsa est, quae ordinat omnes alias. Hoc tamen non datur ei, quod actus eius sit ipsa beatitudo, sed quod inclinatio quaedam in finem, sit ipse actus charitatis: sicut est in statu viae, vel quod sit quaedam quietatio in ipso fine, sicut est in statu patriae. Nam ibi licet non attingatur Deus immediatè per actum charitatis, tamen cum eum attingimus per actum intellectus, quietamur in ipso postea per actum charitatis. Vnde charitatis actus nullo modo potest esse substantia beatitudinis.

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio comparationis, quia actus corporis non potest pertingere ad assequendum bonum animae: ideo cum anima imperet corpori, est corpus inferius. Intellectus tamen attingit ad assequendum, quod voluntas appetit: ideo poterit esse affectio boni per actum intellectus, licet desiderium eius sit per voluntatem, affectio tamen illius boni est beatitudo, cum illud bonum sit vltimus finis exterior, & sic in actu intellectus erit beatitudo.

Considerandum tamen, quod intellectus non attingit finem voluntatis sub eatione, qua voluntas fertur in illum, quia istud erat impossibile. Nam voluntas fertur in illum in ratione boni, quae est ratio finis: ideo illa res solum pertinet ad voluntatem, vt finis. Intellectus autem fertur in rem illam, vt veritatem habet, vel vt est aliquid intelligibile. Et sic consequitur illam non sub ratione boni, & finis, sed sub ratione veri, vel intelligibilis. Et tunc voluntas quietatur in illo iam acquisito, tanquam in fine suo, quem ipsa per actum suum consequi non poterat, sed solum desiderare istud ante consecutionem, & frui ipso post consecutionem. Et quia in re illa reperitur vtrunque istorum complete, scilicet, ratio boni, & ratio veri. Ratio quidem boni, tanquam vltimi boni: ratio autem veri, tanquam primi, & altissimi veri. Ideo tam voluntas, quam intellectus se habebunt ad eandem rem, & cuiuslibet

ad primum argum.

ad secundum.

ad tertium.

ad quartum.

Ad quintum.

Ad sextum.

Ad septimum.

Ad octauum.

eorum erit obiectum proprium. Et tamen sub istis A rationibus, quas nos communiter nominamus, scilicet beatitudo, maximum bonum, vltimus finis: non est illa res obiectum intellectus: sed solum voluntatis. Ad quintum dicendum, quod per affectum dicitur homo perfectus coniungi Deo, quam per intellectum, in quantum coniunctio, quae est per affectum superuenit perfectae coniunctioni, quae est per intellectum perficiens, & docorans eam: oportet tamen, quod prima coniunctio ad Deum semper sit per intellectum antequam per affectum. Affectus tamen, siue dilectio prius inclinatur in istam coniunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfectè coniungat Deo: quantum non inclinatur simpliciter affectus in istam coniunctionem antequam intellectus cognoscatur eam, in quantum est possibile illam fieri: eo quod appetitus non potest esse de re omnino incognita. Et ideo dicit Hugo, quod scientia foris manet, vbi dilectio intellectus est, scilicet, quia ipsa dilectio per modum quietationis vltimo aduenit post coniunctionem animae cum Deo per intellectum. Et sic dicitur manere scientia foris, iam praecessisse, quando dilectio intus est, i. quando ipsa iam peruenit ad hoc, quod quietaretur in fine iam consecuto. Ad sextum dicendum, quod pax pertinet ad beatitudinem, non, quod sit ipsa substantia beatitudinis: sed quod antecedenter, & consequenter se habet ad ipsam. Antecedenter quidem, in quantum ante perfectam coniunctionem animae cum Deo per intellectum sunt remota omnia perturbantia, & impediètia hominem ab vltimo fine: & illa remotio vocatur pax: vt supra q. 30. ostensum est. Et consequenter etiam pertinet pax ad beatitudinem, in quantum habito vltimo fine manet totus homo iam pacatus quietato desiderio suo. Ad septimum dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus, quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate: ideo voluntati debetur id, quod vltimo venit ad consecutionem ipsius finis, scilicet delectatio, vel fructus, quae consequitur finem. Et sic intellectus est, qui ipsum Deum primo attingit: & per intellectum ei coniungimur: ideo consecutio finis operatio est intellectus. Sed ad istam consecutionem consequitur necessarium delectatio, vel fructus: & ista debetur voluntati. Nam non dicimus intellectum frui, sed voluntatem. Et sic, sicut voluntas fuit primus motor, id est, qui primus mouit ad finem inclinatio: ita ad ipsam pertinet, id est, quod vltimum in fine, scilicet fructus eius, vel delectatio, aut quies in illo. Si tamen aliquis vellet dicere, quod voluntas prius totaliter se habeat ad beatitudinem, quam intellectus, falsum est: quia necesse est, quod res sit praecognita ad hoc, quod voluntas feratur in illam: solum ergo praecessit voluntas intellectum per modum inclinationis, & tendentiae: non tamen per modum apprehensionis, & cognitionis finis. Ad octauum dicendum, quod dilectio praeminet cognitioni in mouendo, sed cognitio prior est dilectione in attingendo, & in apprehendendo. Non enim diligis aliquid, nisi si cognitum, vt ait August. 19. de Trinitate. Et ideo intelligibilem finem primo apprehendimus per operationem intellectus, quam voluntatis, sicut sensibilem finem prius apprehendimus per actum sensus, id est, per cognitionem eius, quam per actum appetitus. Et cum dicitur, quod sit excellentior operatio voluntatis, quam intellectus in quantum est superior, vel prior, negandum est: Nam primo, & per se intellectus mouet voluntatem. Voluntas enim in quantum huiusmodi mouetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem non mouet intellectum, nisi quasi per accidens, i. in quantum ipsum intelligere

apprehenditur, vt quoddam bonum: & sic voluntas desiderat ipsum intelligere: & sic intellectus voluntatem praecedit. Nunquam enim voluntas desideraret ipsum intelligere, nisi prius in intellectu apprehenderet intelligere esse bonum, iudicando istud esse bonum. Et tunc voluntas cupit ipsum intelligere: & mouet intellectum ad intelligendum, quasi per modum imperij. Et sic intellectus est causa, vt voluntas eum moueat. Quia ipse primo mouit voluntatem: & si ipse non mouisset voluntatem, nunquam voluntas ei aliquid imperasset. Motus tamen primus simpliciter fit ab intellectu in voluntatem. Et etiam differentia in motibus istis: quia voluntas mouet intellectum ad intelligendum actualiter per modum, quo efficiens dicitur aliquid mouere. Intellectus autem mouet voluntatem per modum, quo finis mouet aliquid. Nam bonum, quod intelligitur, est finis voluntatis: & istud non mouet voluntatem, nisi secundum quod ei ostenditur, vel representatur ab intellectu. Et sic motus intellectus, quem facit super voluntatem, aliquo modo pertinet ad motum obiecti, & finis. Agens autem est posterior in mouendo, quam finis. Nam agens non mouet, nisi propter finem. Et sic apparet intellectum esse simpliciter altiorum, & priorem voluntate. Ipsam autem voluntatem esse priorem intellectu, solum per accidens: ideo operatio intellectus erit excellentior. Cum autem dicitur, quod actus charitatis sit excellentior, quam fidei, &c. Potest dici vno modo, quod Charitas cum perfectio fidei, in quantum ipsa sine gratia esse non potest: & facit hominem Deo charum. Fides autem potest esse sine gratia: ideo charitas ex hoc excellentior est: & tamen simpliciter non est actus charitatis ex genere potentiae excellentior actu fidei: licet propter imperfectionem actus fidei. Quia necessarium est cum quadam obcuritate, poterat esse actus charitatis excellentior: licet dicere, an charitas sit maior fide: & in quo sit maior: non est pro nunc: sed dicitur prima Corinth. 13.

Ad nonum dicendum, quod ille, qui habet omnia, quae vult, ex hoc est beatus, quod habet ea, quae vult: quod quidem contingit per aliquid aliud, quam per actum voluntatis: quia per voluntatem possumus desiderare, sed non attingere: quia alias a principio, cum incipimus desiderare, habemus rem desideratam: quod falsum est, vt nunc dictum fuit. Quod autem dicitur beatum nihil male velle requiritur ad beatitudinem: non quasi sit ipsa essentia beatitudinis, vel aliquid eius: sed quaedam dispositio ad beatitudinem: quia nullus potest beatus esse, qui adhuc aliquid male vult. Voluntas autem bona pertinet ad beatitudinem, vt inclinatio ad beatitudinem: non tamen sicut motus reducitur ad genus termini sui, vt alteratio ad qualiter: & augmentatio ad genus quantitatis. Ad decimum dicendum, quod delectatio perficit operationem vltimatè: tanquam aliquid, quod sit finis operationis, id est, quod operatio ordinetur in ipsam: sed perficit eam sicut aliquid superueniens, sicut pulchritudo perficit inuenturam. 10. Ethic. & tamen pulchritudo non est finis iuuentutis, id est, ad quem sit iuuetus: sed magis a contrario: perficit tamen eam quasi quidam ornatus superueniens. Pro hoc autem considerandum, quod non omne istud, quod rem aliquam perficit, est finis eius. Perfectio enim alicuius dicitur dupliciter, vno modo vt rei habentis speciem, id est iam existentis in specie. Alio modo, vt perfectio rei ad habendam speciem. Primo modo perfectio domus habentis speciem, i. iam existentis est habitatio, quia ad istam ordinatur: non enim fieret domus, nisi propter hoc. Perfectio autem ad habendam speciem in domo dicitur esse

Ad nonum.

Ad decimum.

esse illa, quæ requiruntur ad hoc, quod domus constituitur, & constituta bene se habeat. Et ista sunt triplicia, scilicet principia ad esse addendum, scilicet, partes materiales, & forma superinducta: & ea quæ sunt ad conservationem: sicut appodiacula, quæ sũt ad sustentationem domus: & ea, quæ sunt ad hoc, quod vñtus domus sit convenientior: sicut est pulchritudo domus. Ista tria vocantur perfectio rei ad habendam speciem. Illud autem, quod est perfectio rei, vt iam habentis speciem, est simpliciter finis eius: sicut habitatio est finis domus: quia est perfectio eius, vt iam constituta. Et ita i qualibet re ordinata ad aliquẽ vñsum, ille vñs est finis ipsius vt habentis speciem. Illæ autem perfectiones rei, quæ sunt ad habendam speciem, non sunt finis eius: sed potius è cõtrario, ipsa res constituta est finis istarum perfectionũ. Sicut in domo lapides, & ligna non sunt finis domus, sed domus est finis illorum, ita etiam de pulchritudine, & appodiaculis dicendum, quod propter domum sunt: & tamen habitatio non est propter domum, sed domus propter habitacionem: ideo habitatio est simpliciter finis: & ipsa est perfectio domus, vt habentis speciem. Ita in naturalibus materia, & forma rei, sunt perfectio eius ad habendam speciem: & tamen nõ est res propter materiam, & formã, sed materia, & forma propter rem. Et si dicatur, quod forma est finis, dicẽdũ, quod est finis generationis, non tamen est finis rei generatæ, & habentis speciem: immo propter hoc forma quæritur, vt species sit completa: & tñ ista duo sunt perfectiones rei ad esse dũ. Sunt etiam perfectiones animalis ad conseruandum in spẽ, vt sanitas: & virtus nutritiua, & generatiua, & vires sensitiuæ, & motiua, & similia, & tamen ista non sunt finis animalis: sed potius animal est finis istorum: quia ista quæruntur, vt anima conseruetur: illa autem, quibus res disponitur ad proprias operationes speciei perficiendas, & ad debitum finem cõgruentius consequẽdũ, etiam non sunt finis rei, sicut pulchritudo, & robur, & sensuum viuacitas, & similia, quæ quasi organa quedam deseruiunt felicitati: vt patet primo Ethic. sed magis ipsa res. Homo est finis istorum: quia omnia ista sunt perfectiones eius ad constituendam speciem substantia conseruatiua, & ad vñsum bonũ dispositiua. Perfectio autem hominis, vt habentis speciem est ipse Deus: ideo ille est simpliciter finis hominis: sicut habitatio est finis domus. Delectatio autem est perfectio operationis non tanquam rei habentis speciem. i. quod ipsa operatio secundum speciem suam sit ordinata ad delectationem, sed ordinatur operationes ad alios fines, sicut comedere ordinatur, secundum suam speciem ad conseruationem indiuidui, & coire ad conseruationem speciei. Nõ est ergo delectatio perfectio operationis, vt habentis speciem: sed est similis perfectionibus, quæ ordinantur ad habendam speciem: & est similis illis, quæ faciunt ad meliorem vñsum rei, sicut pulchritudo facit ad cõuenientiorẽ vñsum domus, ita delectatio in operatione facit, quod attentius, & firmitus insistimus operationi, in qua ipsa est. Ideo dicitur 10. Ethic. quod delectatio perficit operationem, sicut decor perficit iuuentutem: & tamen decor non est finis hominis: nec ipsi iuuentutis, sed potius è cõtrario, & tamen perficit eam: quia reddit ipsam magis gratam. Et hoc modo delectatio perficit beatitudinem, sicut decor iuuentutem. Et non est inconueniens, quod aliquid perficiat beatitudinem, non quidem, quod beatitudo sit in se aliquid imperfectum, & debeat perfici per aliquid alterum, à quo suum bonum, & perfectionem suscipiat: quia istud esset cõtra naturam beatitudinis: sed dicitur perfici per aliquid superueniens. s. quod istud ad

dit ei aliquid bonitatis, secundum quã sit magis eligibilis, quã prius: ita dicit Arist. 1. Ethic. quod beatitudo cum minimo bonorum superaddito est eligibilior, quã prius. Et tamen dato, quod non adderetur sibi istud paruũ bonum, erat beatitudo bonum quoddam per se sufficiens. Istud autem verum est de beatitudine imperfecta, qualis est huius vitæ, de qua Arist. loquitur. Secus autem de perfecta, quæ est post mortem: quia minima bona illi addita non facerent eã eligibiliorem: immo etiam si omnia bona particularia, quæ hic sunt, adderentur ipsi felicitati vitæ æternæ, nihil omnino in ea augerent: nec esset aliquid ter eligibilior, quã prius. Ratio differentie est: quia illa beatitudo est per presentiam verisimilis boni, quod est essentia boni: & continet vñtuitu omnia bona: ideo cetera bona cum ipso nihil addunt supra ipsum. Secus autem de beatitudine ista imperfecta, quæ non fit per presentiam illius boni, sed per quædam minora bona. Ideo illi bono, in quo est felicitas presentens, quodlibet bonum particulare additum etiam si esset minimum aliquid super adderet in bonitate, cum bonum istud, in quo sit felicitas presentens, nõ cõtineat aliqua alia bona vñtuitu: sed seipsum solum. Et ideo quodlibet bonum ei additum facit eam eligibiliorem: vt dixit Arist. Ad vñdecimum dicẽdũ, quod delectatio non quæritur propter aliud, sed propter seipsum. Et hoc non probat sufficienter eam esse vñtuitu finem: quia licet non sit vltimus finis, est tamen quoddam per se accidens eius concomitans ipsum: & sic non potest propter alterũ desiderari, sed eodem desiderio desideratur vltimus finis, & delectatio, quæ est in consecutione eius, licet aliquo modo potest dici, quod desideretur delectatio propter operationem, in qua est: vt ostensum est sup. in q. 24. quæ reprobatur, an in voluptate sit beatitudo. Ad duodecimum dicẽdũ, quod homines quærun delectationem, & cognitionem: sed plures quærit delectationem, non quidem, quod aliquis quærat magis delectationem, quæ est in intelligere, quã ipsum intelligere: sed potius è cõtrario, sed quærun homines delectationem: scilicet, quæ est in sensu circa res corporeas, potius quã cognitionem intellectiuam, & delectationem consequentem ipsam cognitionem. Hoc autem non est quasi melior sit delectatio corporalis, quã cognitio intellectus, sed quia exteriora bona ab omnibus cognoscuntur, cum apprehendantur per sensum. Ideo quidam ipsa sola putant esse bona, & ea sola eligunt: patet 7. Ethic. Si autem interiora bona essent ita perfecte cognita, necesse erat, quod ipsa magis, quã exteriora desiderarentur. Ratio tamen non procedit: quia oportet, quod argueretur de operatione, & de delectatione consequente ipsam operationem. Et sic videtur, quid eorum magis desideraretur: & quid esset finis simpliciter. Hic tamen procedit argu. de cognitione intellectus comparata ad delectationem, quæ est in sensu. De his sanctus Th. 1. 2. q. 3. artic. 4. & 4. sent. dist. 49. q. 1. arti. 2. & in summa contra Gen. lib. cap. 24.

An beatitudo sit in actu intellectus practici, vel speculatiui. *Questio XXXIII.*

QVÆRETVR, cum determinatum sit beatitudinem esse in actu intellectus, an sit in actu intellectus practici, vel speculatiui. Dicunt quidam, quod consistit in actu intellectus practici: quia quanto aliquod bonum est communius, tanto est diuinius. i. Ethic. sed bonum intellectus speculatiui est solum ipsius, qui speculatur: bonum autem intellectus practici potest esse multorum, sicut patet i directione, quæ

Primũ ar.

Secundũ argum.

Tertium argum.

Quartum arg.

Quintum argum.

Sextũ arg.

Septimũ argum.

Ad duodecimum.

quæ fit per virtutes: ergo magis erit beatitudo in actu practici, quã in speculatiui. Item beatitudo est vltima perfectio hominis: sed magis est perfectio aliquid rei, secundum quod est causa alterius, quã secundum quod in se perfecta existit. Vnde dicit Dyo lib. de celest. Hierar. cap. 3. quod omnium diuinius est Dei cooperatorem fieri in directione aliorum. Per intellectum autem speculatiuum homo habet perfectionem in seipso, practicus autem intellectus est causa aliorum: ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico, quã in speculatiuo. Item beatitudo est eis conformis, quæ sunt ad beatitudinem: ipsa autem beatitudo est præmium virtutis: quia est, quod per virtutẽ vltimatè quæritur. i. Ethic. virtutes tamen magis consistunt in operatione, quã in cognitione: nam intelligere parum, vel nihil prodest ad virtutem: vt patet 2. Ethic. Nõ addiscimus, vt sciamus, sed vt boni efficiamur: ergo beatitudo ad practicum intellectum pertinet: Item beatitudo hominis consistit in eo, quod in homine nobilius est: sed intellectus practicus est nobilior speculatiuo: quia ipse imponit ei legem: cum per prudentiam legislatoris statuatur, quod quilibet addiscere debeat: & quanto tempore, & quas disciplinas oportet esse in ciuitate. i. Ethic. ergo beatitudo ad practicum intellectum pertinet. Itẽ beatitudo est perfectum bonum hominis: sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quã speculatiuus: cum speculatiuus solum ordinatur ad verũ: & secundum perfectionem intellectus practici dicitur boni, non autem secundum perfectionem intellectus speculatiui, sed secundum eam dicitur scientes, vel intelligentes: ergo beatitudo consistet in practico intellectu. Item beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Intellectus autem speculatiuus occupatur magis circa ea, quæ sunt extra hominẽ, practicus autem occupatur circa ea, quæ sunt ipsius hominis. i. circa operationes, & passiones eius: ergo beatitudo erit potius in intellectu practico. Item vltimus finis cuiuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deũ: magis tamen assimilatur homo Deo per practicum, quã per speculatiuum: quia practicus intellectus est causa rerum intellectarum: sicut patet in artifice: quia per hoc, quod domum præintelligit domum in esse producitur. Sic etiam de moralibus operationibus: quia per hoc, quod aliquid intelligimus faciendum, istud facimus: speculatiuus autem intellectus non est causa rerum: sed potius cognitio eius causatur à rebus, quæ mouent eum per modum obiecti: ergo beatitudo erit in intellectu practico. Dicendum, quod beatitudo non potest consistere in actu intellectus practici, sed in speculatiuo. Quia, cũ beatitudo sit vltimus finis, desideratur propter seipsam, & non propter alterum: cognitio tamen practica ordinatur ad alterum, tanquam in finem. Sin ipsum opus 2. Metaph. Speculatiua autem cognitio propter seipsam est: ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculatiuo, quã in practico. Item beatitudo nostra consistit in coniunctione ad Deũ. Cõiungi tamen Deo non possumus per intellectum practicum, sed per speculatiuum: cũ in Deo non sit aliquid, quod nos possumus facere: est tamen ibi, quod possumus speculari, ergo consistit beatitudo in speculatiuo. Item ad rationem beatitudinis requiritur diuinitas in operatione, & sufficientia, & delectatio. Ista autem simul magis sunt intellectus speculatiui actu, quã in aliquo alio. Patet, quia in intellectu practico indigemus multis auxilijs exterioribus ad operationes: quia multa per amicos, & multa per diuinitas, & potentiam reþorale suã operata. i. Ethic. Sufficientem autem esse in istis auxilijs difficile est.

Ad actum verò speculatiui intellectus non requiritur exteriora per se, sed magis remotio ab exterioribus, vt soli intellecti vacemus. Ideo promptum est habere sufficientia omnia ad speculationem, quod non est in actione. Etiam est diuinitas in actu speculatiuo: quia nihil est, in quo homo possit ita diu persistere, sicut in contemplatione speculatiua, propter remotiorem à corpore instrumentis, quorum debilitas lassitudinem causat: & cessationem ab operatione. In practico autem cum requiratur operationes exteriores, multæ difficultates sequuntur. Ideo non est aliqua vna operatio, in qua homo possit diu manere, sicut in speculando. Delectatio etiã maior est in speculatione, quã in alijs rebus, eo quod ipsa est purior, cum nullum ei cõtrarium admisceatur, nec potest habere aliquod contrarium. Aliquæ autem delectationes possunt esse corporeæ, quæ sunt valde vchementes: & tamen etiam si licitæ essent, nõ essent ita perfectæ, sicut speculatio: eo quod propter impuritatem habent multum de contrario: & necesse est debiliari, & fatigari, & fastidire ipsum, qui delectat aliquando per tales delectationes, cum actio cõtrariorum ibi sit interdum maior, quã sit sensus delectationis. Ideo non possunt tales delectationes esse diuinae. Delectationes autem intellectus speculatiui habent hoc sibi propriũ, quod diuinae valde possunt esse: immo per se efficerentur perpetuæ, nisi per accidens, & fatigatione organi phantastici, & aliorum, quæ per accidens læduntur in diuina speculatione, sicut dicitur primo de anima, quod ex multum speculari marcellit animal corrupto quodam interitus. i. sit resolutio quædam patium tenerarum in corpore per longam speculationem. Sic etiam dicitur Sap. 9. Corp, quod corrumpitur, aggrauat animam: & terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem. i. cogit intellectum cessare ab intellectu. A multus patet hoc: quia cũ vltimus finis hominis sit Deus: & beatitudo nostra sit coniunctio ad illum per intellectũ, non poterit esse per intellectum practicum: quia si intellectus practicus coniungeret nos vltimo fini, necesse esset, quod res cognita per intellectum practicum esset vltimus finis exterior noster. Fallum est tñ, quod sit finis intellectus practici est effectus exterior sicut ipsum opus in arte: vel ipsa operatio circa moralia. Effectus autem quicũque sit, non potest esse finis noster exterior: quia perfectio animæ non dependet ab effectu: sed perfectio effectus à causa. Impossibile est ergo beatitudinem esse in actu intellectus practici: consistet ergo in speculatiuo. Et inde est, quod omnis cognitio practica est propter aliud appetibilis, cognitio autem speculatiua propter seipsam. Item patet, quod cum beatitudo sit operatio hominis, oportet quod sit optima operatio eius. Est autem optima operatio hominis illa, quæ est ab optima potetia: & respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus: & optimum obiectum est ipsum esse diuinum, vel bonum eius: & hoc quidẽ non est obiectum intellectus practici, sed speculatiui: ideo in tali operatione, scilicet contemplatione diuinorum erit maximè beatitudo. Et quia vnusquisque videtur esse id, quod optimum est in eo: sicut homo est maxime intellectus: quia ille est optimus in eo, & 10. Ethic. & ista operatio erit optima, & maximè delectabilis homini: quia est per istud, quod maxime est ipse homo. Item patet ex conditione beatitudinis, quæ propter seipsam quæritur. Actus enim speculatiui intellectus propter seipsam est: actus vero practici intellectus non quæritur propter seipsam, sed propter actionem, & actiones ordinantur ad aliquem finem: ideo non est possibile in

in actu practici intellectus suam in vita actiua beatitudinem existeret. Item, quia in vita contemplatiua homo communicat superioribus. s. Deo, & angelis, quibus per beatitudinem assimilatur, & in ea non assimilatur alicui animali. In his tamen, quae pertinent ad vitam actiuam, alia animalia communicant cum homine, licet imperfecte, sicut aliqua animalia prudentiam habere dicuntur primo Meta. ergo beatitudo non erit in vita actiua, sed in contemplatiua. Istud verum est de perfecta beatitudine, qualis est post mortem. Imperfecta autem beatitudo, qualis hic potest haberi, consistit primo, & principaliter in contemplatione, & secundo in actu intellectus practici ordinantis actiones, & passiones humanas.

Ad 1. arg. 1. Ethic. Ad primum dicendum, quod bonum, cui intellectus speculatiuus coniungitur per cognitionem, est communius, quam bonum, cui coniungitur intellectus practicus, in quantum intellectus speculatiuus magis separatur a particulari, quam practicus: cuius cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum, quod affectio finis, ad quam peruenit intellectus speculatiuus, in quantum huiusmodi, est propria affectio in actu intellectus speculatiui consequitur speculans cognitionem veritatis, quae est quoddam bonum, & perfectio speculantis. Affectio autem finis, quem intendit intellectus practicus, potest esse propria & communis, in quantum per intellectum practicum aliquis dirigit se, & alios in finem. Sicut patet de rectore multitudinis, sed speculans ex hoc, quod speculatur ipse singulariter dirigitur in finem suae speculationis. Ipse tamen finis intellectus speculatiui tantum praeminer, & excedit bonum intellectus practici, quod affectio finis speculatiui intellectus, etiam pro vno singulariter excedit affectio finis intellectus practici, etiam si illa affectio sit pro multis. Ideo beatitudo maxime, & perfectissime consistit in actu intellectus speculatiui. Ad secundum dicendum, quod maius & perfectius est habere perfectionem aliquam, & transfundere eam in alterum, quam habere eam in solo seipso. Non enim potest alio modo intelligi comparatio dictarum perfectionum, quia perfectio alicuius, ut est causa, non potest esse nisi simul sit perfectio ipsa in re, quae est causa: & etiam transfundat eam in alterum per causalitatem. Transfundere autem & non habere eam aliquo modo est impossibile. Contingit autem maiorem esse perfectionem alicuius, prout in se perfectum est, quam secundum, quod est causa alterius, quando non eandem perfectionem communicat: vel non ita perfecte, sicut habet, sicut maior perfectio est, quae consideratur in Deo secundum, quod in se consistit, quam secundum, quod alia causat. Quia perfectio, secundum quam Deus consistit in se, est realiter infinita, perfectio tamen, quam transfundit, vel communicat rebus creatis, non est realiter infinita. Si tamen Deus perfectionem infinitam, quae in ipso est, in alia transfunderet, maior esset illa perfectio, secundum quam Deus in se consisteret: & quam in alijs causaret, quam ipsa perfectio infinita, secundum quam solum Deus in se consisteret. Nunc autem, quia non est eadem, vel non tota illa, in qua consistit, & illa quam transfundit, Deus est perfectior in quantum non est causa, sed in se consistit, quam in quantum est causa. Et sic maior est perfectio speculantis secundum quam speculans solum in se consistit, quam perfectio fabricum, in quantum facit cultellum. Erit tamen perfectior ille speculans, qui speculatur simul alios sibi aequaliter speculatores constitueret, quam qui solum in seipso posset speculari.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod licet per virtutes habeatur

beatitudo, non oportet pertinere beatitudinem ad practicum intellectum, sicut virtutes: quia finis, & ea, quae sunt ad finem, non oportet, quod omnia non sint in forma, quasi sint vni generis, vel speciei: sed oportet esse ibi conformitatem cuiusdam proportionis, scilicet, ut ea, quae sunt ad finem, sint proportionata ad inducendum finem. s. quod per illa finis contentiter inducatur. Sicut scientia est finis librorum, & tamen non pertinet ad idem genus: immo non conueniunt in aliquo vnioco: quia scientia pertinet ad primam speciem qualitatis: libri autem ad nullum genus praedicamenti pertinent: quia sunt entia per aggregationem. s. quae continent res diuersorum praedicamentorum: & tamen libri, & scientia habent se proportionaliter in quantum per libros scientia conuenienter habetur. Hoc modo virtutes conformantur beatitudini: quia ad beatitudinem perducunt per modum dispositionis, & meriti, & hoc est de beatitudine perfecta, quae est in futuro. Beatitudo autem imperfecta, qualis est in praesenti, non habet aliquid praecedens, tanquam meritum: sed bene aliquid praecedens, tanquam dispositionem. Et ita erunt morales virtutes respectu felicitatis, quae consistit in actu intellectus speculatiui: quia vitiosus moraliter non potest esse beatus etiam speculatiue, licet possit habere cognitionem; quae materialiter esset beatitudo.

Ad quartum. quod intellectus speculatiuus simpliciter est nobilior intellectu practico, cum sit propter seipsum, practicus autem propter opus. Etiam practicus intellectus non imponit legem speculatiuo: Non enim dirigitur intellectus speculatiuus in iudicio alicuius veritatis per legem positam ab intellectu practico: cum intellectus practicus nesciat speculari, quanto magis dare legem de speculando. Lex tamen est regula directiua operationum. Si ergo aliqua lex poneretur intellectui speculatiuo, necesse esset, ut per illam in actibus suis dirigeret: nullus tamen actus suus potest dirigi per practicum: ergo non potest practicus ei legem imponere: sed intellectus practicus legem ponit propter intellectum speculatiuum. s. in illis rebus, quae ordinantur ad speculatum: ut dicitur 6. Ethic. s. dum ordinat qualiter, vel per quam media perueniat aliquis ad perfectionem intellectus speculatiui. Ipsi tamen actus, de quibus praedictae leges dantur, sunt quaedam operationes exteriores, quae magis pertinent ad practicum, quam ad speculatum. s. quae disciplinae debent esse in qualibet vrbe, & quanto tempore legi debeant. 1. Ethic. Operatio tamen speculatiui intellectus non est aliquid istorum, sed solum est in intellectu: & sic practicus dat legem de operibus practicis, & non de speculatiuis: licet istae practicae ordinentur ad speculatiuas.

Ad quintum. quod intellectus practicus ordinatur ad bonum, quod est extra animam: speculatiuus autem habet bonum suum in seipso. s. contemplationem veritatis. Et si istud bonum sit perfectum; quod speculamur, perficitur totus homo ex eo, & fit bonus: quod quidem intellectus practicus non habet, sed ordinat ad istud. Cum vero dicitur, quod per actum intellectus speculatiui dicimus solum intelligentes, & scientes, dicendum, quod verum est quando ipsa speculatio non est bonum perfectum: quia non potest perficere habentem simpliciter, sed solum quantum est quoddam bonum intelligibile, & reddit eum intelligentem, & sapientem, quod est quidam modus perfectionis. Si autem speculatio sit bonum perfectum, ut pote de maximo bono clare cognito, non solum faciet intelligentem, aut sapientem, sed faciet beatum: quia sicut per participationem

participationem boni efficitur quis bonus, ita per participationem summi boni efficitur homo beatus. Illa autem speculatio est, quae coniungitur homo immediate ipsi summo bono, ideo participabit ipsum perfectum, & erit beatus. Ad sextum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipse homo esset vltimus finis suus: tunc enim consideratio actuum, & passionum suarum esset beatitudo eius, sed quia finis vltimus hominis est aliquid bonum ei extrinsecum, ut ostensum est sup. q. 27. s. Deus, ad quem per operationem intellectus speculatiui attingimus: magis erit beatitudo hominis in operatione, intellectus speculatiui, quam practici. Ad septimum dicendum, quod maior similitudo est homini ad Deum, per intellectum speculatiuum, quam per practicum: quia similitudo praedicta intellectus speculatiui ad Deum, est secundum quaedam proportionalitatem. s. quod intellectus practicus se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum cognitum. s. uterque est causa cogniti. Intellectus autem speculatiuus assimilatur Deo, per vniocem, vel informationem quandam, quae est multo maior assimilatio: & maxime quia licet Deus respectu rerum, habeat cognitionem practicam, respectu tamen essentiae suae, quae perfectior est omnibus rebus, non habet cognitionem practicam, sed speculatiuam. Magis ergo assimilatur Deo, intellectus speculatiuus, quam practicus. De his sanctus Thomas secunda quaestione 3. arti. 5. & 4. Sententiarum distinctione 49. quaestione arti. 3.

Felicitas non potest consistere in actu prudentiae. Ex his autem dici potest, quod non potest consistere felicitas in operatione prudentiae: quia prudentia solum est circa ea, quae sunt moralium virtutum, cum sit habitus directus circa omne agibile, non est tamen beatitudo in actibus moralium virtutum, ut ostensum est ex nunc dictis: cum illae pertineant ad partem practicam: ergo non erit beatitudo in actu prudentiae. Item beatitudo hominis est in optima operatione eius: optima autem operatio hominis est, secundum illam potentiam, quae homini est propria, & respectu optimi obiecti, operatio autem prudentiae non est erga obiecta perfectissima intellectus, vel rationis, quia non est erga necessaria, sed erga contingentia operabilia, ergo non est in actu prudentiae beatitudo.

Item in eo, quod ordinatur ad alterum, sicut ad finem, non est beatitudo, cum illa sit propter se. Operatio autem prudentiae comparatur ad alterum, sicut ad finem, ad quem ordinatur, tum quia omnis cognitio practica, cuius est quaedam pars ipsa prudentiae, ordinatur, ad operationem, tum etiam quia prudentia facit hominem se bene habere in hijs, quae sunt eligenda ad finem, ut patet 6. Ethic. non ergo erit operatio prudentiae beatitudo.

Item animalia irrationalia non participant aliquid felicitatis, ut probat Arist. 1. & 10. Ethic. participant tamen quaedam istorum aliquid prudentiae, ut patet per eandem. 1. Meta. ergo non est beatitudo in actu prudentiae.

Eodem modo dicendum est, quod non possit esse beatitudo in operatione artis, quia cognitio artis est practica, & sic ordinatur ad finem, ideo tam cognitio, quam operatio artis non potest esse beatitudo. Item in operationibus artis fines sunt extrinseci, scilicet, res artificatae, quae non possunt esse fines vitae humanae, sed potius homo est finis omnium artificatarum, quia ad vsum eius omnia, constructa sunt, ergo non potest consistere beatitudo, in operatione artis. De his sanctus Thomas in summa contra Gentiles, cap. 4. & 3.

An beatitudo consistat in consideratione per scientias speculatiuas. *Quest. XXXV.*

QVAERETVR, an beatitudo possit consistere in consideratione nostra per scientias speculatiuas. Dicunt quidam, quod sic, quia 1. Ethic. dicitur, quod felicitas sit operatio secundum perfectam virtutem: Ipse tamen philosophus distinguendo virtutes, non ponit, nisi tres speculatiuas. s. scientiam, sapientiam, & intellectum 6. Ethic. & istae tres pertinent ad considerationem scientiarum speculatiuarum: cum nulla istarum sit practica, ergo erit beatitudo in consideratione per scientias speculatiuas. Item istud videtur esse humana beatitudo, quod vniuersaliter desideratur ab omnibus propter seipsum, sic autem est de consideratione scientiarum speculatiuarum: quia ut dicitur 1. Meta. Omnes homines natura scire desiderant, & post pauca subditur, quod speculatiuae scientiae propter seipsas quaeruntur, ergo in ipsis consistit beatitudo. Item beatitudo est vltima hominis perfectio, vniuersum, quodque autem perficitur secundum, quod reducitur de potentia in actum. Intellectus autem humanus est in potentia felix, & reducitur in actum per considerationem scientiarum speculatiuarum, ergo in consideratione secundum illas erit beatitudo.

Dicendum, quod beatitudo ut dicitur bonum perfectum, non potest esse in actu scientiarum speculatiuarum. Sciendum tamen, quod beatitudo est duplex, ut sepe supra dictum est. s. vna perfecta, & alia imperfecta. Dicitur autem perfecta beatitudo illa, quae attingit ad veram beatitudinis rationem. Beatitudo autem imperfecta est, quae non attingit ad perfectam beatitudinis rationem, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem, sicut perfecta prudentia inuenitur in solo homine, apud quem est omnium agibilium ratio. In quibusdam autem brutis inuenitur imperfecta prudentia: quia sunt in eis quidam particulares instinctus ad quaedam opera similia operibus prudentiae. Perfecta autem beatitudo in consideratione, quae est per scientias speculatiuas, non potest consistere essentialiter, ita quod ipsa speculatio sit realiter beatitudo. Ad cuius euidentiam considerandum, quod consideratio in scientijs speculatiuis non se extendit ultra virtutem principiorum illarum scientiarum: quia in principijs alicuius scientiae tota ipsa scientia virtualiter existit. Principia autem prima scientiarum speculatiuarum accipiuntur per sensum, ut patet 1. Meta. & 2. posteriorum. Vnde tota consideratio speculatiuarum scientiarum, non potest ultra se extendere, quam sensibilem cognitionem possit deducere. In cognitione tamen sensibilem non potest consistere hominis beatitudo, quae est vltima perfectio eius: non enim potest aliquid perfici per aliquid inferius se, nisi secundum, quod in illo inferiori est aliqua participatio alicuius superioris se. Manifestum est autem, quod forma lapidis, & cuiuscunque rei sensibilis est inferior homini in perfectione. Vnde per formam lapidis non potest perfici intellectus humanus, in quantum talis forma est, sed quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius, quod est supra intellectum humanum. s. lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi. Omne autem, quod est per aliud, reducitur ad per se, sicut omne, quod est calidum per participationem, reducitur ad id, quod est calidum quasi per essentiam. s. ad ignem. Vnde oportet, quod vltima perfectio hominis sit per cognitionem alicuius rei, quae sit supra intellectum humanum, & sic non poterit esse in consideratione scientiarum speculatiuarum, sed sicut in formis

Ad 1. arg.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quintum.

Primum argu.

Secundum argu.

Tertium argu.

E

mis sensibilibus participatur aliqua similitudo superiorum substantiarum. Item consideratio scientiarum speculatiuarum est quadam participatio vere, & perfecte beatitudinis: sed non est ipsa perfecta beatitudo. Talis autem est beatitudo presens, quae perfecta esse non potest, & ista ad plus habetur per scientias speculatiuas, ut colligitur libro decimo Ethic.

Ad primū argum.

Ad primum dicendum, quod non consistit perfecta felicitas in operatione alicuius habitus virtutis. Cui autem dicitur i. Ethic. quod sit operatio secundum perfectam virtutem, intelligitur de felicitate imperfecta, quae in praesenti haberi potest. Sed obijcietur, quomodo per virtutem perfectam possit esse felicitas imperfecta, cum potius deberet esse perfecta: quia a perfecto perfectum gignitur. Dicendum, quod si esset necessaria conditio beatitudinis, quod esset operatio virtutis, esset per operationem perfectam beatitudo perfecta, & e contrario. Non est tamen naturaliter ipsa beatitudo operatio virtutis, sed valde excellit virtutem: cui operatio excellentissima potentiae actualis per obiectum ultimum sibi semper praesens.

Ad secundū.

Quod autem beatitudo aliqua sit operatio virtutis, pertinet ad quandam diminutionem beatitudinis, ideo non erit a perfecta virtute beatitudo, sed a perfecta virtute imperfecta beatitudo, & a virtute imperfecta nulla erit beatitudo: nec perfecta, nec imperfecta. Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur quae cumque beatitudo non solum perfecta, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ipsius. Et sic speculatio per scientias speculatiuas, licet non sit perfecta beatitudo, quia est tamen aliquis participatio eius ab omnibus naturaliter desideratur. Ad tertium dicendum, quod considerationem scientiarum speculatiuarum reducitur aliquo modo intellectus nostrum in actum, hō quidem in actum ultimum, & completum; sed in actum aliqualem. De his sanctus Thoma 2. 2. q. 1. art. 6.

Ad tertium.

An in consideratione substantiarum separatarum consistat beatitudo. Quae sunt X X X V I I.

QVAERITVR, an in consideratione substantiarum separatarum consistat beatitudo. Vocamus enim substantias separatas angelos, qui sunt spiritus incorporei, & ita vocantur separatae substantiae: materia: quia non sunt species vnitae corporibus, sicut anima nostra. Aliqui dicunt, quod in istorum contemplatione sit beatitudo. Quia dicit Gregorius in quadam homelia: Nihil prodest interesse festis angelorum, si non contingat interesse festis angelorum, per quae facta beatitudo finalis designatur; sed festis angelorum interesse non possumus, nisi per eorum contemplationem: ergo videtur, quod in contemplatione angelorum consistat hominis beatitudo. Item perfectio ultima cuiuscumque rei consistit in hoc, quod coniungatur suo principio. vnde circulus dicitur finita perfecta: quia habet idem principium, & finem. Sed principium cognitionis humanae est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius de eccles. Hierar. c. 4. ergo perfectio humanae intellectus est in contemplatione angelorum.

Secundū arg.

Item vnaqueque natura est perfecta, quando coniungitur superiori naturae, sicut ultima perfectio hominis est, ut coniungatur naturae spirituali: sed intellectum humanum ordine naturae sunt angelus: ergo ultima perfectio intellectus humani erit, ut coniungatur angelis per contemplationem, & sic erit beatus in hoc.

Ridetur ad q̄sum. q.

Dicendum, quod non potest beatitudo hominis consistere in consideratione substantiarum separatarum.

rum: quia tunc oportebat, quod homo cognoscere posset substantias separatas, & non solum cognoscere, sed etiam perfecte cognoscere, & clare. Hoc tamen non potest: quia anima nostra non potest peruenire ad cognoscendum substantias separatas, siue sint corpori vnitae, siue post mortem separatae; de quibus gra. quae est, quia a praesenti consideratione abijcimus. De anima tamen coniuncta corpori, non potest intelligere substantias separatas late probat sanctus Thoma in sum. contra Gen. lib. 3. cap. 3. v. 1. q. 4. & prima parte sum. q. 88. art. 1. & in quaestione 9. suis de Anima q. 16. De Anima separata, quod non potest intelligere substantias separatas, erat maius dubium, de quo idem sanctus Thoma prima parte sum. q. 89. art. 2. & in quaestione 9. suis de Anima q. 17. Non ergo beatitudo potest esse per contemplationem substantiarum separatarum. Item dato, quod clare possent cognosci, adhuc non esset beatitudo humana in earum cognitione: quia non potest esse perfecta beatitudo in eo, quod est perfectio intellectus secundu participationem alicuius: sed in eo, quod est per essentiam: tale, scilicet in eo, quod est bonum, vel verum per essentiam. Manifestum est autem, quod vnum quodque in tantum est perfectio alicuius potentiae, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae: proprium autem obiectum intellectus est verum: quicquid ergo habet veritatem participatam contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione, cum in illo non repetitur per se ratio veri: sed per derivationem, vel participationem. Cum autem sit eadem dispositio: res in esse, sicut in virtute, sicut dicitur 3. Metaph. quae sunt: sunt entia per participationem, sunt etiam vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, id est, ab alio acceperunt: quia solus Dei esse suum est sua essentia: ideo eius contemplatio facit hominem perfecte beatum. Aliquale autem beatitudinem & imperfectam haberi posse in contemplatione substantiarum separatarum, est inconueniens: cum etiam in contemplatione, quae fit per scientias speculatiuas aliquo modo sit beatitudo: ut patet 10. Ethic. Et ista est beatitudo, quae in praesenti haberi potest. Haec autem sola est propria operatio hominis, & in ea nullum aliorum animalium communicat. Haec etiam ad nihil aliud ordinatur, tanquam in finem: cum contemplatio veritatis propter se solum quaeratur. Per hanc etiam operationem homo suis superioribus coniungitur per similitudinem quandam: quia de omnibus operationibus humanis nulla inuenitur in Deo, & angelis nisi ista. Per istam etiam operationem homo attingit superiora se, & quodam modo illis coniungitur, cognoscendo ipsa. Etiam in hac operatione magis est homo sufficiens sibi ipsi, quam in omnibus alijs: quia nulla operatio humana indiget paucioribus auxilijs exterioribus, quam ista, & hoc pertinet ad rationem beatitudinis, esse per se sufficientem. Ad hanc etiam operationem omnes aliae humanae operationes ordinantur, sicut in finem. Ad hanc autem requiruntur aliqua exteriora. In columitas, quae est in corpore, sine qua nemo potest speculari. Et ad istam incolomitatem ordinantur omnia artificia ab hominibus: quod patet ex eorum vsibus, quae omnes sunt ad conseruationem humanae vitae. Requiritur etiam quies ad perturbationibus passionum, quae sunt intra nos. Et ista quies habetur per virtutes morales, per quae moderantur passiones, & per prudentiam, quae est quasi quidam consiliarius omnium moralium virtutum. Requiritur etiam quies ab

ab exterioribus perturbationibus: quia ista maxime tollunt speculatiuam occupationem. Et ad tollendas istas perturbationes ordinatur totum regimen politicum humanarum legum. Et sic si considerentur recte omnes res humanae, & dispositio ipsarum, omnia videntur seruire ad contemplationem veritatis. Et sic ista est operatio excellentissima humanae vitae, cum ad eam ordinentur omnia alia, quae ad homines pertinent. Et tamen haec omnia adhuc ad beatitudinem imperfectam pertinent, qualis est hic, ut dictum est, cum ista non sit completum bonum. De his sanctus Thoma prima secundae q. 3. articulo 7. & in sum. contra Gen. lib. 3. cap. 35.

Ad primum dicendum, quod in contemplatione hominis de angelis, non potest esse beatitudo. Cum autem dicitur de festis eorum: dicendum, quod intererimus festis angelorum, non quidem contemplantes ipsos angelos, sed contemplantes Deum simul cum angelis. Nam etiam beatitudo angelorum erit in contemplantis Deum. Et si nos perueniamus ad hoc, quod simul simus cum eis, & simul contemplemur Deum, dicemus interesse festis eorum.

Ad secundum dicendum, quod secundum opinionem illorum, qui dixerunt animas creatas esse a substantijs separatis, videtur quidam Philosophi voluerit satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis esset in contemplatione substantiarum separatarum, quasi in coniunctione rei ad suum principium. Sed hoc falsum est, quia nihil creatum est nisi a Deo, nec creati potuit, ideo ultima perfectio intellectus humani, quae est beatitudo, non potest esse nisi in coniunctione eius ad Deum, qui est principium eius creatio, cum solus eius creauerit, etiam illuminando: Nam licet angeli illuminent nos, hoc solum faciunt, sicut ministri, qui suo ministerio adiunt nos, ut perueniamus ad beatitudinem. Ipsi tamen non sunt finis vltimus humanae vitae. Ad tertium dicendum, quod natura superior attingi potest ab inferiori dupliciter: vno modo secundum gradum potentiae participantis. i. quod potentia rei inferioris perueniat ad participandum equalitatem aliquam cum natura superiori: & hoc modo supremum naturae inferioris pertingit ad infimum naturae superioris: quae equalia sunt infimum in inferiori, & infimum in superiori: quia inter ea nullum est medium, eo quod species sunt ordinatae sicut numeri. i. quod sicut inter numeros non cadit aliqua vnitas media inter species substantiales. Vnde sicut, cuiuslibet numero si addatur vnitas resultabit alia species numeri: ita cuiuslibet speciei si addatur alius gradus substantialis resultabit alia species. Cum ergo nihil sit medium inter speciem, & speciem, necesse est, quod infimum naturae superioris sit coniunctum summo naturae inferioris: quia alias daretur medium. Et si coniuncta sunt equalia sunt. i. quod vnum non excedit alterum in gradu perfectionis substantialis. Et hoc modo supremum naturae humanae, & infimum naturae angelicae sunt idem, vel equalia: quia inter hominem, & angelum non est species aliqua media, & sic vltima, siue maxima perfectio hominis est pertingere ad hoc, quod homo possit contemplari, sicut angeli. Alio modo attingit natura superior ab inferiori, sicut obiectum a potentia: & hoc modo supremum in natura qualibet est, ut pertingat ad istud, in quo inuenitur perfecta ratio obiecti sui: & quia obiectum vultur humanum est bonum vniuersale, id est ipsa natura bonitatis: & obiectum intellectus humani est ipsum primum verum, siue verum absolutum, quod est ipsum, in quo reperitur tota veritas erit supremum in voluntate peruenire ad maximum verum.

Ab exterioribus perturbationibus: quia ista maxime tollunt speculatiuam occupationem. Et ad tollendas istas perturbationes ordinatur totum regimen politicum humanarum legum. Et sic si considerentur recte omnes res humanae, & dispositio ipsarum, omnia videntur seruire ad contemplationem veritatis. Et sic ista est operatio excellentissima humanae vitae, cum ad eam ordinentur omnia alia, quae ad homines pertinent. Et tamen haec omnia adhuc ad beatitudinem imperfectam pertinent, qualis est hic, ut dictum est, cum ista non sit completum bonum. De his sanctus Thoma prima secundae q. 3. articulo 7. & in sum. contra Gen. lib. 3. cap. 35.

Ab exterioribus perturbationibus: quia ista maxime tollunt speculatiuam occupationem. Et ad tollendas istas perturbationes ordinatur totum regimen politicum humanarum legum. Et sic si considerentur recte omnes res humanae, & dispositio ipsarum, omnia videntur seruire ad contemplationem veritatis. Et sic ista est operatio excellentissima humanae vitae, cum ad eam ordinentur omnia alia, quae ad homines pertinent. Et tamen haec omnia adhuc ad beatitudinem imperfectam pertinent, qualis est hic, ut dictum est, cum ista non sit completum bonum. De his sanctus Thoma prima secundae q. 3. articulo 7. & in sum. contra Gen. lib. 3. cap. 35.

Ad primum dicendum, quod in contemplatione hominis de angelis, non potest esse beatitudo. Cum autem dicitur de festis eorum: dicendum, quod intererimus festis angelorum, non quidem contemplantes ipsos angelos, sed contemplantes Deum simul cum angelis. Nam etiam beatitudo angelorum erit in contemplantis Deum. Et si nos perueniamus ad hoc, quod simul simus cum eis, & simul contemplemur Deum, dicemus interesse festis eorum.

Ad secundum dicendum, quod secundum opinionem illorum, qui dixerunt animas creatas esse a substantijs separatis, videtur quidam Philosophi voluerit satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis esset in contemplatione substantiarum separatarum, quasi in coniunctione rei ad suum principium. Sed hoc falsum est, quia nihil creatum est nisi a Deo, nec creati potuit, ideo ultima perfectio intellectus humani, quae est beatitudo, non potest esse nisi in coniunctione eius ad Deum, qui est principium eius creatio, cum solus eius creauerit, etiam illuminando: Nam licet angeli illuminent nos, hoc solum faciunt, sicut ministri, qui suo ministerio adiunt nos, ut perueniamus ad beatitudinem. Ipsi tamen non sunt finis vltimus humanae vitae. Ad tertium dicendum, quod natura superior attingi potest ab inferiori dupliciter: vno modo secundum gradum potentiae participantis. i. quod potentia rei inferioris perueniat ad participandum equalitatem aliquam cum natura superiori: & hoc modo supremum naturae inferioris pertingit ad infimum naturae superioris: quae equalia sunt infimum in inferiori, & infimum in superiori: quia inter ea nullum est medium, eo quod species sunt ordinatae sicut numeri. i. quod sicut inter numeros non cadit aliqua vnitas media inter species substantiales. Vnde sicut, cuiuslibet numero si addatur vnitas resultabit alia species numeri: ita cuiuslibet speciei si addatur alius gradus substantialis resultabit alia species. Cum ergo nihil sit medium inter speciem, & speciem, necesse est, quod infimum naturae superioris sit coniunctum summo naturae inferioris: quia alias daretur medium. Et si coniuncta sunt equalia sunt. i. quod vnum non excedit alterum in gradu perfectionis substantialis. Et hoc modo supremum naturae humanae, & infimum naturae angelicae sunt idem, vel equalia: quia inter hominem, & angelum non est species aliqua media, & sic vltima, siue maxima perfectio hominis est pertingere ad hoc, quod homo possit contemplari, sicut angeli. Alio modo attingit natura superior ab inferiori, sicut obiectum a potentia: & hoc modo supremum in natura qualibet est, ut pertingat ad istud, in quo inuenitur perfecta ratio obiecti sui: & quia obiectum vultur humanum est bonum vniuersale, id est ipsa natura bonitatis: & obiectum intellectus humani est ipsum primum verum, siue verum absolutum, quod est ipsum, in quo reperitur tota veritas erit supremum in voluntate peruenire ad maximum verum.

Ad tertium dicendum, quod secundum opinionem illorum, qui dixerunt animas creatas esse a substantijs separatis, videtur quidam Philosophi voluerit satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis esset in contemplatione substantiarum separatarum, quasi in coniunctione rei ad suum principium. Sed hoc falsum est, quia nihil creatum est nisi a Deo, nec creati potuit, ideo ultima perfectio intellectus humani, quae est beatitudo, non potest esse nisi in coniunctione eius ad Deum, qui est principium eius creatio, cum solus eius creauerit, etiam illuminando: Nam licet angeli illuminent nos, hoc solum faciunt, sicut ministri, qui suo ministerio adiunt nos, ut perueniamus ad beatitudinem. Ipsi tamen non sunt finis vltimus humanae vitae. Ad tertium dicendum, quod natura superior attingi potest ab inferiori dupliciter: vno modo secundum gradum potentiae participantis. i. quod potentia rei inferioris perueniat ad participandum equalitatem aliquam cum natura superiori: & hoc modo supremum naturae inferioris pertingit ad infimum naturae superioris: quae equalia sunt infimum in inferiori, & infimum in superiori: quia inter ea nullum est medium, eo quod species sunt ordinatae sicut numeri. i. quod sicut inter numeros non cadit aliqua vnitas media inter species substantiales. Vnde sicut, cuiuslibet numero si addatur vnitas resultabit alia species numeri: ita cuiuslibet speciei si addatur alius gradus substantialis resultabit alia species. Cum ergo nihil sit medium inter speciem, & speciem, necesse est, quod infimum naturae superioris sit coniunctum summo naturae inferioris: quia alias daretur medium. Et si coniuncta sunt equalia sunt. i. quod vnum non excedit alterum in gradu perfectionis substantialis. Et hoc modo supremum naturae humanae, & infimum naturae angelicae sunt idem, vel equalia: quia inter hominem, & angelum non est species aliqua media, & sic vltima, siue maxima perfectio hominis est pertingere ad hoc, quod homo possit contemplari, sicut angeli. Alio modo attingit natura superior ab inferiori, sicut obiectum a potentia: & hoc modo supremum in natura qualibet est, ut pertingat ad istud, in quo inuenitur perfecta ratio obiecti sui: & quia obiectum vultur humanum est bonum vniuersale, id est ipsa natura bonitatis: & obiectum intellectus humani est ipsum primum verum, siue verum absolutum, quod est ipsum, in quo reperitur tota veritas erit supremum in voluntate peruenire ad maximum verum.

Ad tertium dicendum, quod secundum opinionem illorum, qui dixerunt animas creatas esse a substantijs separatis, videtur quidam Philosophi voluerit satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis esset in contemplatione substantiarum separatarum, quasi in coniunctione rei ad suum principium. Sed hoc falsum est, quia nihil creatum est nisi a Deo, nec creati potuit, ideo ultima perfectio intellectus humani, quae est beatitudo, non potest esse nisi in coniunctione eius ad Deum, qui est principium eius creatio, cum solus eius creauerit, etiam illuminando: Nam licet angeli illuminent nos, hoc solum faciunt, sicut ministri, qui suo ministerio adiunt nos, ut perueniamus ad beatitudinem. Ipsi tamen non sunt finis vltimus humanae vitae. Ad tertium dicendum, quod natura superior attingi potest ab inferiori dupliciter: vno modo secundum gradum potentiae participantis. i. quod potentia rei inferioris perueniat ad participandum equalitatem aliquam cum natura superiori: & hoc modo supremum naturae inferioris pertingit ad infimum naturae superioris: quae equalia sunt infimum in inferiori, & infimum in superiori: quia inter ea nullum est medium, eo quod species sunt ordinatae sicut numeri. i. quod sicut inter numeros non cadit aliqua vnitas media inter species substantiales. Vnde sicut, cuiuslibet numero si addatur vnitas resultabit alia species numeri: ita cuiuslibet speciei si addatur alius gradus substantialis resultabit alia species. Cum ergo nihil sit medium inter speciem, & speciem, necesse est, quod infimum naturae superioris sit coniunctum summo naturae inferioris: quia alias daretur medium. Et si coniuncta sunt equalia sunt. i. quod vnum non excedit alterum in gradu perfectionis substantialis. Et hoc modo supremum naturae humanae, & infimum naturae angelicae sunt idem, vel equalia: quia inter hominem, & angelum non est species aliqua media, & sic vltima, siue maxima perfectio hominis est pertingere ad hoc, quod homo possit contemplari, sicut angeli. Alio modo attingit natura superior ab inferiori, sicut obiectum a potentia: & hoc modo supremum in natura qualibet est, ut pertingat ad istud, in quo inuenitur perfecta ratio obiecti sui: & quia obiectum vultur humanum est bonum vniuersale, id est ipsa natura bonitatis: & obiectum intellectus humani est ipsum primum verum, siue verum absolutum, quod est ipsum, in quo reperitur tota veritas erit supremum in voluntate peruenire ad maximum verum.

Ad tertium dicendum, quod secundum opinionem illorum, qui dixerunt animas creatas esse a substantijs separatis, videtur quidam Philosophi voluerit satis conueniens videtur, quod beatitudo hominis esset in contemplatione substantiarum separatarum, quasi in coniunctione rei ad suum principium. Sed hoc falsum est, quia nihil creatum est nisi a Deo, nec creati potuit, ideo ultima perfectio intellectus humani, quae est beatitudo, non potest esse nisi in coniunctione eius ad Deum, qui est principium eius creatio, cum solus eius creauerit, etiam illuminando: Nam licet angeli illuminent nos, hoc solum faciunt, sicut ministri, qui suo ministerio adiunt nos, ut perueniamus ad beatitudinem. Ipsi tamen non sunt finis vltimus humanae vitae. Ad tertium dicendum, quod natura superior attingi potest ab inferiori dupliciter: vno modo secundum gradum potentiae participantis. i. quod potentia rei inferioris perueniat ad participandum equalitatem aliquam cum natura superiori: & hoc modo supremum naturae inferioris pertingit ad infimum naturae superioris: quae equalia sunt infimum in inferiori, & infimum in superiori: quia inter ea nullum est medium, eo quod species sunt ordinatae sicut numeri. i. quod sicut inter numeros non cadit aliqua vnitas media inter species substantiales. Vnde sicut, cuiuslibet numero si addatur vnitas resultabit alia species numeri: ita cuiuslibet speciei si addatur alius gradus substantialis resultabit alia species. Cum ergo nihil sit medium inter speciem, & speciem, necesse est, quod infimum naturae superioris sit coniunctum summo naturae inferioris: quia alias daretur medium. Et si coniuncta sunt equalia sunt. i. quod vnum non excedit alterum in gradu perfectionis substantialis. Et hoc modo supremum naturae humanae, & infimum naturae angelicae sunt idem, vel equalia: quia inter hominem, & angelum non est species aliqua media, & sic vltima, siue maxima perfectio hominis est pertingere ad hoc, quod homo possit contemplari, sicut angeli. Alio modo attingit natura superior ab inferiori, sicut obiectum a potentia: & hoc modo supremum in natura qualibet est, ut pertingat ad istud, in quo inuenitur perfecta ratio obiecti sui: & quia obiectum vultur humanum est bonum vniuersale, id est ipsa natura bonitatis: & obiectum intellectus humani est ipsum primum verum, siue verum absolutum, quod est ipsum, in quo reperitur tota veritas erit supremum in voluntate peruenire ad maximum verum.

Vtrumque autem est in Deo: ideo supremum in homine est peruenire ad contemplandum, sicut angelus contempletur: quod pertinet ad primum modum: non est tamen supremum in eo peruenire ad contemplandum angelum.

An beatitudo hominis consistat in visione Dei. Quae sunt X X X V I I.

QVAERITVR, an beatitudo hominis consistat in visione Dei. Dicendum, quod necesse est, quod homo sit maxime beatus per hoc, quod possit coniungi Deo per intellectum: Nam beatitudo hominis est proprium bonum eius, cum non communicet secus in ea aliquid de animalibus. i. & 10. Ethic. Ideo necesse est, quod ista sit in actu potentiae illius: quae est homini propria. Ista autem non est nisi intellectus: quia in omnibus alijs concordat cum animalibus, ergo erit in intellectu. Et quia beatitudo est maximum bonum hominis, non sufficit, quod sit istud, quod homini est proprium, sed etiam in illo, quod simpliciter est maximum bonum potens perficere hominem finem id, quod est sibi proprium: quia aliis non perficeret hominem simpliciter, ideo non poterit esse hominis beatitudo, nisi in Deo, & hoc quidem solum in intelligendo, cum istud solum sit homini proprium. Dico autem solum, sicut ad istud, in quo est substantia beatitudinis. Nam voluntas ad beatitudinem pertinet, cum ipsa gaudeat de summo bono acquisito, & tamen istud gaudium, vel delectatio non est substantia beatitudinis. Et hoc modo etiam operatio sensus pertinebit ad beatitudinem post resurrectionem, in quantum ex bono animae fiet quadam fluentia in corpus, ut ait Augu. in Epistola ad Diocorum. Et tamen in illo non est substantia beatitudinis, sed est in ipso actu intellectus: quia per eum Deum attingimus.

Considerandum pro hoc, quod non est aliquis beatus, quando resistit aliquid, quod optare possit. Etiam beatitudo est in perfectione maxima hominis: perfectio autem attingit secundum rationem sui obiecti, obiectum autem intellectus est, quod quid est. i. essentia rei 3. de Anima. Vnde in ista procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscit essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognoscere essentia causa: sicut scitur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam sui obiecti, quousque per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo manet adhuc homini naturaliter desiderium ad cognoscendum id, quod restat. sicut cognoscit effectum istum, & scit cum habere causam. Desiderat ergo scire de causa illa quid sit. Et istud desiderium est cuiusdam admirationis, & mouet hominem ad inquisitionem, ut dicitur 1. Meta. in principio. s. propter admirari inceperunt philosophari: Vt si aliquis videns eclipsim solis, considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua quia nescit, quid sit, admiratur, & admirando inquit: & inquisitio non cessat quousque perueniat ad cognoscendum essentiam causae. i. quid sit causa illius effectus. Si ergo intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus causari a Deo non cognoscat de Deo, nisi an est. i. quod Deus est, nondum perfecte venit ad causam ipsius effectus: sed remanet adhuc ei naturale desiderium inquirendi causam, & sic nondum est perfecte beatus. Et sic ad perfectam beatitudinem hominis requiritur, quod perueniat intellectus vsque ad ipsam essentiam primae causae. i. Dei, & tunc perfectionem suam habebit per vnionem ad Deum. Si autem perueniat ad Deum

Considerandum pro hoc, quod non est aliquis beatus, quando resistit aliquid, quod optare possit. Etiam beatitudo est in perfectione maxima hominis: perfectio autem attingit secundum rationem sui obiecti, obiectum autem intellectus est, quod quid est. i. essentia rei 3. de Anima. Vnde in ista procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscit essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognoscere essentia causa: sicut scitur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam sui obiecti, quousque per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo manet adhuc homini naturaliter desiderium ad cognoscendum id, quod restat. sicut cognoscit effectum istum, & scit cum habere causam. Desiderat ergo scire de causa illa quid sit. Et istud desiderium est cuiusdam admirationis, & mouet hominem ad inquisitionem, ut dicitur 1. Meta. in principio. s. propter admirari inceperunt philosophari: Vt si aliquis videns eclipsim solis, considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua quia nescit, quid sit, admiratur, & admirando inquit: & inquisitio non cessat quousque perueniat ad cognoscendum essentiam causae. i. quid sit causa illius effectus. Si ergo intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus causari a Deo non cognoscat de Deo, nisi an est. i. quod Deus est, nondum perfecte venit ad causam ipsius effectus: sed remanet adhuc ei naturale desiderium inquirendi causam, & sic nondum est perfecte beatus. Et sic ad perfectam beatitudinem hominis requiritur, quod perueniat intellectus vsque ad ipsam essentiam primae causae. i. Dei, & tunc perfectionem suam habebit per vnionem ad Deum. Si autem perueniat ad Deum

Considerandum pro hoc, quod non est aliquis beatus, quando resistit aliquid, quod optare possit. Etiam beatitudo est in perfectione maxima hominis: perfectio autem attingit secundum rationem sui obiecti, obiectum autem intellectus est, quod quid est. i. essentia rei 3. de Anima. Vnde in ista procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscit essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognoscere essentia causa: sicut scitur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam sui obiecti, quousque per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo manet adhuc homini naturaliter desiderium ad cognoscendum id, quod restat. sicut cognoscit effectum istum, & scit cum habere causam. Desiderat ergo scire de causa illa quid sit. Et istud desiderium est cuiusdam admirationis, & mouet hominem ad inquisitionem, ut dicitur 1. Meta. in principio. s. propter admirari inceperunt philosophari: Vt si aliquis videns eclipsim solis, considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua quia nescit, quid sit, admiratur, & admirando inquit: & inquisitio non cessat quousque perueniat ad cognoscendum essentiam causae. i. quid sit causa illius effectus. Si ergo intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus causari a Deo non cognoscat de Deo, nisi an est. i. quod Deus est, nondum perfecte venit ad causam ipsius effectus: sed remanet adhuc ei naturale desiderium inquirendi causam, & sic nondum est perfecte beatus. Et sic ad perfectam beatitudinem hominis requiritur, quod perueniat intellectus vsque ad ipsam essentiam primae causae. i. Dei, & tunc perfectionem suam habebit per vnionem ad Deum. Si autem perueniat ad Deum

Deum sub quadam generali cognitione, nondum est beatus: quia adhuc manet ei desiderium cognoscendi distincte. Si autem aliquam aliam rem homo perfecte cognouerit, per illam nondum est beatus, cum cognitio illius non possit esse summum bonum hominis, cum per ipsam cognitionem non coniungatur homo summo bono simpliciter. Non potest ergo esse beatitudo hominis nisi in perfecta cognitione Dei Considerandum ergo pro hoc, quod cum ne cesse sit in solius Dei cognitione constitui hominis beatitudinem, & Deus diuersimode cognoscatur: in quo modo cognitionis Dei erit beatitudo. Cognoscitur autem Deus quadrupliciter. scilicet confusè, & vniuersaliter, qualis est cognitio vulgare. Alia est cognitio per demonstrationem, scilicet quam aliqua de Deo Philosophi tradiderunt. Alia est cognitio per fidem. Quarta est cognitio per essentiam. De prima cognitione dicendum, quod ista est quedam cognitio confusa de Deo, in qua omnes cognoscunt Deum esse, siue, quia Deum esse est per se notum, siue quia per rationem naturalem homo immediate, in quibusdam Dei cognitionem peruenire potest. Videntes enim homines res naturales currere secundum ordinem certum, cum ordinatio non possit esse nisi ab aliquo ordinatore, percipiunt quasi communiter omnes homines aliquem esse ordinatorem istarum rerum, quas sic ordinatas videmus. Quis autem sit iste ordinator naturæ, vel qualis, & an vnus, vel plures, & sic de alijs dubijs, non habent immediate homines certitudinem de his per istam cognitionem generalem. Sicut, cum videmus hominem moueri, vel aliquid aliud facere, percipimus in eo esse quandam causam istarum operationum, quæ in alijs rebus non sit, cum videamus in eo operationes, quas non videmus in alijs rebus. Et istam causam animam nominamus, non dum tamen per hoc scimus, an anima sit corpus, vel virtus corporis, vel quomodo prædictas operationes faciat. Dicendum, quod in ista cognitione confusa de Deo, non potest esse beatitudo: quia beatitudo est perfectum bonum, & sic non potest ibi esse defectus. In hac tamen cognitione confusa, multi errores sunt. Nam quidam credentes esse Deum ordinatorem rerum, putauerunt, quod non erat aliquis alius ordinator rerum mundanarum, nisi celestia corpora, & illa vocabant Deos. Et sic patet Sap. 13. figuram stellarum, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum Deos putauerunt. Alij autem putauerunt, quod ipsa elementa erant Dii, videntes operationes eorum naturales, & non credentes, quod erant ab aliquo alio ordinatore, sed ab ipsismet, sic patet Sap. 13. Sed ignem aut spiritum, aut citatum aerem, aut nimiam aquam Deos putauerunt. Alij autem non credentes actus humanos subiectos esse alicui superiori causæ ordinanti, sed soli humane voluntati, dixerunt homines, qui præfunt alijs, Deos esse: quia eorum actibus præfunt tanquam prima causa simpliciter ipsorum actuum. Et sic multi alij errores sunt circa istam confusam cognitionem: Vnde non est in ea beatitudo, quæ est perfectum bonum. Item si in hac cognitione consideret beatitudo, nemo esset, qui non esset beatus, cum omnes habeant de Deo aliquam opinionem, saltem confusam, nemo tamen dicit omnes homines beatos esse, ergo in ista cognitione confusa non est beatitudo: Itæ beatitudo est finis actuum humanorum, ad quos ordinatur omnes operationes nostræ, & tamen ad istam confusam cognitionem non ordinatur aliquis actus noster, cum à principio homini insit, ergo in ea beatitudo non est. Item non vituperatur aliquis homo, licet nondum sit felix, sed potius laudatur illi, qui conatur peruenire ad beatitudinem. Si quis tamen

Errores de
uerfi de
ordinato
re rerum.

careat cognitione ista confusa de Deo vituperabilis est. Nam per hoc apparet homo valde insipiens, & stolidus, si tam manifesta Dei signa non percipit. Sic stultus reputaret, qui videns hominem non comprehenderet per hoc cum habere animam: sic dicitur. Psal. 13. & 52. f. Dixit insipiens in corde suo, non est Deus. i. quod insipiens fuit ille, qui in corde suo reputare potuit nullum Deum esse, cum tam manifesta signa Dei in omnibus rebus cerneret. Item illa cognitio, quæ habetur de re solum in communi, & non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima. Sicut si quis solum cognoscat hominem per hoc, quod mouetur, est autem imperfectissima: quia nullus potest pauciora cognoscere de re, quam, qui eam propria communi cognoscit. Est etiam talis cognitio rei solum in potentia: quia res cognoscitur dicitur: quod cognoscuntur ea, per quæ res est. i. Physic. Et illa sunt propria rei, per quæ res est in actu. Propria autem in communibus non sunt in actu, sed in potentia, sicut effectus in causa, & conclusio in principijs. Per hoc ergo, quod quis cognoscit cõia rei non cognoscit ipsam rem in actu, sed in potentia. id ad quantum ad illa secundum quod, res solum est in potentia. Beatitudo autem est operatio perfecta, & summum bonum hominis, ideo oportet esse secundum id, quod est in actu, & non secundum illud, quod est in potentia. Nã potest per actum perficere: quia in se imperfecta est. Per cognitionem non ergo ista confusam non potest esse in homine beatitudo. De his sanctus Thomas prima secundæ quæst. 3. artic. 8. & in summa contra Gen. lib. 3. cap. 36.

An in cognitione de Deo per demonstrationem sit beatitudo. Quæst. XXXVIII.

QVAERITVR de secunda cognitione de Deo, scilicet per demonstrationem, an in ea sit beatitudo. Dicendum, quod de Deo habetur quedam cognitio per demonstrationem, quæ est magis perfecta, & præcedens, quæ erat omnino confusa, cum per eam magis accedamus ad propriam cognitionem Dei. Et per istam mouentur à Deo multa, quæ sunt in alijs rebus, per quorum remotionem ostenditur Deus differens ab alijs rebus. Sic enim demonstratur Deum esse immobilem, & æternum, incorporeum, omnino simplicem, vnum, & alia multa, de quibus 12. Metaph. & ista habentur via demonstrationis: quia rationibus necessarijs conuincuntur. Ista autem aliquo modo pertinent ad propriam cognitionem de Deo: quia ad cognitionem alicuius rei peruenitur non solum per affirmationes, sed etiam per negationes: Sicut enim proprium est homini esse animal, & rationale, ita proprium est ei non esse inanimatum, & irrationale. Sed hoc differt inter cognitionem per affirmationes, & negationes: quia licet vtraque sit propria, per affirmationes, tamen scitur, quomodo res ab alijs separatur, & quid sit. Per negationes verò scitur, quod res distinguatur ab alijs: quid tamen sit adhuc manet innotum. Qualis autem est cognitio de Deo per demonstrationes, quia, cum nos non cognoscamus Deum, nisi per ista corporalia: ad Rom. 1. & omnia ista differunt à Deo: cognitio nostra peruenit ad hoc, ut ostendat, quod Deus non est aliquid istorum, & quod non conueniunt Deo conditiones istarum rerum, & tamen non peruenimus ad cognoscendum, quid ipse sit, cum non sit aliqua species perfecte representatiua eius: nec aliquis effectus adæquans totam virtutem suam, per quam cognoscatur.

De ista cognitione dicendum, quod non sufficit ad beatitudinem. Primo, quia non possunt omnes homines

Cognitio
per dem
stratione
non sufficit
ad beatitu
dinem.

homines venire ad talem beatitudinem, et si ad hoc conentur. Illa tamen, quæ sunt alicuius speciei perueniunt, ut in plurimum ad finem illius speciei, & raro deficiunt. Quia natura in paucis deficit à fine suo per aliquam particularem corruptionem. Beatitudo autem est finis speciei humane, cum omnes illam desiderant: ergo erit quoddam bonum commune, ad quod possibile sit omnibus hominibus peruenire: quia alias frustraretur intentio naturæ, ut colligitur 1. Ethic. Ad istam tamen cognitionem per demonstrationem pauci perueniunt, nec possunt omnes peruenire: ideo non est ipsa beatitudo hominis. Itæ beatitudo est aliquod bonum, quod est totaliter in actu: quia perfectio entis in potentia est peruenire ad actum: beatitudo tamen perfecta est: ideo non potest consistere in eo, quod est in potentia: quia adhuc desideraretur actus. Cognitio tamen, quæ est de Deo per tales demonstrationes est, ut in potentia, cum possibile sit plura de eo cognosci. Quod patet, quia posteriores plura per has demonstrationes, & excellentiori modo cognouerunt de Deo. Quæ antiqui, ergo in hac cognitione non est beatitudo. Item beatitudo excludit omnem miseriam, cum non possit simul quis esse beatus, & miser. Error tamen est magna pars miseriam, cum omnes homines illum naturaliter refugiant. In prædicta tamen cognitione de Deo multiplex error accidere solet sicut patet de multis, qui circa istas demonstrationes sequendo proprias estimationes inciderunt in errores grauissimos. Non est ergo beatitudo in tali cognitione. Item consistit beatitudo in operatione perfecta. Ad perfectionem autem requiritur certitudo. Nam aliter scire non dicimur nisi cognoscimus de re, quod impossibile est eam aliter se habere primo posteriorum. Cognitio tamen ista multum habet de incertitudine, quod patet ex diuersitate opinionum inter illos, qui viam istam demonstratiuam de Deo tenere voluerunt. Nam in rebus certis non sunt opiniones inuestigantium veritatem, sicut patet in Mathematicis, ergo non est beatitudo in hac cognitione.

Item si voluntas conserua fuerit finem suum vltimum cessat eius desiderium, cum iam nihil relinquatur, quod desiderari possit. Habita tamen cognitione ista per demonstrationem, adhuc manet homini magnum desiderium sciendi alia, quæ per demonstrationes istas nondum cognouimus. Non ergo poterit esse beatitudo prædicta cognitio: Sed si in cognitione est beatitudo: necesse est, quod illa sit talis, quæ ea habita, nihil ultra scire desideremus. Item non est beatitudo, ubi manet aliquod desiderium, cum adhuc sit ibi inopia: Et tamen habita tali cognitione, et per certitudinem manent adhuc homini multa desideria circa alias res, quas non habet, cum pariatur multos defectus ex parte corporis, qui non tolluntur per istam cognitionem de demonstratiuam: ergo non potest in ea consistere beatitudo.

Item beatitudo est finis & finis rei existens in potentia est, ut educatur in actum, sed per istam cognitionem demonstratiuam de Deo non potest educi intellectus noster totaliter in actum, ergo non est beatitudo in ista cognitione. Patet hoc, quia aliquid existens in potentia potest reduci simul in actum totaliter, sicut graue existens extra medium est in potentia ad proprium vbi, & quando deuenit ad istud totaliter reducit in actum. Aliquid autem est, quod non potest simul reduci in actum totaliter, sicut est de materia prima: nam per suum motum appetit successum exire in actum omnium formatum, & propter diuersitatem illarum non potest ipsa simul habere: ideo vult reduci in actum per successionem. Sic est de intellectu, qui est in potentia ad omnia intelligi-

Alph. Tost. super Matth.

Alia. Et quia non potest aliquis simul intelligere duo actualiter, non potest reduci intellectus in actum simul, sed licet educatur in actum quorundam intelligibilium, adhuc est in potentia ad alia. Et sic per talis cognitionem non poterit esse beatus, cum semper sit in potentia. Sed huiusmodi est cognitio, quæ habetur de Deo per demonstrationem: quia illa habita, adhuc multa de Deo ignoramus: ergo non est beatitudo in tali cognitione. Sed necesse est, quod si in aliqua cognitione sit beatitudo educatur intellectus totaliter in actum per vnum actum intelligendi quicumque ille sit, ita quod non maneat ei desiderium ad intelligendum aliquid aliud, & tunc erit totaliter in actu. Hoc tamen non contingit per cognitionem demonstratiuam de Deo: ideo non potest in illa consistere beatitudo. De his sanctus Thom. in summa contra Gen. lib. 3. cap. 38.

An possit in cognitione Dei per fidem esse beatitudo. Quæstio XXXIX.

QVAERITVR de tertio modo cognoscendi Deum, qui est per fidem, an possit in eo consistere beatitudo. Dicendum, quod iste modus aliquo modo præcederet, & aliquo modo ab eo excedit. Nã quædam ad res cognitatas, istæ modus, qui est per fidem, est excellentior, quia quedam per fidem cognoscimus, ad quæ propter sui eminentiam ratio nostra demonstrando peruenire non potest: licet ex parte modi ipse præcedens sit excellentior: quia demonstratio conuincit sub ratione veri. Fides autem non conuincit, cum per eam non ostendatur manifestè verum esse, quod creditur. Dicendum autem, quod in cognitione fidei de Deo habita non potest beatitudo consistere. Nam beatitudo est operatio perfectissima intellectus, operatio tamen intellectus secundum fidem est imperfectissima, quum ad id, quod est ex parte intellectus: licet ex parte obiecti sit maxima: quia intellectus credendo non capit illud, cui assentit: ergo non est ibi beatitudo. Item cognitio per fidem est obscura, cum Apostolus vocet eam per speculum, & in enigmate: obscuritas autem dicit imperfectionem: ergo non est beatitudo in tali cognitione.

Item probatum est supra q. 33. quod beatitudo hominis non consistit principaliter in actu voluntatis, sed in actu intellectus, cognitio tamen fidei principaliter se tenet ex parte voluntatis, quia licet credere sit actus solius intellectus, tamen ipse non assentit eis, quæ proponuntur sibi credenda ex ipsa euidencia veritatis tractus, sed quia voluntas imperat credere: ergo non consistit beatitudo in tali cognitione, cum non sit principaliter actus intellectus. Item ille, qui credit, assentit illis, quæ proponuntur sibi. Nam fides est magis per modum auditus, quam per modum visus, cum fides ex auditu sit, ad Rom. 10. Non crederet tamen aliquis auditis, nisi putaret, quod ille, qui dixit haberet perfectionem, & magis certam cognitionem, quam ipse, qui audit. Et tunc autem ita est in veritate, quod habet certior cognitionem proponens, quam audiens: aut ambo equaliter incertam. Si ambo equaliter incertam, erit processus in infinitum, & decipietur homo in fide, cum non inueniret aliqua certitudinem, & tamen credens assentiret rebus propositis, tanquam proponente, vel ab aliquo alio certius cognoscerent. Fides tamen non potest esse falsa, nec inanis, ergo necesse est, quod proponens mediatè, vel immediatè habeat maiorem certitudinem, quam audiens. Et sic est, quod Christus, qui fidem à principio nobis proposuit, clarè videbat veritatem rerum, quas nobis prædicabat. Et sic habebat perfectissimam cognitionem de illis. Apostoli autem, qui postea prædicauerunt licet non

Pars secunda.

D

vide-



videbant clarè veritatem istarum rerū, quas prædicabant, acceperāt tamen illas immediatè à Christo, qui clarè omnia cognoscebat. Et sic fides semp dependet ab aliquo certiori. Hoc dato non potest esse beatitudo in cognitione fidei, cū sit imperfecta: eo q̄ perfectius habetur, vel haberi reputatur à proponente, quàm ab audiente, & in cognitione imperfecta non potest esse beatitudo, cum imperfectum sit in potentia ad perfectum, ergo non est beatitudo in actu fidei. Itē, cum beatitudo sit vltimus finis: necesse est, q̄ illa habita quietetur naturale desiderii: cognitio tamen fidei nō quietat desiderii, sed magis ipsum incitat: quia vnusquisq; desiderat cognoscere clarè videndo ea, quæ credit: ergo non est beatitudo in cognitione, quæ est per fidem. Item beatitudo est vltimum bonū hoīs, in quantum per eam coniungimur vltimo bono simpliciter scilicet Deo, qui est finis oīum rerū. Per cognitio: ē tamen fidei res credita non sit intellectui præsens, sed magis absens. Et sic non coniungitur homo Deo per fidem: sicut dicit ad Cor. 5. f. Quādiu per fidē ambulamus peregrinamur à Dño. Et tamen Deus: aequaliter prius voluntati nostræ per fidē, in quantum voluntariè credens Deo assentit, sicut dicitur ad Ephi. 4. scilicet, habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Non est ergo possibile, q̄ consistat beatitudo in cognitione fidei. De his Sanctus Thom. in summa contra Gen. lib 3. cap. 38.

An cognitio Dei per essentiam sit beatitudo hominis. Quæstio XL.

QUÆRITVR de quarta cognitione Dei, q̄ est per essentiam, an in illa consistat beatitudo. Dicendū, q̄ nemo dubitat, an in tali cognitione possit consistere beatitudo, eo q̄ ista est cognitio perfectissima ex parte modi, & ex parte obiecti, qd̄ sufficit ad faciendum operationem perfectissimam. Et tñ dubium quia quidā putant, q̄ non sit possibile huiusmodi vitio Dei per essentiam, quia Ioā. 1. dicitur Deum nemo vidit vnquā. Et exponit Chryso. scilicet: Estia essentia celestes ipsa dico Cherubim, & Seraphim ipsum Deum, vt est, nunq̄ videre poterūt. Videre tamē per essentiam est videre rem, sicut est: ergo etiam angeli nunquā poterūt videre Deum per essentiam. Sed homines in vita æterna nō cognosce: it plus de Deo, quàm angeli, quia nō pmittit eis nisi, q̄ erunt sicut angeli Dei infra 22. vel q̄ erunt æquales angelis, Luc. 20. ergo sancti in patria nō poterunt videre Deum per essentiam. Itē Diony. lib. de di. no. c. 3. argumentando dicit, q̄ cognitio non est nisi existentium: omne aut̄ existens finitum est, cū sit in aliquo genere determinatum. Et sic Deus, cū sit infinitus est super omnia entia: ergo eius cognitio est supra omnem cognitionem. Nemo ergo eum cognoscere poterit. Item Diony. lib. de Mystica Theologia ostendit, q̄ perfectissimus modus, quo intellectus Deo coniungi pōt est inquantū coniungitur ei, vt ignoto. Illud tamē, qd̄ per essentiam vī non est ignotū, ergo intellectus noster nō pōt pertinere ad cognoscendū Deum per essentiam. Item Diony. in Epistola ad Caium Monachū dicit, q̄ suppositæ Dei tenebræ, quas abundantiam lucis appellat cooperiuntur omni lumine, & absconduntur omni cognitioni. Si quis ergo vidēs Deum intellexerit, q̄ aliquid vidit, non ipsum vidit, sed ali quid eorum, qd̄ sunt eius. Qui tñ Deū per essentiam videt, ipsum Deū videt, & nō solū ea, quæ ipsius sunt: ergo nullus potest videre Deum per essentiam. Itē dicit Diony. in Epistola ad Dorothēū. Inuisibilis quidē Deus est existens pp̄ excedentem claritatem.

F tē. Sed claritas Dei sicut excedit intellectū nrm̄ in via: ita et excedit in patria. cum intellectus noster semper sit finitus hic, & in patria. Diuina autē lux semper sit infinita: ergo sicut hic nō pōt Deus videri per essentiam: ita nec in patria videri poterit. Item cum perfectio intellectus sit ipsum intelligibile: oportet esse proportionē inter intellectum, & intelligibile, sicut est inter visum, & visibile. Nulla tñ proportio est inter intellectum nrm̄, & Deum, cum distent in infinitū: ergo nō pōt peruenire intellectus nrm̄ ad hoc, q̄ per essentiam Deum intelligat. Item magis distat Deus ab intellectu nro, quàm intelligibile creatum à sensu, cum inter ea sit distantia solum finita. Sensus tamen nunq̄ pōt peruenire ad cognoscendū intelligibile spirituale: ergo intellectus nrm̄ nō potest pertinere ad cognoscendū Deū per essentiam. Item quicunq; intellectus nrm̄ intelligit aliquid in actu, necesse est, q̄ informet per similitudinē rei intellectæ, quæ est principium intellectuales operationis terminatæ ad illud obiectū, sicut calor est principii calefactioni. Si ergo intellectus nrm̄ Deum intelligat, oportet, q̄ hoc fiat per aliquā similitudinem ipsum informatæ. Hoc autē nō potest esse: quia formæ, & rei formate oportet esse vnum esse. Diuina autē essentia differt ab intellectu nostro fm̄ essentia, ergo oportet, q̄ forma, per quam informat intellectus noster intelligēdo Deum, sit aliqua similitudo impressa intellectui nostro à Deo. Talis autē similitudo, cum necessariò sit aliquid creatū, nō potest ducere in cognitionē Dei, nisi sicut effectus in causā: ergo nō pōt intellectus noster Deum videre, nisi per effectum eius. Sed visio Dei quæ est per effectum, nō est per essentiam: ergo nō potest intellectus nrm̄ Deum per essentiam intelligere. Item diuina essentia plus distat ab intellectu nro, q̄ quicunq; que angelus, vel substantia separata dicit tamē Auice. in sua Mera q̄ intelligentia esse in intellectu nostro, nō est eam intelligere: quia sic scientia, quæ de intelligentijs haberemus, esset substantia, & non accidēs, & hoc est impressiōne intelligētiæ esse in intellectu nro: ergo Deus nō est in intellectu nro, vt intelligatur à nobis, nisi in quantum impressiōne quādā facit in intellectu, per quā à nobis intelligat. In presensio tñ illa nō potest ducere in cognitionē diuine essentia: quia cum in infinitum intellectus nrm̄ distet à diuina essentia degenerat à aliā specie multo magis, q̄ si species illa degeneraret in specie nigri: ergo sicut ille, in cuius visu spēs albi degeneraret in specie nigri pp̄ organi indispōnem nō dicitur videre album, sed nigrum: ita, cum Deus p̄ ipsā impressiōne intelligat à nobis, non intelliget per essentiam. Item sicut dicitur 3. de aīa in rebus separatis à materia, idē est intellectus, & qd̄ intelligitur, sed Deus est maximè separatus à materia: ergo si intelligat erit idē cum intellectu. Nō pōt tñ intellectus nrm̄ peruenire ad hoc, q̄ fiat essentia infinita, ergo nō pōt videre Deum per essentiam. Item omne infinitum in quantum infinitū est ignotū. 1. Phy. Deus tñ est oībus modis infinitus: ergo Deus est oīno ignotus: vñ à nobis p̄ essentiam videri nō poterit. Item dicit Aug. in lib. de videndo Deū q̄ Deū est natura inuisibilis: Ea tñ q̄ Deo in sunt p̄ naturā, nō pōt aliter se hñe: ergo impossibile est, q̄ per essentiam videatur. Itē illud, qd̄ alio modo vī, & alio modo est, non vī fm̄ illud, qd̄ est. Deus tamē alio modo est, & alio modo vī à sanctis in patria. Nā Deus in patria est per modū pp̄rium sibi, à sanctis autem vī per modum ipsorum, quia necesse est intellectiōne fieri p̄ modū intelligētis, cū oīs receptio fiat per modum rei recipietis, & nō p̄ modū rei receptæ. Et sic non videbitur à sanctis fm̄ id, qd̄ est, &

Ad sextū. argu.

Septimum arg.

Ad octauū argu.

Ad nonū. argu.

Ad 10. ar.

Ad 11. ar.

Ad 12. arg.

Ad 13. ar.

Primū ar.

Secundū argu.

Ad tertiu argu.

Ad quartum arg.

Ad quintū argu.

& consequenter non videbitur per essentiam, maximè quia Deus in patria videbitur per lumen gloriæ, sicut dicitur Psal. 35. scilicet: In lumine tuo videbitur lumen: ergo non videbitur per essentiam. Item Deus videbitur in patria facie ad faciem, prima ad Corinth. 13. & tamen, quod viderur facie ad faciem videbitur per similitudinem suam, & non per substantiam: ergo Deus non potest videri à nobis per essentiam suam. Dicendum, q̄ beatitudo hominis consistit in Dei cognitione, & nō potest consistere in alio modo cognitionis: quia alij tres modi sunt imperfecti, vt supra ostensum est in tribus quæstionibus immediatè præcedentibus. Ideo necesse est consistere beatitudinem in visione Dei per essentiam. Et patet hoc: quia Ioan. 3. dicit: Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eū sicuti est: ergo videbimus p̄ essentiam. Item prima ad Corin. 13. super illo verbo, cū tradiderit regnū Deo, & patri dicit glo. q̄ in patria essentia Patris, & Filij, & Spiritus Sancti videbitur, quod solis mundis cordibus dabitur: quæ est summa beatitudo: ergo beati Deum videbunt per essentiam. Itē Ioan. 14. dicit: Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eū, & manifestabo ei meipsum, sed illud, quod manifestatur essentialiter vī: ergo Deus in patria à sanctis videbitur per essentiam. Itē Exod. 33. super illo verbo: nō videbit me hō, & viuet: Gregorius improbat opinionē illorū, qui dicebant, q̄ in illa regione beatitudinis Deus in sua claritate conspici potest: sed in sua natura videri non potest, dicēs, q̄ non est aliud Dei claritas, & Dei natura: ergo videbitur Dei natura. Natura tamen est ipsa essentia, ergo Deus per essentiam videbitur. Itē desiderii oīum sanctorum non potest esse totaliter frustra, est tamē desiderium cōe sanctorum videre Deum per essentiam: Exo. 34. f. Ostende mihi gloriam tuam, & in Psal. 84. Ostende nobis faciem tuam, & salui erimus. Et Io. 14. Dñe ostende nobis Patre, & sufficit nobis. Ostendere tñ Patrem est deitatis substantiam aperte manifestare: ergo sancti videbunt Deū per essentiam. Dicendū, q̄ de hoc non est dubium cōter apud theologos: de modo tamen videndi, est difficultas, & quoniam Philosophi posuerunt vltimā hominis felicitatem in intelligendo subas separatas à materia secundum essentiam: ideo eadē difficultas est apud illos, quō possint substantia separata cognosci, & apud nos, quomodo possit Deus videri per essentiam. Et q̄ quæstionē de cognitione substantiarum separatarum supra q. 36. omittit, p̄posueramus, hic tñ licet non ad plenum, saltem tamen in quantum facit ad præsens, pro cognitione Dei per essentiam, dicitur aliquid de illa. Considerādum autē, q̄ de ista cognitione substantiarum separatarū est difficultas apud Philosophos Nam Aristot. 3. de Anima promisit se determinaturum illam, non reperitur tamē postea in libris suis determinata. Et hoc præstitit causā, vt sequentes doctrinam eius variè sentirent in hac quæstione. Quidam. n. Philosophi posuerunt, q̄ intellectus noster possibilis nunq̄ potest peruenire ad hoc, q̄ intelligat subas separatas, sicut dixit Alpharabius in fine suæ Ethi. licet contrariū dixerit in lib. suo de intellectu, vt ait Cōmentator 3. de anima. Eodem modo quidā theologi dixerunt, q̄ Deus nō poterat videri per essentiam ab intellectu nro. Vtriq̄ autē inducti fuerunt ad hoc pp̄ distantiam, quæ erat inter Deū, & intellectum nrm̄, & substantias separatas, & intellectum nrm̄. Cum n. intellectus in actu sit quodamō vnum cum re intellecta in actu vī valde difficile, quō intellectus creatus possit aliquo modo esse vnum cum essentia increata, vel cum

A substantia separata. Et quia quidā istorum Philosophorum posuerunt intellectum possibilem esse generabile, & corruptibile, & esse virtutē dependentē à corpore, erit istis maior difficultas, q̄ tunc erit maior distantia inter intellectū, & Deū, & inter intellectū, & subas separatas, q̄ si esset intellectus purus spūs, nō de natura materiæ, nec dependentē à corpore, quæ sic hñet magnā similitudinē cū sensu, qui est virtus dependentēs à corpore. Et tñ de sensu manifestū est, q̄ nō est possibile, q̄ cognoscat aliquid spūale. Et sic esset quasi similis difficultas de intellectu, si esset dependentēs à corpore. Quia tñ istud falsum est omnimittendū est, licet circa falsitatem eius non est nunc instandū, quia alterius negocij est. Illud tñ, qd̄ dixerunt illi Theologi. f. Deum non posse videri p̄ essentiam, falsum est. Nā repugnat scripturæ Canonice, vt ait Aug. in lib. de Vidēdo Deum. Itē quia cum intelligere sit pp̄ria operatio hoīs, oportet, q̄ in ea detur beatitudo hoīs, q̄ fuerit ista operatio perfecta. Est autē perfectio intelligētis ex ipso intelligibili. Si ergo intellectus in sua operatione perfectissima non perueniat ad intelligendū Deū per essentiam, sed aliquid aliud, oportet dici, q̄ aliquid aliud, q̄ Deū sit beatificans hoīem, & tñ perfectio vltima cuiuslibet rei sit in coniunctione ad suum principium: sequitur, q̄ aliquid aliud sit primū principii hoīs, q̄ Deū: quia aliās non posset aliquid aliud beatificare hoīem nisi Deus. Dicere tñ aliquid p̄ter Deū esse primū principii hoīs, est absurdū, est creatio ab ipso solo sit, & nihil præcedit eū: est absurdū fm̄ Philosophos, q̄ ponunt aīas nras à substantijs separatis emanasse, vt in fine possumus intelligere eas, & sit ibi beatitudo. Et sic apud theologos est absurdū dicere Deum nō posse videri per essentiam: quia sic tollerēt beatitudo, & apud Philosophos est incōueniens est negari, q̄ homo intelligere possit substantias separatas, quia etiam per hoc putant beatitudinē tolli. Dicendum ergo est, fm̄ eos, q̄ possint cognosci substantia separata ab intellectu, & tamen in modo est varietas. Quidam posuerunt substantias separatas non solum intelligi ab homine, sed etiam, q̄ ipse erant obiectū propriū intellectus nostri. Sic posuit Plato introducens formas immateriales substantentes, quas vocabat ideas, & illas dicebat intelligi ab intellectu nro, & esse propriū obiectū eius, & q̄ homo solum intelligeret illas, nisi, quia intellectus nrm̄ miscebatur cū phantasia, ad quā pertinet indui de sensibilibus. Positio tñ Platonica de ideis per Aristot. in Meta. multū reprobata est, & in istis ideis. f. in consideratione earum Plato ponebat felicitatem. Quod etiam destruit Aristot. primo Ethi. Nos autē, quando vocamus substantias separatas, non intelligimus de ideis Platonice: quia illæ magis pp̄riè vocarentur species separata, vel vniuersalia separata, vt vocat Aristot. quām substantia separata: cū istæ ideæ ponantur esse species rerum materialium, & ponuntur tā in substantia, quā in accidentibus: substantia autē separata, quas nos vocamus, sunt quædam forme immateriales per se subsistens extra intellectū, quas et vocamus in intelligētias: quia sunt intellectus puri nō vniti corporibus, & sunt causæ secū de horū inferiorū. Istas. n. Theologi vocāt Angelos. Et isti nihil pertinent ad species rerū materialium. Et sic oēs Philosophi, p̄ter Platonē, accipiūt subas separatas: de istis dñt, q̄ pōt intelligi ab hoīe. Modus autem ad hoc ponitur per Alpharabiu, & Auicennā, quæ ex hoc, q̄ intellectus nrm̄ intelligit quicunq; intelligibilia, pertingit ad intelligendum substantias separatas, & hoc ostendunt duobus modis. Primus est, q̄ sicut natura speciei est vna i oībus hoībus cū sit

C

D

De ideis Platonice. c. 3.

E

vna species, & non diuersificatur in diuersis indiuiduis, nisi per hoc, qd dicitur per principia indiuidua, quae non sunt eadem in diuersis hominibus, sic erit in formis intellectus. I. qd forma hominis intellecta ab isto homine, & ab illo non diuersificatur in eis, nisi si n. qd coniungitur diuersis formis imaginabilibus. Nam illud, qd intelligitur idem est, sed species imaginabilis. i. Phantasma, per quod homo intelligit non potest esse idem numero in duobus hominibus, & tunc quando intellectus per actum suum separat formam intellectuam a formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta solum: & illa tantum est vna, cum non possit in ea iam accipi diuersitas ex parte formarum imaginabilium, quia ab eis separata est. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Ideo quoniam intellectus non peruenit ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cuiuscumque rei intellectae intelligit per hoc quidditatem substantiae separatae, quae est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus non ster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas, quae abstrahitur a singulari, sit habens quidditatem, abstraheret iterum quidditatem ab illa, quousque peruenit ad intelligendum quidditatem, quae non habet quidditatem, & est omnino simplex. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Et sic intelligit noster intellectus quidditatem substantiae separatae, quia similis est, cum ille quidditates sit subsistentes non habentes aliam quidditatem. Si autem quidditas abstracta a particulari sit hinc quidditatem abstraheret iterum intellectus noster, & cum non sit pcedere in infinitum, necesse est perueniri ad quidditatem, quae non habet quidditatem, & per istam intellectus noster intelligit substantias separatas. Dicendum tamen, quod isti modi non sunt sufficientes. Quia quidditas, quae intellectus abstrahit a rebus sensibilibus, non est eiusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum. Et sic intelligendo quidditatem abstractam a re materiali, nondum possumus intelligere quidditates substantiarum separatarum. Maxime autem erit hoc circa diuinam essentiam, quae totaliter est alterius rationis ab omnibus alijs quidditatibus. Item dato, quod esset quidditas abstracta a re materiali eiusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum cognita quidditate rei compositae, non cognosceret adhuc quidditas substantiae separatae, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia. Nec autem cognitio est valde imperfecta, cum sit per communiam, nisi deueniatur ad ea, quae sunt propria rei. Nam, qui cognoscit hominem solum, in quantum est animal, non cognoscit eum, sed id, quod est proprium, sed secundum aliquid eius, & in potentia: quia hoc secundum, quod animal, non est necessarium homo: quia superioribus accidunt inferiora. Et patet, quod dictum est, quia qui abstrahit quidditatem rei materialis vsque ad quidditatem, quae non habet quidditatem, necesse est, quod abstrahat vsque ad vltimum genus, quod nihil includit, & sic quidditas rei materialis sic abstracta non potest conuenire cum quidditate substantiae separatae, nisi ad plus in ratione substantiae, & sic cognoscetur substantia separata hoc modo solum, ut substantia, & ista est imperfectissima cognitio: quia si est imperfecta cognitio, quoniam homo cognoscit hominem solum in quantum animal, erit a fortiori magis imperfecta, si cognoscatur eum solum in quantum est substantia. Hoc autem modo intelligere substantiam separata non est intelligere eius quidditatem, quae est aliquid proprium ipsius substantiae separatae, sed erit intelligere substantiam separata imperfecte alicuius, quod est extra ipsam. Sicut intelligimus effectum per causam: talis autem modus cognoscendi Deum, vel substantias separatas non sufficit ad beatitudinem, quia est cognitio

multum confusa, & potentialis: quia qui sic intelligit, est adhuc in potentia ad intelligendum magis determinatam, per id, quod est proprium rei, & quia semper manet desiderium ad cognitionem magis perfectam, & ista repugnant beatitudini, quia illa est operatio perfecta, & post illam nihil desideratur, ideo est si est beatitudo in cognoscendo substantias separatas non possit homo esse beatus per modum cognitionis propositum. Alius modus cognoscendi substantias separatas assignatur ab Auicenna in sua Meta. scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam similitudines earum, & non habent ab eis per abstractionem, cum ipsae quidditates substantiarum separatarum sint ita simplices, sicut istae intentiones. Et tamen in abstractione semper id, quod abstrahitur est simplicius eo, a quo abstrahitur, cum abstraheret quiddam separare, sed istae intentiones, vel similitudines substantiarum separatarum sunt impressae in anima nostra, per operationem ipsarum substantiarum separatarum. Sed iste modus non sufficit ad hoc, quod homo videat Deum per essentiam, sed videt per aliquam similitudinem impressam intellectui: quia talis similitudo imperfecte Deum representat. Nam oportet, quod in alio recipitur, oportet recipi ad modum recipientis, & ideo similitudo diuinae essentiae impressa intellectui non erit per modum nisi intellectus, modus autem nisi intellectus est deficiens a perfecta receptione diuinae similitudinis. Defectus autem diuinae similitudinis in intellectu non potest contingere tot modis, quot modis aliquid similitudo inuenitur deficiens a perfecta representatione. Primum modo est similitudo deficiens, quoniam forma participat secundum eandem rationem speciei, & tamen non secundum eandem perfectionem, vel essendi modum. Sicut sunt duo albi, & vnus habet multum de albedine, alius vero paucum: est deficiens similitudo quoniam ad modum essendi, vel perfectionem formae albedinis: manent tamen in eadem specie formae. Similiter in albedine. Alio modo est deficiens similitudo magis, quod pcedens, quoniam in assimilatione non peruenit ad eandem rationem speciei, sed solum ad eandem rationem generis. Sicut si vnus habeat albedinem, & alius nigredinem est similitudo solum in genere coloris, sed non in specie. Alio modo adhuc est magis deficiens similitudo, quoniam peruenit ad idem genus, & tamen secundum analogiam, sicut homo, & albedo simulantur solum in ente, quae est ratio vltimi generis, & tamen non predicant eodem modo de vtroque, sed de substantia per se, & primo, quia ipsa est merè ens, de accidentibus autem non predicant, nisi per analogiam ad substantiam. In quantum sunt aliquid entis, ipsius substantiae, quae est verè ens. Hoc modo omnis similitudo, quae est inter Deum, & creaturam, est valde deficiens. scilicet cadens in analogiam, quia de Deo, & creatura non dicitur ens, vel esse secundum eandem rationem, nec aequè primo, sed de Deo proprie, & de creatura in quantum habet aliquam similitudinem ad Deum, qui est verè ens. Itud autem non sufficit ad cognoscendum diuinam essentiam: quia similitudines eius impressae intellectui non essent valde degenerantes. Ad hoc. n. quod vnus cognoscatur albedinem, oportet, quod recipiat in eo similitudo albedinis, secundum rationem speciei, quoniam non secundum eandem modum essendi. Nam species albedinis, siue forma non potest esse sic in sensu, sicut est in obiecto: quia tunc oportet eam esse extensam, & est ipse oculus esset realiter albus, & competere ei actio albedinis. scilicet disgregare. Nihil tamen istorum est. Et tamen forma albedinis in oculo secundum eandem rationem speciei, secundum quam est in realia: quia aliam non ostenderet eam omnino talem, qualis est, nec diceretur oculus videre albedinem, sed aliquid aliud, cum oculus non videat per formam albedinis, quae est in obiecto, sed per formam albedinis, quae est in ipso. Sic

De similitudine deficiente.

Improbatur modus praedicti.

Opio Alex. & commentatoris de cognitione substantiarum separatarum.

Sic etiam ad hoc, quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet, quod fiat in eo similitudo illius quidditatis eiusdem rationis secundum speciem: quoniam non sit idem modus essendi in vtroque. Et ratio est, quia forma existens in re materiali, est principium essendi eius, in quo est, & manet ibi, ut principium essendi. Forma autem existens in sensu, vel in intellectu, non est ibi, ut principium essendi, cum non constituat aliquid cum sensu, & intellectu, vel non det esse secundum illam speciem: sed solum est ibi, ut principium cognitionis. Nam forma albedinis existens in re materiali dat ei esse album. Forma tamen albedinis existens in oculo, vel in intellectu non facit eos esse albos, sed facit cognoscere album. Necesse est ergo, quod alius modus essendi competat formae albedinis, ut est in materiali, & alius, ut est in sensu, & in intellectu: quia alius idem faceret in vtroque, quod falsum est. Necesse est tamen quod forma albedinis secundum eandem rationem speciei, sit in re materiali, & in sensu, & in intellectu: quia si esset secundum aliam rationem speciei non magis forma illa albedinis in sensu, & in intellectu representaret re album, quam in rebeum, vel substantiam animalem, cum equaliter non sit in specie albedinis, sicut nec in specie nigredinis, nec animalis. Et hoc sufficit ad hoc, quod forma, quae est principium essendi, sit principium cognitionis: licet per alium, & alium modum. His datis apparet, quod per nullam similitudinem impressam intellectui non possimus cognoscere essentiam diuinam: quia oportet tunc, quod forma illa, siue similitudo impressa nobis esset eiusdem rationis secundum speciem cum essentia diuina licet non haberet eundem modum essendi. Istud autem est impossibile: quia talis similitudo est aliquid creatum, & tamen res creata non conueniunt cum Deo in specie, sed nec est in aliquo genere, cum adhuc ens non dicatur de eis, nisi secundum analogiam, ut supra dictum est, & sic per tales similitudines impossibile est, quod homo cognoscat ipsam essentiam diuinam quod sit, sed solum cognoscat, sicut causam in effectu imperfecte representate. Vnde quaedam ponentes diuinam essentiam solum posse videri hoc modo: dixerunt, quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor eius, quasi quaedam radius ipsius. Sed adhuc iste modus non sufficit, quia non videtur Deus per se, super aliquid eius, sed per quendam effectum. Et quia iste effectus non aequat totam virtutem Dei, non potest cognoscere ipse Deus per illum effectum, & fulgorem, sed aliquid Dei. Alius ergo modus est, quod est quaedam philosophi posuerunt quantum ad modum cognoscendi substantias separatas, & est Alexandri, & Commentatoris 3. de Anima. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscat, vel videat ista forma, qua intellectus percipitur ad cognoscendum, vel videndum substantias separatas, oportet, quod sit forma intellectus, & non est quidditas, quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat positio Alpharabij. Nec est aliqua impressio relicta a substantia separata, sed est ipsa substantia separata, quae coniungitur intellectui nostro: licet in assignando modum conuentionis, errauerunt Commentator, & Alexander ut infra ostendetur forte. Vnitur autem ista substantia separata intellectui nostro, & facit eum intelligere, & licet de alijs substantijs separatis hoc pro nunc non asseramus, nec negemus, de Deo tamen saltem necesse est hoc asserere, & cum ipse Deus se vnuerit intellectui nostro, faciet, quod intellectus noster illum intelligat, & ista intellectio, vel visio vocabitur per essentiam, eo, quod idem est hic res, quae intelligitur & medium intelligendi, & non est impressio aliqua, vel similitudo in intellectu nostro per quam intelligamus, sed ipsa sola diuina substantia est, quae per se ipsam reducit intellectum ad intelligere eum in actu. In alijs

autem rebus non dicitur, quod aliqua earum intelligamus per essentiam, cum qualibet ipsarum per speciem aliquam acceptam a sensibus intelligamus. Ad intelligendum autem modum istius vnionis Dei ad intellectum nostrum considerandum, quod intellectus, & res intelligibilis in intelligendo sunt quodammodo vnum: Nam sicut materia, & forma sunt vnum in re composita, ita intellectus, & intelligibile circa intentionem. Nam licet in qualibet re composita sit materia, & forma, esse tamen rei compositae vnicum est: quia alijs res composita non esset vna per se. Et sic, cum materia, & forma sint in composito, necesse est illa esse vnum, cum non habeant aliud esse in esse compositi, & illud sit vnum. Quod si haberent aliquod esse, praeter esse compositi, necesse esset esse in composito diuersa esse, & ita compositum esset diuersa entia, quia tot sunt entia, quot sunt esse, quia ens ab essendo dicitur. Ita autem est in intelligere, quia intellectus, & species intelligibilis sunt vnum in intelligendo. Nam intelligere est vnus actus, & non sit per solum intellectum, quia intellectus sine specie intelligere non potest: species etiam non intelligit, sed ambo concurrunt ad actum intelligendum. Nam per hoc, quod species intelligibilis recipitur in intellectu ipse intellectus intelligit actualiter, & sic species, & intellectus faciunt rem vniam intelligentem, & illa vocatur a Philosophis intellectus in actu, vel intellectus adeptus, & intellectus possibilis est ibi tanquam materia, & species intelligibilis tanquam forma, ex quibus resultat intellectus in actu, qui est quasi ipsum compositum. Dicendum etiam, quod non solum intellectus possibilis, & species sunt vnum in intelligendo, sed etiam sunt, sicut materia, & forma. Nam sicut materia per se solum est in potentia, & per formam reducit ad actum, ut habeat determinate esse alicuius speciei. Ita intellectus possibilis de se est in potentia ad omnia intelligibilia, & tamen non potest intelligere aliquid illorum in actu quousque habuerit speciem aliquam, & per illam determinat ad intelligendum res illius generis, vel naturae, cuius est illa species. Etiam quia sicut materia non habet aliquod esse, sed forma dat ei esse in actu, ita species intelligibilis dat intellectui, quod actualiter intelligat. Et sicut communicat forma esse ipsi materiae, ita species intelligibilis communicat realiter quandam perfectionem ipsi intellectui. Non est tamen intelligendum, quod intellectus, & species sunt verè materia, & forma: quia intellectus non est materia cum sit spiritus, sed potius ex hoc habet conditionem formae, & quia materia, & forma constitunt verè aliquid ens tertium, & tamen intellectus, & species intelligibilis nihil constitunt, nec faciunt verè aliquid expositionem, quia species non vnus intellectui ad dandum esse, sed solum ad perficiendum, ut intelligat, & ista non est compositio. Ex hoc videri potest, quod sunt illae, quae possunt perficere intellectum per seipsas, quod est cognosci per essentiam. Nam si aliqua res per se ipsam potest intellectui vniri, & perficere eum ad intelligendum, illa per essentiam cognoscitur: quia per seipsam, siue per id, quod est, cognoscitur. Ex hoc patet, quod res materialis exterior non potest cognosci per essentiam ab intellectu, nec a sensu: quia illa non potest realiter vniri sensui, vel intellectui, cum non possit esse in eis: quia non capit. Et dato, quod caperet, non immutaret, sicut praesentiales oculi intra oculum sunt, & tamen vnus: quia non est aliqua species, quae representet eas, & ipse per se non potest vniri potentiae visivae ad causandum visionem. Ratio est, quia sunt partes naturales. Idem de intellectu est: quia species intelligibilis, licet non sit verè forma, quae componat cum intellectu, ut supra dictum est, tamen habet conditionem formae, & conuentionem, quaedam intellectui, sicut forma, & est verè forma ad

intelligendum licet non ad essendum. Illud tamen, quod est compositum habet materiam tanquam partem sui: materia tamen nullius rei potest esse forma: ideo res composita non potest esse forma, siue in essendo, siue in intelligendo. Et per hoc nulla res composita potest intelligi per essentiam, aut videri, sed intelligitur per aliquam speciem intelligibilem, quae non est composita, sed est forma, & potest perficere intellectum. Et si dicas, quod licet res composita non possit perficere intellectum in quantum habet materiam partem sui, potest tamen perficere in quantum habet formam, quae potest perficere, & communicare esse. Dicendum, quod non stat propter duo. Primum, quia in rebus compositis substantia rei non solum accipitur a forma, sed a materia, & forma simul, ideo si debet cognosci res, ut est in specie sua, non solum debet cognosci sub ratione formae, sed et quantum ad materiam, cum utraque pertinet ad speciem: materia tamen non potest esse forma alicuius. Secundum, quia dato, quod sola forma rei compositae deberet perficere intellectum, non potest: quia forma, quae est in materia, est contracta, & limitata per illam materiam: ideo non potest alteri rei potest dare aliquod esse. Res ergo compositae per essentiam cognosci non possunt. In rebus autem simplicibus, quae sunt formae non existentes in materia, ut esse facile, quod ille per se ipsas possint perficere intellectum, tanquam formae dantes ei, quod intelligat. Et hoc verum est, nisi sint formae contractae in seipsis, & limitatae: & sic est de omnibus angelis, quos philosophi intelligunt, vel substantias separatas vocant. Nam licet non habet materiam partem sui, quidditas tamen sua est in seipsa contracta per terminos naturae suae. Ideo tales formae nullam rem perficere possunt, sicut formae existentes in materia, quia sunt limitatae per materiam. Et ob hoc angeli non possunt cognosci ab intellectu nostro per essentiam, quia non possunt ei venire, ut forma perficiens ipsum in esse intelligibili. Manet autem sola diuina natura, quam nihil prohibet cognosci ab intellectu nostro per essentiam, eo quod ipsa est forma maxime separata a materia, etiam non est forma in se limitata per terminos naturae suae, sicut quidditas angelis, cum sit infinita, & illimitata, eo quod non habet omnem participatum ab alio: ideo potest venire in intellectum nostro, & perficere illum in esse intelligibili: ita, ut ex ea, & intellectu possibili fiat unum in intelligendo, scilicet intellectus in actu. Et hoc erit Deum intelligi per essentiam, cum idem sit ibi, quod intelligitur, per quod intelligitur, & istud non est aliquod in conueniens. Nam manifestum est, quod aliquid per se venit in intellectum nostrum, quod quidem per se mouet in intellectum. Scilicet ipsa species intelligibilis, quae non intelligitur per aliquid aliud, sed per se ipsam. Deus autem habet conditionem huius speciei intelligibilis. Nam illa est forma pura non habens materiam partem sui, & non limitata per materiam, nec in seipsa, & sic potest perficere intellectum. Deus autem habet omnia haec, ut supra dictum est: ideo per se ipsum potest perficere intellectum. Etiam illa species non habet aliud esse, nisi intelligibile: quia non habet esse naturale, quale habet in materia. Ideo potest perficere intellectum, Deus autem est huiusmodi, quia praeter esse intelligibile, non habet aliquod aliud per suam omnimodam simpliciter, nulla autem alia res habet hoc: quia praeter quidditatem suam habet aliquid aliud. Ideo non habet solum esse intelligibile. Res tamen non potest esse in intellectu, nisi secundum esse intelligibile: ergo res, quae habet aliud esse praeter intelligibile, non potest esse in intellectu. Et sic apparet, quod nulla res, secundum conditionem suae naturae, potest intelligi per essentiam,

Angeli non potest videri per essentiam & cur non.

nisi solus Deus. De hoc dicit S. Tho. 4. sen. dist. 49. q. 3. ar. 1. in cognitione Dei per essentiam, oportet, quod sit eadem forma, quae intelligitur, & per quam intelligitur: quia nulla alia forma potest res ducere in cognitionem essentiae diuinae: non debet tamen intelligi, quod diuina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel ex ea, & intellectu nostro efficiat unum simpliciter sicut in natura libus ex materia, & forma. Sed quia proportio diuinae essentiae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quoniam quae aliqua duo sunt, quorum unum est perfectius altero, & recipitur in eodem, ut in receptibili: proportio unius ad alterum est. I. magis perfecti ad minus perfectum, sicut formae ad materiam, sicut lux, & color recipiunt in diaphano, quorum lux habet ad colorem, sicut forma ad materiam. Proportionaliter, & non realiter. Ita, cum in anima recipiat vis intellectiva, & ipsa essentia diuina ibi inhabitans, licet non per eundem modum diuina essentia se habeat ad intellectum, sicut forma ad materiam, & hoc sufficit ad hoc, quod intellectus per essentiam diuinam possit videri ipsammet essentiam diuinam, & potest et hoc modo ostendi: sicut. n. ex forma naturali, qua aliquis habet esse, & materia efficiunt unum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligitur, & ipso intellectu fit unum in intelligendo. In rebus autem res per se subsistens non potest esse forma alicuius materiae, si illa res habeat materiam partem sui: quia non potest esse, quod materia sit forma alicuius. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet effici formam alicuius materiae, & fieri quod est ipsius compositi sicut patet in anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia, quasi materiam, & speciem intelligibilem, quasi formam, & intellectus in actu intelligens erit, quasi compositus ex utroque. Vnde si sit aliqua res per se subsistens, quae non habeat aliquid in se, potest id, quod est intellectus intelligitur. Res autem quae libet est intelligibilis secundum id, quod habet de actu, & non secundum id, quod habet de potentia. Et huius signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahi a materia, & omnibus materiis proprietatibus, & ideo cum diuina essentia sit actus purus, poterit esse forma, qua intellectus intelligitur, & hoc est, quod videatur Deus per essentiam. Hoc. n. tangit Magister. 2. sen. dist. 1. dicens, quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatitudinis, quae unio anima Deo. De his etiam dicit S. Tho. in summa contra Gen. lib. 3. c. 49. f. quod substantia, quae est per se subsistens, vel est forma tantum, vel compositum ex materia, & forma. Illud ergo quod est compositum ex materia, & forma non potest alteri esse forma: quia forma est in eo iam contracta ad illam materiam, ita ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem, quod sic est subsistens, ut solum sit forma, potest alteri esse forma, dum tamen esse suum sit tale, quod ab alio participari possit, sicut est de anima humana. Si autem esse suum ab altero participari non possit, nullius rei potest esse forma. Sic. n. per suum esse determinatur in se ipso, sicut quae sunt materialia determinantur per materiam. Hoc autem sicut inuenitur in esse naturali, ita considerandum est in esse intelligibili. Cum enim perfectio intellectus sit verum, illud intelligibile erit, ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est ipsa veritas, & hoc soli Deo conuenit. Nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas erit, quod est suum esse, & hoc soli Deo est proprium. Alia autem intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut habentia formam aliquam in subiecto. Est enim unum quodque eorum, & non veritas, sicut est ens, & non

Quo res fit intelligibilis.

& non ipsum esse. Manifestum igitur, quod diuina essentia potest comparari ad intellectum creatum, ut species intelligibilis, qua intelligitur, quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae: non potest tamen essentia diuina esse forma alicuius rei, quantum ad esse naturale, quia sequeretur, quod ipsa simul iuncta, cum alia constituerent unam naturam, quod esse non potest, cum diuina natura in seipsa sit perfecta, & tamen compositio non pertinet nisi ad rem imperfectam. Species autem intelligibilis videtur intellectui nostro, & non constituit cum eo aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum. Et hoc non repugnat perfectioni diuinae naturae. f. quod perficiat aliquid non constituendo cum eo. De specie autem intelligibili dicendum, quod non solum non constituit cum intellectu aliquam naturam, sed nec constituitur potest, quia nulla res potest constituere, nisi in modo esse, quem habet. Species tamen intelligibilis non habet in intellectu esse naturale, sed solum esse intelligibile, ideo non potest constituere naturam cum intellectu, sed solum perficit eum ad intelligendum. Et ipsa, & intellectus sunt unum in intelligendo, ut supra ostensum est nunc. De his S. Tho. 4. sen. dist. 49. q. 5. ar. 1. Et prima secunde. q. 3. ar. 8. & in summa contra Gen. lib. 3. c. 49. Ad primum argumentum dicendum, quod illa auctoritas potest tripliciter intelligi, ut patet per Aug. in lib. de videndo Deum. Vno modo, ut excludatur per hoc visio corporalis, quia nemo vidit unquam Deum: nec aliquando visurus est. Secundum modo, ut excludatur intellectualis visio de Deo per essentiam his, qui adhuc manent in vita mortali, & sic dicitur Exo. 33. Non videbit me homo, & uiuet. i. nullus homo dum uiuit, videbit me per essentiam. De hoc tamen dicitur inf. in 46. q. Tertio modo, ut excludatur per hoc visio comprehensionis ab intellectu creato. f. Deum nemo vidit unquam. f. comprehendendo ipsum: quia hoc non est possibile alicui intellectui creato, siue in praesenti statu: siue in futuro. Sic dicit Chryso. quod notitiam huiusmodi Euangelista dicit certissimam considerationem, & comprehensionem tantam, quam habet Pater de Filio, & iste est sensus Euangelistae Ioan. 1. scilicet. Deum nemo vidit unquam nisi unigenitus Filius, qui est in sinu Patris. f. nemo vidit Deum comprehendendo ipsum: sed per personam inuicem se comprehendunt: quia sunt aequales inter se. Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia entia, quae habent esse determinatum per essentiam suam infinitam, ita cognitio sua, qua se cognoscit, & cognitio, qua debet cognosci, est supra omnem cognitionem: unde qualis est proportio cognitionis nostrae ad essentiam creatam, talis est proportio diuinae cognitionis ad essentiam suam. Ad cognitionem autem duo concurrunt. f. cognoscens, & quod cognoscitur. Visio autem illa, qua Deum videmus per essentiam, est eadem cum visione illa, qua Deus se ipsum videt ex parte eius, per quod videtur. Quia sicut ipse videt se per essentiam suam, ita & nos videmus eum per essentiam suam. Sed ex parte cognoscentis inuenitur diuersitas, quae est inter intellectum nostrum, & diuinum. In cognoscendo autem id, quod cognoscitur, sequitur formam, per quam cognoscimus. f. quia tale est cognitum, qualis est forma, per quam cognoscitur: ideo ubi est eadem forma, per quam fit cognitio, necesse est, quod sit eadem res cognita. Nam per formam lapidis ubi cunque illa sit, non potest cognosci nisi lapis: efficacia tamen in cognoscendo non tenet se ex parte formae, per quam fit cognitio: sed ex parte cognoscentis, sicut qui habet visum debilem: licet habeat speciem albedinis in oculo, non videbit illam.

Ad primum argum.

Ad secundum arg.

Alph. Toft. super Matth.

albedinem ita distincte, & acute, sicut qui habet visum fortem. Et sic nos videmus essentiam Dei, cum habeamus eandem formam in cognoscendo, quam Deus. f. ipsamet essentia, & tamen non videbimus eam ita efficaciter, sicut ipse Deus. f. comprehendendo: quia est distantia ex parte intelligentis, quantum ad istam efficaciam intelligendi. f. inter intellectum nostrum, & suum. Ad tertium dicendum, quod Dionysius loquitur ibi de cognitione illa, qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua informatur intellectus noster, sed sicut dicit Aug. Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit, quia quaecumque formam intellectus noster recipiat illa forma non pertingit ad rationem diuinae essentiae. Et ideo ipse non potest esse prius intellectui nostro, sed in hoc perfectissimum cognoscimus eum in statu viue, quoniam scimus eum esse super omne illud, quod intellectus noster concipere potest, & sic per altissimam cognitionem nostram coniungimur ei, quasi ignoto. In patria autem videbimus ipsum per formam, quae est essentia sua: & sic coniungemur ei, quasi noto. Ad quartum dicendum, quod Deus est lux, ut dicitur inf. Ioan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia essentia diuina est alterius modi, quam omnis similitudo impressa in intellectu, ideo dicit Dionysius, quod tenebrae Dei operiuntur omni lumine, scilicet, essentia Dei, quae vocat tenebras per excessum claritatis. f. quia sicut tenebrae, vel res tenebrosae videri non possunt propter defectum totalis luminis, ita diuina essentia videri non potest propter excessum luminis, & sic vocat tenebrae, & ista essentia manet indemonstrata per impressionem factam in intellectu nostro. Et hoc est innuitur, cum dicitur, quod abscoditur omni cognitioni. f. quia nullus cognosces potest eam perfecte cognoscere. Et ita quicumque videndo Deum aliquid mente concipit, non est ipsa diuina essentia, quae concipitur quia sic per se videretur, sed est aliqua impressio facta a Deo, per quam intelligamus aliquid de ipso. Et hoc significat, cum dicitur, quod qui putat se vidisse Deum, non vidit eum. i. non vidit essentiam, sed aliquid eorum, quae sunt eius. i. aliquem effectum diuinum impressum intellectui nostro: vel aliquid de Deo vidit. i. aliquam perfectionem cognouit per id, quod intellectui impressum est. Sed haec vera sunt de cognitione viue, ubi Deus non cognoscitur per se, sed per aliquid sui: scilicet, in patria, ubi per se ipsum videbitur. Ad quintum dicendum, quod claritas Dei, licet excedat omnem formam, quae nunc formatur in intellectu nostro ad cognoscendum ipsum, non tamen excedit ipsam diuinam, quae erit quasi forma intellectus nostri in patria, per quam Deum videat. Claritas autem diuina non est maior, quam essentia, quae idem est, sed solum importat claritatem quandam excellentiam cognoscibilitatis: sicut. n. in rebus, quae videntur, fit visio per lumen, quod etiam claritatem vocamus, & quanto aliqua res habet magis de claritate potest seipsam, & alias magis manifestare, & ostendere quousque: perueniatur ad tantam magnitudinem claritatis, quae iam visus non possit in illam rem cognoscere. Non quidem, quod claritas impediatur directe visionem, cum potius ipsa sit necessaria ad hoc, quod aliquid videatur, sed impeditur operatio per accidens propter defectum sensus. f. quia potentia visiva non est tam perfecta cognitua illius rei, quantum illa se manifestare potest, & quod non pertingat ad equalitatem illius cognitionis est impeditur in sua operatione per excessum claritatis. Ita est in Deo. Nam quantum habet aliqua res de esse, tantum habet de veritate, & consequenter tantum de cognoscibilitate. Et quia esse Dei est infinitum, est cognoscibilis Deus in infinitum: ista autem excellentia cognoscibilitatis vocatur claritas eius, & ista non est maior, quam essentia sua: quia sicut claritas

Ad tertium

Ad quartum

Ad quintum

Pars Secunda. D 4 ritas

ritas est infinita, ita, & essentia. Ideo licet nunc Deus sit nobis inuisibilis propter claritatem suam, eo quod essentia sua non est nunc forma intellectus nostri, quam cum videamus, quando tamen ipsa fuerit unita intellectui, tanquam forma, ut per eam videamus, poterimus Deum videre, & non erit inuisibilis.

Ad sextum.

Ad sextum dicendum, quod licet finiti ad infinitum non possit esse proportio: quia excessus infiniti super finitum, non est aliquid determinatum: potest tamen inter finitum & infinitum esse proportionalitas quadam, quae est similitudo proportionum. Sicut enim finitum aequatur finito, ita ut ab eo cognosci possit, ita infinitum aequatur infinito, ut cognosci possit ab illo totaliter. Quandoque autem oportet esse proportionem inter cognoscendum, & cognitum: quia oportet virtutem cognitiuam rei ad quare cognoscibiliter rei cognita, & tunc aequalitas proportio quadam est. Quandoque autem virtus cognoscens excedit cognoscibilitatem rei cognita, sicut cum Deus cognoscit istas res. Aliquando autem cognoscibilitas rei cognita excedit virtutem rei cognoscens, sicut quando homo cognoscit Deum. In istis duobus modis non oportet esse proportionem cognoscens, & cogniti, quia si Deus cognoscit res: cognoscens excedit cognitum in infinitum, & si hoc cognoscit Deum: cognoscens excedit ad cognitum in infinitum, & in istis duobus modis non est proportio cognoscens, & cogniti, sed est quadam proportionalitas: quia sicut se habet cognoscens ad cognitum in primo istorum duorum modorum: ita se habet cognitum ad cognoscens in secundo modo. Et ista est proportionalitas: quia similes proportionem sunt, sicut quia in utraque est habitudo infiniti ad finitum. Aliter potest dici, quod proportio secundum suam institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adaequationem. Et per hunc modum dicimus, quod materia non habet proportionem ad formam: quia non est ibi habitudo quantitatis ad quantitatem. Istud tamen nomen iam translatum est ad significandum quancunque habitudinem duarum rerum inter se, & sic verum est, quod inter materiam, & formam est proportio quadam, quia materia est proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet dici, quod intellectus noster sit proportionatus ad videndum diuinam essentiam, licet excedatur in infinitum ab ea, cum aliquo modo ipsam videre possit, licet non comprehendat propter suam immensitatem. Et hoc sufficit ad hoc, quod sit proportio aliqua inter intellectum nostrum, & Deum. Ad septimum dicendum, quod similitudo est duplex, & etiam duplex distantia: vna est secundum conuenientiam in natura: sicut homo est similis homini, & distat a pecore. Et hoc modo magis distat intellectus noster ab essentia diuina, quam intellectus, & sensus inter se: vel intelligibile, & sensus, eo quod intellectus, & sensus, licet valde distent, sunt tamen ambo creaturae, & conueniunt in quodam modo entitatis, quantum ad hoc, essentia autem diuina est increata, ideo non conuenit cum intellectu nostro in illo modo entitatis, in quo conuenit intellectus cum sensu. Alio modo accipitur similitudo, vel distantia secundum proportionem, & sic maior est distantia inter sensum, & rem intelligibilem, quam inter intellectum, & essentiam diuinam, cum intellectus non distet sit aliquo modo proportionatus ad cognoscendum essentiam diuinam, licet imperfecte. Sensus autem nullo modo potest pertingere ad aliquid intelligendum. Et sic maior similitudo est inter intellectum nostrum, & Deum, quam inter sensum, & intelligibile. Et ista similitudo requiritur inter cognoscens, & cognoscibile, & non prima. Quod verum est tam in intellectu, quam in sensu. De intellectu patet: quia intellectus intelligit lapidem, & non assimilatur ei in natura, & intellectus est similis in natura cuiilibet alteri intellectui humano. Et tunc difficilius est intellectui nostro iudicare de conditionibus cuiuslibet intellectus, cum quo in natura conuenit, quam iudicare de lapide, cum quo non conuenit in natura. Est tamen ibi maior similitudo proportionis: quia magis proportionatus est, & dispositus intellectus noster ad intelligendum de lapide, per id, quod accipit a sensu directe, quam ad iudicandum de alio intellectu, cuius formam non potest accipere a sensu. Idem patet in sensu: nam visus noster apprehendit mel rubeum, & fel rubeum, & non potest apprehendere mel dulce, & fel amarum. Et tunc magis conuenit in natura rubedo mellis cum dulcedine eius, cum sint accidentia eiusdem individui, quam rubedo mellis cum rubedine fellis, cum mel, & fel multum differant in natura. Et tunc visus est proportionatus ad rubeum, & non ad dulce, ideo apprehendet rubeum et in illis, quae sunt multum distantia per naturam, & non apprehendet dulce, & rubrum in eis: quae sunt idem naturaliter. Ad octauum dicendum, quod licet in visione, qua Deus videbitur per essentiam, ipsa diuina essentia est quasi forma intellectus, qua intellectus intelligat, & tunc non oportet, quod efficiatur vnum sine esse simpliciter: sed solum, quod fiant vni quantum ad actum intelligendi. Et sic fit in omnibus speciebus intelligibilibus: quia non conueniunt cum intellectu: ita ut ex eis efficiatur vna natura: sed solum species perficit intellectum: & hoc est, quod non est ibi sine esse naturale, sed solum sine esse intelligibile, ut supra ostendimus. Ad nonum dicendum, quod dicitur Anicen. non sustinet in hoc: sed contrarietur ei ab alijs philosophis. Nisi forte velimus dicere, quod Anicen. intellexit de cognitione substantiarum separatarum, sine quod cognoscuntur per habitus scientiarum specularium, & ex similitudinibus aliarum rerum: unde hoc in introducit ad ostendendum, quod scientia in nobis non est substantia, sed accidens: & tamen diuina essentia quibus plus distat sine proprietatem naturae suae ab intellectu nostro, quam intellectus angelicus: quia plus habet de ratione intelligibili, quam substantia angelica, eo quod est actus purus, cui non admiscet aliquid de potentia, quod sit in alijs substantijs separatis. Et illa cognitio, quam habebimus de Deo per essentiam, ex parte eius, per quam cognoscet, non erit in genere accidentis, sed solum ex actu ipsius cognoscens, quod non erit ipsa substantia cognoscens, nec intellectus eius. Ceterum autem scientiae nrae sunt accidentia ex parte actus cognoscens, qui nunquam est idem cum cognoscere, & ex parte medij cognoscendi: quia species intelligibilis est ibi medium, quod est quoddam accidens, & interdum ex parte obiecti, ut quod habemus scientiam de aliquo accidente. Omnis autem scientia Dei est substantia ex omni parte: scilicet ex parte actus cognoscendi, quod non est nisi substantia cognoscens, & ex parte medij, quod est essentia ipsa diuina, per quam cognoscit, & ex parte obiecti: quia ipsa essentia diuina est cognita. Unde scientia Dei est ipsa substantia sua. Ad decimum dicendum, quod substantia separata a materia intelligit se, & intelligit alia, & utroque modo potest verificari auctoritas Augustini. Si enim substantia separata intelligit se, idem est ibi intelligens, & quod intelligit: quia seipsum intelligit, & non intelligit per aliquid separatum, sed per seipsum, quae est intelligibilis in actu, eo quod est seperata a materia. Non enim intelligit homo seipsum, nec res naturales per seipsum, quia oportet ibi esse aliquid intentione abstracta a materia: cum res materialis sine se non sit intelligibilis: quia materia, vel huius materia non potest esse forma

Ad septimum.

ma intellectus. Ideo oportet per actum intellectus abstrahi a re materiali formam immaterialem, & per illam intellectus potest intelligere. Et propter hoc res naturales non sunt intelligibiles in actu. In quantum ad id, quod actualiter sunt non sunt intelligibiles, sed oportet prius fieri abstractionem ab eis. Res autem immateriales dicuntur intelligibiles in actu, non quidem, quod intellectus iam sint, sed quod ita, sicut sunt, intelligi possunt, cum non oportet fieri ab eis aliqua abstractionem, immo nec fieri possit, quia simplices sunt, & sunt solum ipsae quidditates. Si autem substantia separata intelligat res extra se, vnum est intelligens, & quod intelligitur, in quantum forma rei intellectae, per quam substantia separata intelligit sit forma ipsius intellectus in actu. Et sic species intelligibilis, & intellectus noster semper sunt vnum in intelligendo, licet non sint vna res, vel vna natura simpliciter. Ita est substantia separata, quia forma rei intellectae non fit cum intellectu suo vnum in essentia, sed vnum in actu intelligendi. Sic dicit Augustinus in 6. Naturalium, quod essentia intellectus manet vna sub duabus formis, secundum quod intelligit duas res successiue ad modum, quo materia prima manet vna, & eadem sub diuersis formis. Unde etiam Commentator 3. de Anima comparat intellectum possibilem materiae primae, & sic non sequitur, quod intellectus noster videns Deum, efficiatur ipsa essentia diuina, cum ipsa non componat cum intellectu, sed solum perficit intellectum non in quantum forma naturalis, sed in quantum forma intelligibilis. Ad vndecimum dicendum, quod auctoritates istae etiam omnes similes intelligenda sunt de cognitione, qua cognoscimus Deum in via, & secundum istam cognitionem homo non potest pertingere ad hoc, quod videat diuinam essentiam, vel, ut Deum cognoscat, sed manet Deum homini incognitus, & nescit de eo quid est, sed solum quid non est. Ad duodecimum dicendum, quod infinitum accipitur aliquando priuatiue, & aliquando negatiue. Primo modo dicitur infinitum per remotionem, vel carentiam complementi, & sic infinitum pertinet ad materiam primam, ut patet 3. Physic. scilicet, quia illa in quantum prima caret omni forma, & tunc verum est, quod infinitum est incognitum, quia materia prima secundum se est omnino incognita. Nam vnum quodque cognoscitur secundum quod est in actu, quia esse in actu, est esse simpliciter: materia autem prima nihil habet de esse in actu, quia tota est potentia ad esse adeo secundum se est omnino incognita, sed solum cognoscitur per respectum ad formam, ad quam est in potentia, tanquam ad proprium complementum. Accipiendo autem infinitum negatiue, dicitur infinitum per remotionem materij limitantis, & terminantis formam: nam esse formae per materiam contrahitur: ita, ut non se extendat esse eius, & virtus, & operatio, nisi ad illam materiam, & hoc modo omnes formas materiales prope finitas dicimus. Formae autem immateriales sunt quodam modo infinitae, quia non est ibi materia, quae contrahat esset illarum. Et sic accipiendo infinitum, non solum est cognoscibile, sed etiam maxime cognoscibile, quia quod sic est infinitum, habet magis de esse, & de actualitate: & tamen res cognoscit, secundum quod est in actu, & sic nihil est magis cognoscibile, quam Deus, licet nihil est, quod minus cognoscatur propter defectum intellectus nostri, sicut nihil est magis visibile, quam Sol, quia maxime se ostendit: & tamen nihil est, de quo minus videre possimus propter defectum potentiae nostrae, & passibilitatem organi. Ad tertium dicendum, quod loquitur Augustinus de visione corporali, qua nunquam Deus vi-

Ad octauum.

sus est, nec poterit aliquando videri, quod patet ex verbis, quae praemittit, scilicet, sicut videntur, ista, quae visibilia nominantur Deum, nemo vidit, nec videre potest etiam est natura inuisibilis, sicut, & incorruptibilis. Sicut autem secundum naturam suam est maxime ens, ita est maxime intelligibilis, quod autem a nobis quandoque non intelligatur, ex defectu nostro est, unde quod videatur postquam non visus est a nobis, non est ex mutatione sua, sed ex nostra. Ad decimum quartum dicendum, quod Deus videbitur in patria a sanctis sicut est, si hoc referatur ad modum ipsius visus rei: videbitur enim Deus a sanctis habere illum modum, quem habet. Si tamen referatur modus ad ipsum cognoscendum, id est, ad conditionem cognitionis, non videbitur, sicut est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum eum, quanta est efficacia diuinae essentiae ad hoc, quod intelligatur. Ad decimum quintum dicendum, quod Deus videbitur aequaliter sine medio in patria, & aequaliter poterit dici, quod est ibi medium. Triplex enim medium inuenitur in visione corporali, & spirituali. Primum medium est, sub quo res videtur, siue per quod videtur, & hoc perficit visum ad videndum solum in generali, scilicet, dans eis, quod possit videre: non tamen dans, quod videat determinate istud obiectum, vel illud. Sic est lumen in visione corporali, quia sine lumine existente in medio, nihil videri potest, cum non sit medium actu diaphanum, & hoc modo lumen intellectus agentis perficit hominem in cognitione intellectu, ut possit intelligere, licet non det ei, quod intelligat hoc, vel illud, & sic vocatur medium lumen intellectus agentis. Secundum medium est, per quod res determinate cognoscitur, sicut in visu species visibilis determinat visum ad album, vel nigrum, & in intellectu species lapidis determinat intellectum ad intelligendum lapidem, & non lignum. Et istud non poterat facere lumen intellectus agentis. Tertium medium est, in quo res cognoscitur. Et istud est, per cuius inspectionem visus deducitur ad aliam rem: sicut in inspectione speculum ducitur in ea, quae in speculo representantur, & videndo imaginem, ducitur homo in cognitionem eius, cuius est imago, & sic speculum, & imago sunt medium videndi. Hoc modo effectus est medium intellectui ad cognoscendum causam, quia in effectu repraesentatur causa, & est contrarium. In visione autem Dei in patria non est tertium medium, quia Deus non cognoscitur ibi per similitudines aliquas, quae sunt effectus sui, sed per seipsum cognoscitur. Et quia nunc cognoscimus eum per effectus suos, dicitur cognoscimus eum per speculum, i. ad Corint. 13. Non erit et in patria secundum medium, scilicet, species intelligibilis, quia diuina essentia non cognoscitur per speciem aliquam, quae sit in intellectu nostro, sed per seipsum videbitur. Manebit tamen ibi primum medium, scilicet, quoddam lumen proportionatum luminis intellectus agentis, scilicet, quod sicut lumen in intellectu agentis facit nos nunc actu intelligere, cum sit sufficiens lumen respectu cuiuscumque materialis cognoscibilis: ita in patria erit quoddam lumen intellectui nostro a Deo datum, quod est lumen creatum, & vocatur lumen gloriae, & illud dabitur, ut intellectus noster sit aliquo modo capax Dei. Nam secundum lumen intellectus agentis non sufficeremus ad videndum aliquid de Deo perfecte, nec imperfecte. Et istud lumen eleuabit nos, ut possimus videre diuinam essentiam, licet non comprehendamus eam. Secunda duo media non erunt in patria, scilicet, in quo, & per quod, sed erit ibi primum. Et tamen propter istud non dicitur homo videre per medium, cum istud medium

Ad octauum.

Ad nonum.

Ad decimum.

Ad vndecimum.

Ad duodecimum.

Ad tertium dicendum.

ma intellectus. Ideo oportet per actum intellectus abstrahi a re materiali formam immaterialem, & per illam intellectus potest intelligere. Et propter hoc res naturales non sunt intelligibiles in actu. In quantum ad id, quod actualiter sunt non sunt intelligibiles, sed oportet prius fieri abstractionem ab eis. Res autem immateriales dicuntur intelligibiles in actu, non quidem, quod intellectus iam sint, sed quod ita, sicut sunt, intelligi possunt, cum non oportet fieri ab eis aliqua abstractionem, immo nec fieri possit, quia simplices sunt, & sunt solum ipsae quidditates. Si autem substantia separata intelligat res extra se, vnum est intelligens, & quod intelligitur, in quantum forma rei intellectae, per quam substantia separata intelligit sit forma ipsius intellectus in actu. Et sic species intelligibilis, & intellectus noster semper sunt vnum in intelligendo, licet non sint vna res, vel vna natura simpliciter. Ita est substantia separata, quia forma rei intellectae non fit cum intellectu suo vnum in essentia, sed vnum in actu intelligendi. Sic dicit Augustinus in 6. Naturalium, quod essentia intellectus manet vna sub duabus formis, secundum quod intelligit duas res successiue ad modum, quo materia prima manet vna, & eadem sub diuersis formis. Unde etiam Commentator 3. de Anima comparat intellectum possibilem materiae primae, & sic non sequitur, quod intellectus noster videns Deum, efficiatur ipsa essentia diuina, cum ipsa non componat cum intellectu, sed solum perficit intellectum non in quantum forma naturalis, sed in quantum forma intelligibilis. Ad vndecimum dicendum, quod auctoritates istae etiam omnes similes intelligenda sunt de cognitione, qua cognoscimus Deum in via, & secundum istam cognitionem homo non potest pertingere ad hoc, quod videat diuinam essentiam, vel, ut Deum cognoscat, sed manet Deum homini incognitus, & nescit de eo quid est, sed solum quid non est. Ad duodecimum dicendum, quod infinitum accipitur aliquando priuatiue, & aliquando negatiue. Primo modo dicitur infinitum per remotionem, vel carentiam complementi, & sic infinitum pertinet ad materiam primam, ut patet 3. Physic. scilicet, quia illa in quantum prima caret omni forma, & tunc verum est, quod infinitum est incognitum, quia materia prima secundum se est omnino incognita. Nam vnum quodque cognoscitur secundum quod est in actu, quia esse in actu, est esse simpliciter: materia autem prima nihil habet de esse in actu, quia tota est potentia ad esse adeo secundum se est omnino incognita, sed solum cognoscitur per respectum ad formam, ad quam est in potentia, tanquam ad proprium complementum. Accipiendo autem infinitum negatiue, dicitur infinitum per remotionem materij limitantis, & terminantis formam: nam esse formae per materiam contrahitur: ita, ut non se extendat esse eius, & virtus, & operatio, nisi ad illam materiam, & hoc modo omnes formas materiales prope finitas dicimus. Formae autem immateriales sunt quodam modo infinitae, quia non est ibi materia, quae contrahat esset illarum. Et sic accipiendo infinitum, non solum est cognoscibile, sed etiam maxime cognoscibile, quia quod sic est infinitum, habet magis de esse, & de actualitate: & tamen res cognoscit, secundum quod est in actu, & sic nihil est magis cognoscibile, quam Deus, licet nihil est, quod minus cognoscatur propter defectum intellectus nostri, sicut nihil est magis visibile, quam Sol, quia maxime se ostendit: & tamen nihil est, de quo minus videre possimus propter defectum potentiae nostrae, & passibilitatem organi. Ad tertium dicendum, quod loquitur Augustinus de visione corporali, qua nunquam Deus vi-

Ad tertium dicendum, quod loquitur Augustinus de visione corporali, qua nunquam Deus vi-

Ad quartum dicendum.

Ad quintum dicendum.

Ad sextum dicendum.

diu non cadat inter cognoscens, & rem cognitam. Alia autem duo media cadunt inter cognoscens, & rem cognitam: ideo talis visio dicitur mediata. Dicitur cadere medium inter intellectum, & rem cognitam, quando est aliquid, quod prius intelligatur, sicut speculum, per quod videtur res, prius videtur, quae res in eo representata, vel ipsum est, per quod res videtur, sicut species visibilis: lumen autem reddens medium diaphanum actum non videtur, nec per ipsum res videtur, sed disponit ad videndum: ideo non cadit inter visum, & rem visam. Et sic lumen intellectus agens non cadit inter intellectum, & rem intellectam, sed species intelligibilis cadit inter illa. Sic ergo si Deus cognosceretur per creaturas, vel per similitudinem aliquam, esset cognitio per medium, cum tamen cognoscitur per lumen gloriae non est cognitio mediata, quia lumen illud non est id, per quod cognoscitur, nec forma, per quam fit cognitio, sed est adiuuans ad cognoscendum eleuando intellectum nostrum. Visio ergo patriae vocabitur immediata, quia non erit ibi aliquod medium, quod cadat inter rem cognitam, & cognoscentem. Ad sextumdecimum dicendum, quod creaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id, quod in eis est coniungibile visui, coniungitur ei. Non sunt autem coniungibiles visui per essentiam propter suam materialitatem, & ideo dicitur tunc immediate videri, quando earum similitudo visui coniungitur. Deus autem per essentiam suam coniungibilis est visui, unde non dicitur videri immediate, nisi coniungeretur essentia sua intellectui videnti. Et haec vocatur visio immediata, & visio facie, & prima similitudo rei corporalis recipit secundum eandem rationem in visu, secundum quam est in re, licet non secundum eundem modum essendi: & ideo similitudo illa ducit in illam rem directe. Non autem potest hoc modo aliqua similitudo, quae sit in intellectu nostro, ducere in Deum, ut supra ostensum est, cum omnes tales similitudines sint in infinitum deficientes: ideo Deus non dicitur videri facie ad faciem quando est per similitudinem. Res autem corporales videntur facie ad faciem, si per similitudinem suam immediatam videantur, quia ista perfecte, & multum vnioce ostendit illas.

An Sancti post resurrectionem suam poterunt videre Deum oculis corporalibus. *Questio XL I.*

QVAERITVR, an Sancti post resurrectionem poterunt videre Deum oculis corporalibus. Dicitur quidam, quod sic, quia oculus glorificatus, est maioris vigoris, quam non glorificatus, & tamen beatus Iob vidit Deum videns oculis suis, Iob 42. scilicet, auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te: ergo a fortiori oculus glorificatus Deum videre poterit. Item Iob 19. dicit: In carne mea videbo Deum saluatorem meum. Visio tamen fit per oculos corporales: ergo post resurrectionem Deus videri poterit oculo corporali. Item Aug. 22. de Ciuitate Dei dicit de visu oculorum glorificatorum. Visus prepotentior oculorum erit illorum, non ut acius videant, quam quidem prohibent videre serpentes, vel aquilae: quanta licet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nil aliud possunt videre, quam corpora, sed ut videant in corporalia: quocumque tamen potentia est cognitio in incorporalium potest eleuari ad videndum Deum: ergo oculi glorificati Deum videre poterunt. Item quae differentia est corporalium ad incorporalia eadem differentia est incorporalium ad corporalia, oculus tamen incorporeus potest videre

incorporalia: nam intellectus cognoscit corporalia, quod est ipsa videre. Item Grego. 5. Moralium super illo verbo, Iob 4. scilicet: Stetit quidam, cuius non cognoui vultum, sic dicit: Homo, qui si praecipuum seruire voluisset carne spiritualis futurus erat, factus est peccando etiam carnalis mente. Sed ex hoc, quod est factus carnalis mente, ut ibi dicitur: solum ea cogitat, quae ad animam per corporis imaginationem trahit, ergo quando carne spiritualis erat, quod post resurrectionem sanctis promittitur, etiam carne spiritualia videre poterit. Item homo in suo Deo beatificari potest, & tamen beatificatur non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus: ergo non solum per intellectum, sed etiam oculis Deum videre poterit. Item sicut Deus praesens est per essentiam suam intellectui, ita etiam praesens erit in sensu, quia erit tunc Deus omnia in omnibus, 1. ad Cor. 15. Videbitur tamen Deus ab intellectu, per hoc, quod coniungitur ei sua essentia, ut ostensum est praeced. q. ergo poterit etiam videri a sensu.

Dicendum, quod Deus non poterit videri corporis oculis hic, nec in vita aeterna, quia per nullam potentiam poterit eleuari oculus ad hoc, quod Deum videat. Dicit enim Ambro super Lucam, nec coporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscribitur visui, nec tenetur tactu: ergo nullo sensu corporis percipi potest. Item dicit Hier. non solum deitate Patris, sed nec Filij, nec Spiritus Sancti oculi carnis videre possunt, nec aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicit: Beati mundo corde. Item dicit Hier. quod res incorporeales corporeis oculis non videntur. Nihil tamen est magis incorporale, quam Deus, cum nihil sit magis separatum a materia, & conditionibus materiae, propter quam accidit corporeitas: ergo oculo videri non potest. Item dicit August. in lib. de Videndo Deum. Deum nemo vidit vnquam, vel in hac vita, sicuti est, vel angelorum vita, sicut visibilia ista, quae corporalia visio ne cernunt. Vita autem angelorum dicitur vita beata, quae erit post resurrectionem: ergo etiam ibi Deus non videbitur oculo. Item secundum illud, homo dicitur factus ad imaginem Dei secundum quod ipsum conspicere potest, ut dicit August. homo tamen est ad imaginem Dei non secundum carnem, sed in mente: ergo oculo corporali Deus videri non poterit. Considerandum pro hoc, quod aliquid videtur visu corporali, vel sentiri sensu dupliciter stat: vno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud, quod per se passionem sensui corporali infert. Potest autem aliquid inferre passionem sensui in quantum sensui, vel in quantum huic sensui: infertur enim passio huic sensui quantum ad propria obiecta, sicut visibile infert passionem visui, & uocantur omnia ista sensibilia propria, sicut color ad visum, & sonus ad auditum, & sic de alijs. Nam habent singuli sensus propria obiecta. Et quia sensus in quantum est sensus, ut in organo corporeo, non potest aliquid in eo recipi, nisi corporaliter, id est, secundum conditionem corporum, quia omne, quod recipitur in altero, recipitur secundum conditionem rei recipientis, & non secundum conditionem rei receptae: & ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui, in quantum est sensus, quia actio in corporibus non potest esse sine passione, & quia sensui in quantum sensus competit recipere modo corporali, cum recipiat necessarium organum: ideo sensui in quantum sensus est, competit recipere cum passione facta a sensibilibus. Inferunt autem sensibilia passionem sensui in quantum habent quandam magnitudinem. Et ob hoc magnitudo, & omnia consequentia, scilicet, motus, & quies, & numerus, & huiusmodi dicuntur sensibilia coia.

Quantum argum.

Sextu arg.

Septimu argum.

Aliquid

Ad primu argum.

Ad secundu.

Aliquid autem sentitur per accidens, scilicet, illud, quod non infert passionem sensui, in quantum est sensus, nec in quantum est iste sensus, sed coniungitur his, quae per se passionem inferunt, sicut esse Petrum, vel Iohannem filium huius, vel illius, amicum, vel inimicum, & similia, quae per se quidem in vniuersali cognosci poterunt per intellectum: in particulari autem per virtutem cognitiuam, siue per estimatiuam sicut in animalibus dicimus. Hoc autem modo sensus exterior dicitur sentire, licet per accidens quando cognoscit illud, quod pertinet ad virtutem cognitiuam, si illud sine discursu apprehendat. Nam ista est differentia, quia sensus exteriores non possunt per discursum apprehendere, sed simul informantur per praesentiam formae in organo. Sensus autem interiores per discursum quandam agunt, sicut patet in estimatiua, & memoratiua, quae iam magis isti recedunt a conditione materiae, quam sensus exteriores. Si ergo id, quod pertinet ad estimatiuam, apprehendatur sine discursu, fit apprehensio per sensus exteriores. Et sic videmus aliquem viuere ex hoc, quod videmus eum currere, vel loqui: quando ergo quis videns alium sine vilo discursu iudicat eum viuere, non solum videt iste albus, sed etiam videt viuere, & tunc per accidens dicitur videri viuens, vel vita. De Deo autem dicendum, quod nullo modo potest videri per se, nec per accidens, nec sentiri aliquo sensu hic, nec in patria, nisi acciperetur sensus aequiuocus. & tunc iam non est sensus. Nam si tollatur id, quod conuenit sensui, in quantum sensus iam non manet sensus, sicut si remoueatur a visu id, quod ad eum pertinet in quantum est visus, non manebit visus, sed pertinet ad sensum, in quantum est sensus, quod percipiat magnitudinem, & ad visum in quantum est visus, pertinet recipere colorem. Impossibile est ergo, quod visus percipiat aliquid, quod non sit color, & sensus percipiat aliquid, quod non sit magnitudo, nisi equiuocus accipiatur sensus, & oculus. Omnes tamen sensus manebunt in corpore glorioso eiusdem rationis, cuius nunc licet habeant modum essendi perfectionem. Non poterit ergo diuina essentia videri oculo corporali, cum ipsa non sit color, nec aliquid coloratum. Potest tamen dici, quod videri possit essentia diuina valde per accidens, dum ex vna parte visus corporalis tantam gloriam Dei aspiciat in omnibus corporibus, & praecipue in gloriosis, & maxime in corpore Christi, & ex alia parte intellectus noster ita clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter visus Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita: quauis enim intellectus noster non videat tunc Deum ex creaturis, sicut hic videbat: videbit tamen eum in creaturis corporaliter visis. Iste modus videndi Dei per accidens est valde remotus, & tamen ponit eum August. 22. de Ciuitate Dei, ut patet intuenti verba eius: dicit enim sic: Valde credibile est sic nos visuros tunc mundana corpora coeli noui, & terrae nouae, & Deum vbi que praesentem, ut vniuersa corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus, non sicut nunc inuisibilia Dei per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sed sicut homines mox, ut aspiciamus, non credimus viuere, sed videmus. De his Sanctus Thomas quarto Sententiarum distinct. 49. quaest. 5. articulo secundo.

Ad primum argumentum dicendum, quod illud dicitur Iob non intelligitur de visione per oculos carnis, sed de intellectu, qui vocatur quidam visus, vel oculus, 6. Ethic. Ad secundum dicendum, quod ista auctoritas Iob non intelligitur de oculis carnis, sed est sensus, quod homo post resurrectionem in carne sua, id est, existens in carne quam prius trahebat,

videbit Deum per intellectum. Unde non dicitur: per carnem meam videbo Deum, ita, quod caro, siue oculus carnis esset id, per quod videtur Deus, sed in carne, id est, existens in carne: unde nihil ibi signatur, nisi quod homines resurgent in corporibus illis, quae prius habuerunt. Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur in verbis illis inquirendo, & non diffiniendo, quod patet ex eo quod premititur, scilicet: longe itaque alterius potentie erit si per eos videbitur incorporea illa natura. Et postea subditur id, quod hic dicitur, scilicet: vis praepotentior: & postea determinat quomodo videbitur, sicut supra dictum est. Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia: ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, magis est cognoscibilis. Et inde est, quod forma in materia existens nullo modo est cognoscibilis, id est, non est cognitionis principium, nec etiam visui. Et magis apparet hoc in intellectu: nam ad hoc, quod forma sit principium cognitionis in sensu, abstrahitur a materia secundum esse, scilicet, quia illa, quae est in materia non mutat: manet tamen in organo sensus forma illa cum conditionibus materiae. Ad hoc autem, quod cognoscatur ab intellectu, non solum abstrahitur a materia, sed etiam a conditionibus materiae: & ideo oculus spiritualis, a quo remouetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem, licet non videat eam sub conditionibus corporalibus. Non tamen sequitur, quod oculus corporalis possit attingere ad cognoscendum cognoscibilia spiritualia, quia sensui deficit virtus cognitiua respectu immaterialium, cum sit limitata virtus sua circa materialia. Obiectum autem intellectus est omne, quod est, siue corporale, siue spirituale. Ideo ad hoc, quod intellectus cognoscat corporalia, non requiritur, quod aliqua virtus ei addatur, sed solum, quod tollantur impedimenta materialitatis, quod fit per abstractionem. Ad quintum dicendum, quod quauis mens facta carnalis non possit cogitare, nisi accepta a sensibus: tamen cogitat ea immaterialiter. Et sic oportet, quod visus illud, quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter: spiritualia tamen non possunt corporaliter apprehendi: ideo non potest sensus illa percipere. Est enim ista differentia, quod licet corporalia corporaliter, & spiritualia spiritualiter percipiantur, tamen corporalia interdum, possunt spiritualiter accipi, quia possunt effici spiritualia per abstractionem, & sic accipiuntur ab intellectu: spiritualia vero nunquam possunt effici corporalia, ideo sensus nunquam potest illa percipere. Ad sextum, dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis, in quantum est homo, & quia homo non habet, quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima: corpus autem de essentia hominis est, in quantum per animam perficitur: ideo beatitudo non consistit principaliter, nisi in actu animae, & ex ea deriuatur ad corpus per quadam redundantiam, ut ait Augustinus in epistola ad Dioscorum. Quaedam tamen beatitudo corporis erit, in quantum videbit gloriam Dei in sensibilibus creaturis, & maxime in corporibus glorificatis, & potissime in corpore Christi.

Ad septimum dicendum, quod intellectus noster perceptiuus est rerum spiritualium, non autem visus corporalis: ideo intellectus poterit cognoscere diuinam essentiam sibi coniunctam: oculus autem eam percipere non poterit, etiam si in eo esset.

Ad tertiu.

Ad quart.

Ad quintum.

Ad sextu.

Ad sept.

An Sancti in patria videndo diuinam essentiam comprehendant illum. Quæstio XLII.

QVAERITVR, an Sancti in patria videndo diuinam essentiam, comprehendant illum.

Primum arg. Aliqui dicunt, quod sic, quia 1. ad Corint. 9. dicitur: Sic currite, vt comprehendatis: cursus autem noster est ad præmium: ergo comprehensio Dei fiet per intellectum nostrum, quia videre Deum est præmium nostrum.

Secundū arg. Item dicit Augustinus in libro de videndo Deum, illud comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem. Si Deus tamen ab aliquo videtur, nihil ipsius latere potest vidētem, quia cum sit simplex non potest esse, quod aliquid eius videatur, & aliquid non: ergo Deus à quolibet vidente comprehenditur.

Tertium arg. Item Deus à videntibus eum totus videtur: ergo totaliter videtur, quia totus Deus non est nisi eius essentia: totaliter autem videre est videre omnes modos eius: quilibet autem modus ipsius est essentia eius: ergo qui essentiam eius videt, totum eum videt, & totaliter, & sic ab omnibus videntibus comprehenditur.

Quartum arg. Item sicut dicitur tertio de Anima. Intellectus eodem modo intelligit seipsum, & alia, sed sicut dicit August. in libro quadraginta trium quæstionum, Omne, quod seipsum intelligit, comprehendit se: ergo omnis intelligens aliquid comprehendit illud, sed quilibet vidēs diuinam essentiam intelligit eam: ergo comprehendit ipsam.

Quintum arg. Item quantitas actionis est secundum quantitatem formæ, quæ est actionis principium: secundum enim caloris quantitatem est quantitas calefactionis, sed forma, quæ est cognitionis principium est illud, propter quod intellectus intelligit: ergo secundum modum eius, per quod cognoscitur, est modus cognitionis, sed id, per quod Deus cognoscitur, non est aliud, nisi sua essentia, vt supra dictum est, quæ est. 40. Ipsa autem est infinita: ergo per eam fiet visio infinita, & sic comprehendatur diuina essentia, quia illa non est plus, quam infinita.

Sextum arg. Item si diuina essentia non potest comprehendere, hoc non est, nisi propter excessum claritatis ipsius, sed excessus cognoscibilis impedit cognitionem, in quantum corrumpit potentiam cognitiuam, quod accidit solum circa potentiam sensitiuam, quæ habet organum: non autem circa intellectuam: nam dicitur tertio de anima, quod qui intelligit maxima, non minus potest intelligere minima, sed magis, cuius contrarium in sensu accidit, sed diuina essentia non videtur, nisi per intellectum: ergo excessus diuinæ claritatis non impedit comprehendere diuinam essentiam ab intellectu nostro.

Septima arg. Item diuina essentia comprehensibilis est ab aliquo intellectu, quia Deus seipsum comprehendit: si ergo ab intellectu humano non possit comprehendere, hoc est propter defectum intellectus: & tamen lumen gloriæ auferit omnem defectum intellectus, cum etiam per gloriam auferatur omnis defectus corporis: ergo sic videntes Deum in gloria comprehendunt ipsum.

Dicendum, quod nullus potest Deum comprehendere, nisi ipsemet, qui est æqualis sibi ipsi. Nam Deus est comprehensibilis, in quantum essentia intelligibilis, & est intelligens, vt intellectus. Et tamen sicut essentia diuina est infinita, & intellectus diuinus est infinitus: ideo æquantur ambo, & inuicem se comprehendunt. Et pater hic per Augustinum in libro de videndo Deum, scilicet, Non solum corporeis oculis, sed nec ipsa mente quisquam aliquando Deum comprehendit. Item sicut dicit Augustinus in libro octuaginta trium quæstionū, Quod

comprehendit se finitum sibi est: ergo qui comprehendit Deum finitum sibi est, sed Deus non potest esse finitum alicui creato: ergo nullus intellectus potest comprehendere Deum.

Item omne, quod comprehendit aliquid, maius est illo, vel æquale est ei: ergo intellectus creatus non potest comprehendere ipsum.

Considerandum pro hoc comprehendere dicitur, quasi simul præhendere, id est capere: ideo illud propriè comprehenditur, quod simul capitur, id est, cum omnibus, quæ in eo sunt. Vnde oportet, quod omne comprehensum includatur in comprehendente, includitur autem propriè contentum in continente. Ideo illud, quod ab aliquo contineri potest, comprehendere potest ab eo, quia comprehensum contineri oportet in comprehendente.

Dicitur autem corporaliter aliquid in alio contineri, quando vnum corpus includit aliud in se, ita, quod contentum non excedit continens ex aliqua parte secundum quantitatem dimensionum, sicut vinum dicitur in dolio contineri. Ita dicitur aliquid ab alio spiritualiter contineri, quod substat virtuti eius, ita, quod in nullo excedit ipsum: & ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendere, quando cognitum fiat subactu virtutis cognoscentis, & non excedit ipsum. Excessus autem quilibet est secundum aliquam quantitatem: secundum hanc autem quantitatem dicitur cognoscibile excedere potentiam cognitiuam, secundum quam cognoscibile est ab ipsa: sensibile autem etiam cognoscitur secundum quandam quantitatem dimensionum, propter hoc, quod sensus in cognoscendo vitur organo corporali, & secundum hoc ratione huius cognoscit omnia sensibilia, quæ reducuntur ad quantitatem dimensionum, & secundum quantitatem virtutalem, vt patet in sensibilibus proprijs, quæ qualitates sunt: & ideo comprehensio sensus impeditur propter excessum quantitatis dimensionum, sicut impeditur oculus, ne comprehendat totam terram propter excessum quantitatis ipsius. Impeditur etiam, ne comprehendat propter excessum quantitatis virtutis, vt, quod non possit videre claritatem Solis, quia non est tanta virtus oculi ad cognoscendum claritatem Solis, quanta est claritas Solis, quæ est cognoscibilis.

Intelligibile autem non cognoscitur ab intellectu sub ratione quantitatis dimensionum, nisi per accidens, in quantum, scilicet, intellectus accipit à sensu, ex quo sequitur, quod intelligit eum continuo, & tempore, & secundum hoc intellectus impeditur à comprehensione intelligibilis propter excessum virtualis quantitatis, sicut impeditur à comprehensione linearæ, vel numeri infiniti. Sed per se loquendo intelligibile comparatur ad intellectum secundum rationem quantitatis virtutis, eo quod proprium obiectum intellectus est quid. Et ideo in his, quæ sunt separata sensu, non impeditur comprehensio intellectus, nisi per excessum quantitatis virtualis. Et hoc est quando intelligibile est plus cognoscibile, quam intellectus potest cognoscere, vel cognoscat, sicut ille, qui scit hanc conclusionem: triangulus habet tres, &c. per probabilem rationem, scilicet, quia ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam, non quidem, quod partem eius videat, & partem non videat, sed quia modus, quo cognoscitur, deficit à modo, quo est cognoscibilis: est enim cognoscibilis per demonstrationem, & non cognoscitur, nisi per probabilem rationem.

Ita etiam essentia diuina est cognoscibilis per veritatem suam: intellectus autem cognoscit illam per

per lumen intellectuale, quod est in ipso. Veritas autem diuinæ essentia excedit lumen cuiuscunque intellectus creati, siue lumen naturale, siue lumen gloriæ, quia etiam lumen gloriæ est creatum: ideo impossibile est, quod intellectus noīter videat Deū ita perfectè, sicut ipsa diuina essentia est inuisibilis, & sic non potest eam comprehendere.

Item intellectus eleuatur per lumen gloriæ ad cognoscendum diuinam essentiam: oportet ergo, quod modus diuinæ visionis commēturatur virtuti illius luminis: lumen autem istud multo deficit in virtute à claritate diuini intellectus, quæ est infinita: lumen autem istud gloriæ finitum est, quia recipitur in substantia finita: impossibile est ergo, quod intellectus creatus per lumen prædictum intelligat perfectè diuinam substantiam, sicut ipsa perfectè visibilis est. De his Sanctus Thomas quarto Sentent. distinctione 4. quæst. quinta, articulo tertio, & in summa contra Gentiles, libro tertio, capit. 33.

Ad primum argum. Ad primum argumentum dicendum, quod Apostolus loquitur de comprehensione gloriæ, & hanc comprehendimus, cum anima nostra receperit in se omne, quod ad gloriam pertinet, quia istud est deratione comprehensibile, etiam si diuinam essentiam nunquam comprehenderit. Vel accipitur ibi comprehensio pro peruenitione ad habendum Deum secundum quod solet dici, quod species succedit comprehensioni, & ista magis vocatur apprehensio.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus posuit duo in diffinitione comprehensionis, & per vnum eorum excluditur excessus cognoscibilis supra virtutem cognoscentis, qui est secundum quantitatem dimensionum. Et quantum ad hoc dicit, quod ita videtur, quod nihil eius lateat videntem. Per aliud autem excluditur excessus cognoscibilis secundum quantitatem virtutis. Et quantum ad hoc dicit. Aut cuius fines circumscribi possunt. Tunc enim fines rei conspiciuntur, quando videns peruenit ad finem visionis perfectè vidēdo. Primò modo Deus non est incomprehensibilis, quia nullam habet quantitatem dimensionum. Secundò modo est incomprehensibilis, quia secundum quantitatem virtutis excedit intellectum creatum in infinitum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod totam essentiam diuinam Sancti videbant in patria, sed non totaliter. Non ita, quod aliquis modus sit in Deo, quem non videant Sancti, vel aliquis modus videndi sit in intellectu sanctorum, qui non conuertatur ad Deum, sed quia modus, quo conuertuntur ad Deum cognoscendum, non æqualis est modo, quo Deus est cognoscibilis. Et hæc inæqualitas ostenditur, cum dicitur, quod essentia diuina non videbitur totaliter. Istud enim adverbium, totaliter, non dicit modum videntis absolute, nec modum rei visæ absolute, sed modum vidētis per comparisonem ad rem visam. Hoc enim adverbium determinat ipsam visionem secundum quod comparatur videns ad rem visam.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quod quando aliquid intelligit se, idem est modus cognoscentis, & cogniti: & ideo si intelligit se, comprehendit se. Non est autem idem modus cognoscentis, & cogniti, quando intelligitur aliquid aliud à se. Ideo etiam si intelligat, non sequitur, quod comprehendat.

Ad quintum. Ad quintum dicendum, quod eodem modo aliquis cognoscit, quid est res, quæ cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei: & ideo ille solus comprehendit, quid est res, qui comprehendit essentiam rei: vnde Sancti sicut videbant diuinam essentiam, sed non comprehendunt ipsam, ita videbunt, quid est Deus, sed non comprehen-

dent quid est, & ira non videbitur Deus ab eis, sicut videtur res per suam diffinitionem, cuius essentia comprehenditur, eo quod termini positi in diffinitione claudunt essentiam diffiniti, & per hoc distinguitur finitum ab omnibus alijs.

Ad sextum dicendum, quod actio non attribuitur formæ solum, quæ est actionis principium, sed etiam subiecto formæ, siue composito, sicut calefactio attribuitur non solum calori, sed etiam calido. Ideo actio non solum debet mensurari secundum quantitatem formæ, vel naturam eius, quæ est principium actionis, sed secundum subiectum formæ. Est autem duplex forma, quæ potest esse principium actionis in composito, scilicet, forma subsistens, & forma non subsistens. Forma non subsistens est forma materialis rei, siue sit substantialis, siue accidentalis. Nam etiam anima non est forma subsistens, cum non habeat per se esse, sed esse ipsius est esse compositi. Forma subsistens est forma, quæ non est compositi, sed potest vniri ei, vt principium actionis, sicut diuina essentia vnitur intellectui nostro tanquam forma intelligibilis, vt supra ostensum est, & est id, per quod intellectus intelligit. Formæ non subsistentes recipiuntur in composito, quia sunt partes illius, & contingit recipi illas magis, & minus, sicut quando sunt accidentales, vt in vno corpore recipitur magis de calore, quam in alio. Formæ autem subsistentes non dicuntur recipi in composito, quia non sunt partes eius, nec accidentia, sed dicitur compositum subijci talibus formis, vt per illas operetur.

Vnde formæ non subsistentes non habent alium modum essendi in composito, præter modum essendi compositi: nam cum non habeant aliud esse, nisi esse compositi, non poterunt habere alium modum essendi, quia esse compositi vnitum est, & illud est esse materiæ, & formæ, & forma non habet esse in composito, nisi in quantum est actus illius compositi, vel subiecti. Ideo mensura formæ est mensura compositi.

Forma autem compositi habet duplicem modum essendi. Vnum in quantum est res quædam subsistens, & alium in quantum est nunc actus, vel forma talis compositi. Et iste modus accipitur, secundum quod illud perfectibile pertingit, vt perficiatur per illam formam. Nam perfectibile, quod magis ei substat, vel coaptatur sibi magis perficitur, & ex hoc mensuratur quantitas actionis, & non ex primo modo, secundum quod illa res est in se. Diuina autem essentia est per se subsistens: ideo visio, quæ fit in intellectu per eam non mensuratur secundum modum essendi suum in quantum est subsistens, quia ille est modus essendi infinitatis, & omnium perfectionum suarum, sed mensuratur illa visio quantum ad secundum modum, secundum quem intellectus substat diuinæ essentia, vel coaptatur ei, vt per eam intelligat: hoc autem conuenit intellectui per lumen gloriæ, quod est aliquid creatum, communicatum intellectui beatorum, & si illud lumen est magnum coaptatur intellectus multum diuinæ essentia ad intelligendum per eam. Et est hoc sicut in naturalibus: nam omnes formæ præexigunt dispositiones aliquas in materia, siue sint formæ substantiales, siue accidentales: si sint accidentales, quarum esse consistit in magis & minus, participabuntur inæqualiter propter inæqualem dispositionem, sicut ab eodem tale faciente, magis caufabitur de calore in resicca, quam in humida. Si sint formæ substantiales, non possunt recipi inæqualiter, cum esse illarum sit in diuisibili-

Ad sextum.

li : & tamen quantum ad operationes suas recipiuntur inaequaliter . Sicut apparet de anima humana, quia in diuersis hominibus apparent operationes naturales, quae sunt ab anima inaequales, non quidem propter inaequalitatem animae, sed propter corporum dispositionem .

Ita autem lumen gloriae est in intellectibus beatorum dispositio quaedam, ad hoc, quod essentia diuina vniatur eis tanquam forma intelligibilis, per quam intelligant. Nam sine illo lumine gloriae non posset fieri illa unio . Ideo in quo fuerit magis de lumine gloriae habebit essentiam diuinam magis sibi coaptatam, vt per eam acutius, & fortè plura intelligere possit . Et quia istud lumen non participatur in omnibus aequaliter, sed secundum differentiam meritorum, necesse est, quod quidam clarius videant Deum, quam alij, & sit eorum gloria maior . Quantuncunq; tamen sit lumen gloriae nunquam per illud potest homo peruenire, vt intellectus noster vniatur diuinæ essentiae, quantum ad modum essendi, quem habet in quantum est subsistens, quia tunc caperet intellectus essentiam diuinam secundum omnem perfectionem suam, quae est infinita, & non est possibile . Et sic, licet quilibet intellectus beatus per essentiam diuinam, tanquam per quandam formam intelligendi intelligat, quia tamen illa non participatur ei secundum omnem perfectionem suam non potest esse actio infinita, ita, vt sit comprehensio .

Ad septi.

Ad septimum dicendum, quod claritas Dei dicitur veritas suae essentiae, per quam cognoscibilis est, sicut Sol per suam claritatem . Et quauis claritas diuina non impediatur comprehensionem per corruptionem intellectus, impedit tamen ex ipso excessu, quia non potest pertinere intellectus creatus ad cognoscendum essentiam diuinam ita perfecte, sicut ipsa cognoscibilis est .

Ad octau.

Ad octauum dicendum, quod gloria perficiet naturam beatorum, non tamen destruet : ideo si aliqua imperfectio est de ratione naturae non tollitur per gloriam, sicut, quod homo sit ex nihilo . Nam hoc non potest tolli, & ex hoc intellectus creatus deficit à perfecta comprehensione Dei, quae non est ex nihilo, sed est per se ens . Ideo quantuncunq; adiuuetur homo per lumen gloriae, nunquam poterit Deum comprehendere .

An omnes, qui Deum vident per essentiam, eum aequaliter videant . Quaestio XLIII.

Primum arg.

QVAERITVR, an omnes, qui Deum vident per essentiam, eum aequaliter videant . Dicunt aliqui, quod sic, quia dicit Augustinus in libro octogintatrium quaestionum : eandem rem, non potest vnus alio magis intelligere, sed diuina essentia non videtur nisi per intellectum : ergo non videbit eam plenius vnus, quam alius .

Secundū arg.

Item tanto aliquid perfectius videtur, quanto expressior similitudo rei sit in vidente, sed similitudo Dei, qua videtur à beatis, non erit expressior in vno, quam in alio, cum ab omnibus per essentiam videatur, quae est eadem in omnibus : ergo non videbit vnus plenius, quam alius .

Tertium arg.

Item ille melius videt, à quo sunt magis remota impedimenta videndi, sed in nullo beato manebit aliquod impedimentum visionis : quia omnia impedimenta, & imperfectiones tolluntur per gloriam, ergo non magis vnus, quam alius videbit .

Quartum arg.

Item omnes sancti videbunt Deum sicuti est, pri-

mo Ioan. tertio, sed non potest aliqua res melius videri, quam, vt videatur, sicuti est : ergo omnes aequaliter videbunt .

Quintum arg.

Item optimus modus cognoscendi Deum est videre ipsum per essentiam, sed optimo non potest dari melius : cum ergo omnes videant per essentiam non videbit vnus magis, quam alius .

Dicendum, quod Sancti inaequaliter vident Deum . Nam visio Dei pertinet essentialiter ad praemium beatorum : & tamen beati secundum inaequalitatem meritorum debent inaequaliter praemari : ergo debet eis correspondere ista inaequalitas in praemio substantiali, scilicet, in visione . Nam in praemio accidentali non potest hoc fieri, cum illud vocetur aureola, quae non confertur omnibus beatis, sed solis virginibus, & martyribus, & doctoribus : ergo necesse est, quod beati inaequaliter Deum videant . Item patet, quia homines in gloria assumuntur ad consortium Angelorum : & tamen Angeli non cognoscunt eum aequaliter, quia superiores magis vident, quam inferiores, vt ait Dionys. libro de celest. Ierarchia : ergo aliqui homines magis cognoscent Deum, quam alij .

Item nos confitemur in gloria quosdam esse beatiores alijs . Hoc tamen non potest esse, nisi per inaequalitatem visionis, quod non potest contingere semper per aureolam, vt dictum est : ergo non vident omnes aequaliter .

Item Deus videtur à beatis per lumen gloriae, Psalmo trigesimo quinto : In lumine tuo videbimus lumen . Quidam tamen Sancti replebuntur maiori lumine, quam alij, quia sicut differt stella à stella in claritate, ita erit in resurrectione mortuorum . primo ad Corinth. 15. Ista autem est claritas intellectus, potius quam corporis . Vel si dicatur, quod sit claritas corporis, etiam ex illa arguetur claritas intellectus, cum ab omnibus concedatur, quod beatitudo corporum erit per quandam redundantiam factam ab anima in corpus, vt ait Augustinus in epistola ad Dioscorum : ergo non videbunt omnes aequaliter Deum .

Considerandum pro hoc, quod cum principium actionis sit forma, per quam agitur, oportet ex parte eius assumi mensuram actionis . Hoc autem aliter est in formis subsistentibus, quam in non subsistentibus, vt diximus praecedenti quaest.

Nam in non subsistentibus est quantitas actionis, idest, fortitudinis in actione secundum quantitatem eius, quod receptum est de forma in subiecto, sicut de calore in re calida . Nam illud subiectum magis calefacere poterit, in quo magis de calore receptum est : in formis autem subsistentibus quantitas actionis est secundum quod ipsum subiectum magis se subijcit, vel coaptat ipsi formae .

Potentia autem cognitiua subijcit se formae, per quam cognoscit, secundum hoc, quod habet virtutem cognoscendi magis, vel minus . Illud enim, quod facit visum potentem ad videndum, est, quod facit eum receptiuum similitudinis coloris : Istud autem potest esse virtus naturalis ipsius oculi, secundum quam est dispositus ad bene videndum, vel ipsum lumen exterius, sine quo non fit visio, ita, quod sit bene proportionatum potentiae visivae .

Ira est in intellectu : nam intellectus possibilis efficitur potens ad intelligendum per lumen naturale intellectus agentis : nam per illud est cognitiuus omnium naturalium intelligibilium : per istud autem lumen non est homo cognitiuus diuinæ essentiae, quia est lumen deficiens : ideo non possumus per illud vniri diuinæ essentiae, ita, vt per eam, tanquam

Lumē gloriæ qd est.

Ad primū argum.

Ad secundum.

quam per formam intelligibilem possumus intelligere : superadditur ergo aliud lumen, quod vocatur lumen gloriae, & istud est aliquid creatum colatum intellectibus beatorum .

Et illud lumen potest vocari intellectus agens, quia idem officium habet, & proportionem ad obiectum . Nam sicut se habet intellectus agens ad possibilem respectu omnium intelligibilium naturalium, ita se habet lumen gloriae ad intellectum possibilem respectu diuinæ essentiae : est tamen intellectus agens lumen naturale : lumen autem gloriae est gratuitum .

Et tamen sicut nunquam potest intellectus possibilis reduci ad actualiter intelligendum aliquid naturale, nisi reducat per intellectum agentem : ita nunquam posset reduci ad intelligendum Deum, nisi per lumen gloriae, cum intellectus agens non sufficeret reducere intellectum possibilem ad intelligendum Deum, quia est paruum lumen, & quantuncunq; sit magnum, non sufficit ad hoc, quod per eum Deum videamus, quia pertinet quasi ad alterum genus, quam gloriae, & sic semper est necessarium lumen gloriae .

Istud autem lumen gloriae cum sit gratuitum, non communicatur aequale omnibus, sed pro voluntate Dei secundum merita . Et secundum quantitatem istius luminis est quantitas, vel modus, quo intellectus noster se subijcit, vel comparat diuinæ essentiae, vt formae intelligibili : non quidem tanquam obiecto, sed tanquam medio intelligendi, quia sic ad intelligendum aliquid naturale non sufficit lumen intellectus agentis, nisi sit ibi species illius rei intelligibilis, quae determinat intellectum respectu obiecti : ita lumen gloriae non sufficit ad intelligendum Deum, nec aliquam aliam rem, cum per illud non determinetur homo ad aliquod genus obiecti intelligendum, sed sit potens actiue intelligere quoscunq; intelligibile : superuenit ergo essentia diuina, quae vnitur intellectui tanquam forma intelligibilis, & per eam tanquam per medium intelligitur ipsa essentia diuina, tanquam obiectum . Cum ergo istud lumē gloriae sit inaequale, inaequaliter coaptabitur intellectus noster essentiae diuinæ, vt per eam intelligatur . Ideo licet eadem sit principium visionis in omnibus videntibus Deum : non tamen erit visio aequalis in perfectione . Et sic quidam Sancti clarius, quam alij Deum videbunt . De his Sanctus Thomas quarto Sentent. distinctio. 49. quaestio quinta, articulo quarto, & in Summa contra Gentiles, libro tertio, cap. 56.

Ad primum argumentum dicendum, quod vnus homo potest vnā rem magis alio intelligere, cum tamen dicit August. quod non potest : illud aduerbium magis importat modum, qui est ex parte rei intellectae, & tunc verum est : quia non est possibile, quod aliquis intelligat rem, nisi intelligendo eam haberet modum illum, quem habet : si enim alium modum ei attribuat errat, & non intelligit . Et sic quantum ad hoc, non est magis, aut minus intelligere, sed rem oportet intelligere, vel nihil intelligere . Si tam illud magis dicat modum, qui est ex parte intelligentis, potest vnus homo melius intelligere eandem rem, quia cognitio vnus poterit esse limpidiore de eadem re, quae cognitio alterius .

Ad secundum dicendum, quod quauis in intellectu vnus Sancti non sit expressior similitudo Dei, per quam ipsum intelligit, quam in intellectu alterius : quia omnes eum per essentiam vident, quia tamen intellectus vnus perfectius subsistat, & coaptatur ipsi essentiae diuinæ in quantum est for-

ma intelligibilis, quam intellectus alterius vnus magis intelligit, quam alius .

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod intentio, secundum quam aliquid dicitur magis, & minus non solum causatur per recessum à contrario, sed etiam per accessum ad terminum . Sicut patet in visione lucis corporalis : sic etiam lumen spirituale intenditur magis in vno beatorum, quam in alio . Lux enim naturalis non habet aliquod contrarium positiuū : ideo non potest esse lux maior, vel minor per recessum à contrario, sed per accessum ad terminum . Ita etiam lumen intellectuale non habet contrarium, sed est maius, & minus per accessum ad terminum perfectionis suae, idest, per maiorem assimilationem ad Deum, qui est suprema lux : immo est ipsa lux per essentiam, prima Ioan. 1. Deus lux est, & tenebrae non sunt in eo vlla .

Ad quart.

Ad quartum dicendum, quod, cum dicitur, omnes Sancti videbunt Deum, sicut est, illud, sicuti, potest importare modum, qui est ex parte rei visae, vel ex parte videntis . Primo modo verum est, quia quilibet beatus videbit Dominum esse per illum modum, per quem est, & non erit in eo aliquis modus, quem quilibet beatus non videat . Secundo modo non est verum, quia non videbit quilibet Deum sicuti est, scilicet, quod non se habeat homo in videndo, sicut Deus in essendo, quia Deus est infinitus, & infinite : & tamen nullus cognoscat eum infinite, licet quilibet cognoscat eum esse infinitum : etiam Deus est summè cognoscibilis : nemo tamen eum cognoscat summe, idest, per altissimam viam cognitionis . Quilibet tamen scit esse eum summè cognoscibilem . Et sic nullus modus essendi erit Dei, quem non cognoscat quilibet beatus, cum illi modi, vt se tenent ex parte Dei, non vocantur proprie modi, sed magis obiectum cognoscibile . Nemo tamen habebit illos modos in cognitione sua, quam Deus habet in essendo, & ideo vnus potest magis accedere ad illos modos, quam alius, vt se tenent ex parte cognitionis, scilicet, quia licet nemo Deum cognoscat infinite : vnus tamen magis accedet ad istam perfectionem infinitatis, quam alius, & sic, quilibet, cognoscat Deum sicuti est, & tamen vnus magis alio .

Ad quintum.

Ad quintum dicendum, quod videre Deum per essentiam, est perfectissimus modus cognoscendi secundum genus cognitionis, & tamen intra istud genus potest vna cognitio esse perfectior alia, sicut nullum animal est perfectius homine, scilicet, in specie, & tamen vnus homo est perfectior alio intra eandem speciem .

An videntes diuinam essentiam per ipsam videant omnia . Quaestio XLIII.

QVAERITVR, an videntes diuinam essentiam, per ipsam videant omnia .

Dicunt aliqui, quod sic, quia vt dicit Primum Isido in libro de summo bono, angeli in verbo omnia sciunt, sed sancti erunt aequales angelis, Luc. 20. ergo ipsi videbunt omnia in verbo .

Secundum argum.

Item Gregor. quarto Dialo. dicit, quod illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est, quod ibi nesciant, vbi scientem omnia sciunt . Et dicitur de beatis, qui vident Deum per essentiam : ergo videntes Deum per essentiam, omnia cognoscent . Item dicitur quarto de Anima . Intellectus, cum intelligit magis maxima, potest intelligere minima : Deus autem est maximum intelligibile, ergo maximè auget virtutem intellectu-

Tertium arg.

Quartum argum. Cuius, in intelligendo, & sic intellectus cum videns omnia videbit. Item intellectus non impeditur ab intelligendo aliud, nisi in quantum illud superat ipsum. Sed nulla creatura superat intellectum videntem Deum, quia ut dicit Gregor. 2. Dialog. Animæ videnti Deum angusta fit omnis creatura: ergo videns Deum omnia videre poterit.

Quintum argum. Item omnis potentia passiva, quæ non est reducta ad actum, est imperfecta, sed intellectus passibilis est in potentia ad cognoscendum omnia, ut dicitur tertio de anima, scilicet: intellectus passibilis est, quo est omnia fieri, & intellectus agens, quo est omnia facere. Si ergo videntes Deum non viderent omnia, adhuc maneret eis potètia ad aliquid, & desiderium, & ita essent imperfecti, quod est absurdum. Item, qui videt speculum, videt ea, quæ in speculo repræsentantur, quia ipsum est ratio, & similitudo omnium: sancti ergo, qui vident Deum per essentiam, quæ est speculum omnium rerum cum in ea sint omnia, videbunt omnia.

Sextum argum. Item dicitur Prouerb. 12. Desiderium suum iustis dabitur, sed sancti desiderant scire omnia, quia omnes homines naturaliter scire desiderant, & illud desiderium non tollitur per gloriam: ergo oportet, quod sancti cognoscant omnia.

Septimū argum. Item ignorantia est quædam poenitentia, sed omnes poenitentias tollentur à sanctis per gloriam: ergo etiam ignorantia, sed si non scierint omnia, adhuc manebit quædam ignorantia: ergo omnia scient. Item beatitudo sanctorum per prius est in anima, quam in corpore, sed corpora sanctorum conformabuntur corpori Christi in gloria, ad Philip. 3. ergo animæ beatorum conformabuntur animæ Christi: Sed anima Christi videt omnia in verbo: ergo singuli beati videbunt omnia in verbo.

Oct. arg. Item tam sensus, quam intellectus cognoscunt omnia illa, quorum similitudinibus informantur, sed diuina essentia expressius indicat quamlibet rem, quam quæcunque alia similitudo illius rei: cum ergo in gloria ipsa essentia diuina efficiatur quasi forma intelligibilis intellectus nostri, necesse est, quod sancti videntes Deum omnia videant.

Nonum argum. Item dicit Commentator 3. de Anima, quod si intellectus agens esset intellectus potentialis, quod intelligeremus omnia, sed diuina essentia clarius repræsentat omnia, quam intellectus agens: ergo per essentiam diuinam videntes Deum cognoscet omnia. Item angeli inferiores, quia nunc nesciunt omnia, illuminantur à superioribus de rebus ignorantibus: post diem autem iudicij vnus angelus non illuminabit alium, quia cessabit omnis prælatio, ut dicitur in glo. 1. ad Corinth. 13. ergo post diem iudicij angeli minores scient omnia, & eadem ratione scient illa omnes videntes Deum: nam in beatitudine æquales Angelis erimus, Luc. 20.

Decimum argum. Dicendum quod, videntes Deum non sciunt omnia ex hoc, quod Deum vident. Dicit enim Dionys. libro de celest. Ierarch. cap. sexto, quod superiores angeli purgant inferiores ab ignorantia, vel nescientia: angeli tamen inferiores vident diuinam essentiam: ergo videns diuinam essentiam potest aliquid ignorare: anima tamen non videt Deum perfectius, quam angelus: ergo sancti videntes Deum non videbunt omnia.

Undecim argum. Item solus Christus accepit spiritum non ad mensuram, Ioan. tertio, sed Christo in quantum habet spiritum, non ad mensuram competit, quod omnia in verbo cognoscat. Nam dicitur ibidem, quod pater omnia dedit ei in manus: nulli ergo alij competit videre omnia in verbo, nisi Christo.

Item quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures eius effectus cognoscuntur per ipsum, sed quidam de videntibus Deum per essentiam cognoscunt eum perfectius, quam alij: ipse autem est principium omnium rerum: ergo quidam beati plura, quam alij cognoscent, & sic non videbit quilibet omnia. Considerandum pro hoc, quod Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia, quæ sunt, & fuerunt, & futura sunt. Et ista vocatur notitia visionis, quia est ad similitudinem visionis corporalis. Nam sicut res non videtur, nisi præsens, ita Deus cognoscit omnia ista tanquam præsentia sibi. Nam licet illa in naturis proprijs non sunt præsentia secundum conditionem temporis: Deo tamen sunt præsentia, quia non sunt ab eo elongata. Ipse namque per conditionem æternitatis suæ omnia complectitur, ita quod nihil sibi absens est. Deus et videndo essentiam suam cognoscit omnia, quæ facere potest, quamquam nunquam illa fecerit, nec facturum sit. Et hoc patet, quia quicumque cognoscit perfectè aliquam potentiam, cognoscit quantum est, quod illa potest facere cum virtus potentia sit respectu effectus producibilis. Si ergo manerent aliqui effectus possibili adhuc incogniti non esset cognita plene illa potentia, scilicet, quanta sit. Deus tamen cognoscit se perfectè, quia alijs non esset scilicet: ergo scit quantum est, quod ipse facere potest. Ista autemabilia sunt infinita, quia cum potentia Dei operatiua sit infinita, non finietur per actus finitos: ita, quod sit tota exhausta, quia tunc finita esset, sed semper poterit in plura, & plura, & sic ibitur in infinitum: erunt ergo ea, quæ Deus potest, infinita, & omnia illa Deus cognoscit.

Sed obijciatur, quod non sint illaabilia cognita, quia quod cognoscitur determinatur per intellectum, & sic iam non est infinitum, cum sit aliquid certum.

Dicendum, quod id, quod per intellectum determinatè cognoscitur, necesse est esse finitum, si intellectus sit finitus: cum intellectus non possit aliquid maius se comprehendere. Si tamen intellectus sit infinitus poterit determinatè cognoscere infinita. Et propter hoc res cognita non recipiunt in se aliquam limitationem, sed solum in cognoscente, in quo benè capiuntur. Et non propter hoc sunt finita, quia ille, qui capit, infinitus est. Et sic non est inconueniens Deum actualiter cognoscere infinita propter infinitatem sui intellectus. Et sic est de omnibus possibilibus à Deo fieri, quæ sunt infinita, & ista vocatur notitia simplicis intelligentiæ, & non visionis.

Ratio differentiæ est, quia id, quod videtur, est itaquam præsens: res autem est præsens, in quantum est, & quia omnia præsentia, præterita, & futura à Deo esse recipiunt, & nihil ab eo elongatum est, dicuntur præsentia, & per hoc dicuntur videri. Res autem possibile fieri à Deo, quæ nunquam fient, non accipiunt esse aliquod à Deo: ideo non potest habere rationem præsentia, cum hoc sit per esse, quod habet res: quod autem non potest esse præsens, non potest videri: ideoabilia non dicuntur à Deo videri, sed cognoscuntur notitia simplicis intelligentiæ, id est, quod illa non habet aliquod esse, nisi intelligibile, cum Deus nunquam dabit eis esse reale: ideo respectu illorum est simplex intelligentia, id est, solum intelligere, & virtus operatiua, secundum quam Deus illis aliquando esse tribuat. Quæ autem præsentia, præterita, & futura sunt, cognoscuntur quidem à Deo per

An beati videat in Deo oia pntia, pterita, & futura.

Videntes Deum cognoscunt simul oia naturalia.

per intelligentiã, sed non per simplicè intelligentiã, i. solã cum respectu illorũ Deus non habeat solũ intelligere, sed etiam efficere, ideo propriè dicitur illa cognosci notitia visionis. Impossibile est autem, quod aliquis intellectus creatus videndo diuinam essentia cognoscat omnia, quæ Deus facere potest. Quia quãto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciunt in ipso. Sic enim in vno demonstrationis principio ille, qui est perspicacis ingenij plures conclusiones videt, quàm alius, qui est tardioris ingenij. Cum ergo quantitas diuinæ potentia attendatur secundum ea, quæ Deus facere potest eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo, quæ est quantitas potentia in producendo effectus, & ita comprehederetur diuina essentia, quod est impossibile intellectui creato. Illa autem, quæ Deus cognoscit notitia visionis aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo. f. Anima Christi. De alijs autem videntibus Deum est duplex opinio. Quidam dicunt, quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia, quæ Deus videt notitia visionis. Hoc tamen repugnat dictis sanctorum, qui asserunt Angelos aliquid ignorare: constat tamen secundum fidem omnes angelos videre Deum per essentia, inf. 18. ca. angeli eorum semper vident faciem patris mei, & tamen videre faciem Dei est videre eum clarè, quod est videre per essentiam. Alij autem dicunt, quod alij beati præter Christum, quantum vident Deum per essentiam, non vident omnia, quæ Deus videt, eo quod essentiam diuinam non comprehendunt. Non est tamen necesse, quod cognoscens causam cognoscat omnes effectus eius, & maximè effectus possibilis, nisi totam virtutem causæ comprehendat, quod non cõperit intellectui creato. Et ideo vnusquisque videntium Deum per essentiam, tanto plura in eius essentia cõspicit, quanto clarius diuinam essentiam intuetur, & inde est, quod vnus beatus potest instruere alium: quia quilibet potest instruere alium de notis sibi, & ignotis illi. Quilibet tamen beatus sicut habet magis de lumine gloria, ita perfectius cognoscit Deum: potest ergo instruere alium, qui tanta cognoscere non potest propter minoritatem luminis gloria. Et sic dicitur communiter, quod in angelis, & in beatis potest augeri scientia vique ad diem iudicij, & etiam alia pertinentia ad præmium accidentale, sed post diem iudicij non erit proficere: quia ibi erit status rerum. Et de illo statu dicunt doctores, quod possibile erit, quod omnes beati cognoscat omnia tunc: quæ Deus cognoscit notitia visionis. De his sanctus Thomas 4. Sent. dist. 49. quæst. 7. artic. quinto.

Aliter potest dici circa cognitionem beatorum, quod ipsi videntes Deum cognoscunt simul omnia. f. diuina, naturalia, ut genera, & species, & conditiones, & ordines ipsorum, & cetera, quæ ad hoc pertinent, non tamen cognoscunt simpliciter omnia sine omnia, quæ Deus cognoscit. Primum patet: quia quando homo peruenerit ad finem vltimum, appetitus eius quiescit. Ideo appetitus intellectiuis substantia videntis Deum necessariò quiescit, cum illa visio sit vltimus finis, est tamen naturalis appetitus intellectus humani, ut cognoscat omnium rerum genera, & species, & virtutes, & totum ordinẽ vniuersi, quod apparer ex studio humano circa omnia ista, quilibet ergo Deum videns omnia ista cognoscat: quia alijs non quietaretur. Item sensus, & intellectus differunt in hoc, ut sensus, qui cognouit magna sensibilia debilitatur per hoc, ut postea minima cognoscere non possit. f. quia passio facta ab illis nõ immutat sensum assuetum immutari à magnis. In

Alph. Post super Matth.

tellectus autem non corrumpitur per magna intelligibilia: quia etiam si magna intellexerit, potest postea parua intelligere. In quo est signum, quod non debilitat intellectus à magnis intelligibilibus, sed confortatur. De hoc patet 3. de Anima. summum autem in genere intelligibile est diuina substantia: intellectus ergo, qui per lumen gloria eleuatur ad videndum diuinam substantiam multo magis eodem lumine perficietur ad intelligendum omnia alia, quæ sunt in rerum natura. Itẽ esse intelligibile est maioris ambitus, quàm esse naturale, intellectus enim natus est intelligere omnia quæ sunt in rerum natura. Intelligit etiam quædam, quæ non habent esse naturale, sicut negationes, priuationes, & quæcunque alia requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis: quæcunque ergo esse requiruntur ad esse naturale requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, & etiam multo plura. Perfectio autem esse intelligibilis est in intelligibili, vel in intellectu, cum ergo intellectus peruenerit ad suum vltimum finem habebit perfectionẽ in esse intelligibili. Ideo omnia, quæ Deus perduxit ad esse vniuersi intelligit. Item in videntibus Deum, licet vnus perfectius alio videat: quilibet tamen videt ita perfectè, quod tota eius capacitas impletur. Naturalis autem capacitas est, ut homo intelligat omnia naturalia, cum ergo quilibet videns diuinam essentiam, videat omnia, ad quæ se extendit sua capacitas, & ipsa se extendit ad omnia generarum, & species ipsorum, & ordines, quilibet videns Deum ista videbit. Et de hoc dicunt intelligi illud Exo. 33. cum Deus dixit Moysi: Ego ostendam tibi omne bonum. f. bonum naturale, quod est bonum creatum. De hoc etiam intelligunt dictum Grego: scilicet. Quid est, quod non videant, qui videntem omnia vident? scilicet omnia, quæ pertinent ad perfectionem vniuersi: quia etiam ista pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Vnde Aug. super Gen. ad literam, dicit: Quæcunque facta sunt per Dei verbum, ut in ipsa natura subsisterent, sciebant in intelligentia angelica, ut ab angelis intelligerentur: De perfectione autem essentia naturalis sunt natura specierum, & earum proprietates, & virtutes: ad naturas enim specierum intentio natura fertur. Individua autem sunt propter speciem, ut in illis conseruetur: quia quiddam speciei nõ potest in se ipsa existere in rebus compositis, cum non sit forma simplex, sed dicit etiam materiam: ideo per contractionem formæ in materia efficitur indiuiduum. Pertinet ergo ad perfectionem substantia intellectualis, ut omnium eorum species, & virtutes, & propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequetur per diuinam essentia visionem, ut etiam habeat cognitionem specierum, & per species cognoscantur indiuidua sub speciebus existentia. Et hoc quilibet videns Deum habebit.

Hoc modo ante diem iudicij non erit necesse, quod beati cognoscat omnia, quæ Deus cognoscit per notitia visionis, cum multa adhuc sint futura, quæ nondum pertinent ad perfectionem vniuersi, & illa poterunt ignorari: post iudicium autem iam omnes res erunt præsentia, aut præterita: futurum autem propriè nihil erit: quia omnes res manebunt in æternum in statu illo, qui eis illa die datũ fuerit. Et tunc dicendum erit, quod beati post iudicium cognoscent omnia, quæ Deus cognoscit notitia visionis: quia illa notitia est de præsentibus, præteritis, & futuris, beati autem præterita, & præsentia sciebant, futura autem sola ignorabant, & quia iam nihil futurum manet, nihil est, quod eos latere possit.

Pars Secunda.

E

Et

Et hoc est, quod sanctus Tho. dixit, scilicet, quod omnes beati post iudicium cognoscunt omnia, quae Deus cognoscit notitia visionis, licet non ante iudicium. Hoc est etiam, quod communiter dicitur, scilicet, usque ad diem iudicii proficiet scientia angelorum, & beatorum, postea vero non, scilicet: quia ante iudicium semper est aliud futurum, & quantum ad cognitionem illius proficiunt beati. post iudicium autem nihil erit futurum, ideo nihil erit, de quo eis no-ua cognitio accrescere possit. Secundum erat, quod beati non cognoscunt simpliciter omnia, siue omnia, quae Deus cognoscit. Et hoc apparet primo quantum ad possibilia, quae Deus facere potest, & non fecit, nec unquam facturum est. Haec enim omnia cognosci non possunt, nisi virtus causae comprehenderetur: quia tanta est potentiae virtus, quanta est extensio effectuum possibilium produci ab illa. Quae ergo omnes istos cognosceret, potentiam ipsam totaliter cognosceret, & sic comprehenderet, quod non est possibile alicui intelligibili creato, cum tanta sit ei potentia, quanta essentia, scilicet, vtraque infinita. Hoc est, quod dicitur Job. 11. forsitan vestigia Dei comprehendes, & omnipotentem usque ad perfectum reperies: quasi dicat, reperiri potest, sed non usque ad perfectum, id est omnino, quod est per modum comprehensionis. Et subditur ibi, causa excelsior caelo est, & quid facies? Profundior inferno, & non cognoscas, longior terra mensura eius, & latior mari. Haec tamen non dicuntur de Deo ad literam, quasi in eo sint istae dimensiones, sed per haec negatur limitatio essentiae, & virtutis eius, scilicet, quod quanto magis intelligitur, tanto magis intelligi potest: quia adhuc manet, secundum quod postea intelligi, & quanto plura fecerit, tanto plura facere potest.

Secundo patet hoc in rebus factis, quantum ad rationes earum: quia licet omnes res factas a Deo comprehendere possit intellectus eleuatus per lumen gloriae, omnes tamen rationes ipsarum comprehendere non potest: quia istae rationes sunt secundum diuinam bonitatem ordinantes res in fines suos, & vltimate in seipsam, & quia omne bonum est appetibile, & potest habere rationem finis, non potest aliquis cognoscere omnes rationes rerum factarum, nisi cognoscat totaliter diuinam bonitatem, cum ipsa diuina bonitas sit finis rerum diffundens se in eas. Nemo tamen potest cognoscere istam latitudinem, quae vocatur ratio finis: quia tunc cognosceret omnia bona, quae in rebus creatis secundum ordinem sapientiae diuinae prouenire possunt. Et hoc est cognoscere perfecte ipsam Dei sapientiam ordinantem, & bonitatem Dei, ad quam ordinatur, & bona possibilia prouenire ex rebus creatis, secundum habitudines earum ad suum finem. Istud autem non potest intellectus creatus: quia istud est comprehendere Deum. Hoc est, quod dicitur Eccl. 8. intellexisti, quod omnium operum Dei non possit homo inuenire rationem. Tertio patet hoc, quantum ad illas res, quae ex sola Dei voluntate dependunt, etiam si iam sunt, sicut praedestinatio, & electio, & iustificatio, & huiusmodi, quae ad sanctificationem pertinent. Hoc est, quod dicitur prima ad Corinth. 2. Quae sunt in homine, nemo nouit nisi spiritus hominis, qui est in ipso, ita, & quae Dei sunt, nemo nouit, nisi spiritus Dei.

Item patet praedicta: quia nulla virtus cognitiua cognoscit rem aliquam, nisi secundum rationem proprii obiecti, non enim cognoscimus aliquid visum, nisi coloratum, proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, id est, substantia rei, vt dicitur 3. de Anima: ergo quidquid intellectus cognoscit

de aliqua re, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei, vnde in qualibet demonstratione, per quam probatur, propriae passionis principium est, quod quid est, primo posteriorum. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur primo de Anima, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum, quod quidem est, hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu, & sic per sensibilem accidentium cognitionem oportet ad substantiam cognitionem peruenire: ideo non habet hoc locum in Mathematicis, sed in naturalibus: quicquid ergo est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius necesse est, quod sic intellectui ignotum, quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius. Nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter. Ideo non potest cognosci per naturam voluntatis operatio. Nam propter hoc voluntas, & natura ponuntur duo principalia operatiua. Et sic non potest aliquis cognoscere quid velit volens, nisi forte per aliquos effectus, sicut cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit, aut cognoscitur operatio voluntatis per causam, sicut Deus cognoscit voluntates nostras, sicut quoslibet alios effectus suos per hoc, quod ipse est nobis causa volendi, aut per hoc, quod aliquis voluntatem suam alteri exprimit. Cum ergo multa ex Dei voluntate dependant, & solum ex voluntate intellectus creatus etiam si videat diuinam essentiam, non cognoscet omnia, quae Deus vult, cum talia volita non possint cognosci per Deum, nisi sicut cognoscitur effectus per causam. Et quia non potest aliquis cognoscere omnes effectus alicuius causae, nisi totam virtutem illius causae comprehendat, non poterit aliquis cognoscere effectus Dei ex hoc ipso, quod substantiam cognoscit, nisi illam comprehendat, quod est impossibile.

Sed obijciatur, quod si quis diuinam essentiam clare cognoscit, quod cognoscat omnia, quae Deus vult, & potest: quia substantia Dei est maior, quam omnia, quae ipse potest facere, & velle, & intelligere non connumerando ipsum in his: sed intellectus creatus diuinam substantiam clare videre potest, sicut pater in beatis: ergo ipsi possunt cognoscere omnia, quae Deus praeter se ipsum intelligit, & vult, & facere potest. Patet hoc: quia substantia Dei sine aliis rebus est infinita. Omnes autem aliae res, praeter Deum, quas ipse potest velle, aut intelligere, aut facere, non sunt aliquid infinitum: ergo maius est cognoscere Deum, quam ista. Dicendum, quod non est eiusdem rationis, quod aliqua res cognoscat in seipsa, vel in sua causa. Nam multae res sunt in seipsis faciles ad cognoscendum, & tamen prout sunt in causis suis sunt difficillimae ad cognoscendum: omnia enim naturalia antequam fiant sunt in potentia materiae, & in virtute agentis, & quando illa sunt producta faciliter cognoscunt. Et tamen antequam producantur in esse, etiam si cognoscamus materiam, & naturalia agentia, non possumus scire qui effectus particulares sequantur inde, & sic non possumus cognoscere effectus prout sunt in causis, & in seipsis faciliter cognoscuntur. Ita omnia, quae sunt possibilis, vel intelligibilia, praeter ipsum Deum, in seipsis non erat difficillimum cognosci, & tamē cognosci illa, vt sunt in Deo, sicut effectus in causa, est difficillimum. Et adhuc difficilior est cognosci res in Deo, vt effectum in causa, quam cognosci res naturales in suis causis. Quia quanto medium, per quod cognoscitur, est similitudinis rei cognoscendae, tanto fit facilius cognitio

Quae beati omnia simul intelligit.

Inter effectus autem naturales, & causas est aliquid qualis similitudo: quia vniocantur in aliquo genere. Deus autem, & res creata in nullo genere conueniunt. Et sic est similitudo ibi magis sufficiens. Ideo facilius esset cognoscere per materiam omnia, ad quae est in potentia, quam cognoscere per Deum ipsos effectus producibiles. Ideo dicendum, quod maius est intelligere diuinam substantiam, etiam in seipsam solam, quam intelligi quicquid aliud est, aut esse potest intelligendo illud, vt est in seipso, & non in Deo, maioris tamen cognitionis est cognoscere diuinam substantiam, & in ea eius effectus videre, quam cognoscere diuinam substantiam, siue hoc, quod cognoscantur effectus in ipsa.

Sed obijciatur, quod tunc diuina substantia cum effectibus, vt in ipsa sunt, sit maior, quam diuina substantia absolute. Et hoc erit absurdum: quia tunc non esset diuina substantia aliquid infinitum. Nam infinito nihil est maius, & si aliquid addamus infinito, non dicitur maius, quam prius. Dicendum, quod non est maius cognoscere diuinam essentiam cum effectibus, quam sine effectibus, tanquam ipsa sine effectibus sit minor, quam cum effectibus, sed quia cognitio in se est difficilior. Ratio est, quia substantia diuina in seipsa clare videri potest ab intellectu creato eleuato per lumen gloriae vniuersae comprehensione, cognoscere tamē diuinam essentiam cum omnibus effectibus possibilibus, & intelligibilibus prout sunt solum in ipsa, vt effectus in causa, non potest fieri sine comprehensione, vt ostensum est, & ista est cognitio infinita, quae non est possibilis intellectui creato. Considerandum autem, quod ea, quae supra diximus, intelligit intellectus videns diuinam essentiam, & omnia simul intelligit omnia praesentia, praeterita, & futura, & genera, & species vniuersi, & omnia indiuidua ipsorum, & intelligit illa per successionem, transferendo se de vno ad alterum, sed simul vnico intuitu, scilicet, videndo diuinam essentiam. Quod patet, quia quaecumque videntur per vnicam speciem, necesse est illa simul, & vna visione videri: principium autem visionis, siue forma beato, est essentia diuina, per quam intelligit quicquid intelligit. Ideo necesse est omnia simul videri.

Item beatitudo intellectus nostri consistit in Dei visione, beatitudo autem non est in habitu, sed in actu: quia primo Ethicorum dicitur, quod est felicitas operatio secundum perfectam virtutem. Eaigitur, quae videntur per visionem diuinae essentiae, videbuntur actualiter, & non habitualiter, cum illa visio sit beatitudo. Sed in eodem actu intellectus non est prius, & posterius, quod dico de actu visionis, secus de actu inquisitionis, & discursus, qui non erit in patria: ergo omnia simul vnico actu intelligemus. Item quaelibet res, cum venerit in vltimum finem, quiescit: quia motus est ad acquirendum finem, vltimus autem finis intellectus nostri est visio Dei: ergo videns Deum non mouebitur de vno intelligibili ad aliud: quia tunc non esset in fine, sed adhuc tenderet in illum: ergo oportet, quod per illam visionem, quae est vnicus actus, omnia videat.

Item in diuina essentia intellectus beatorum videtur genera, & species omnium rerum, vt supra dictum est, sunt autem aliqua genera, quorum species sunt infinitae, sicut species numerorum, & figurarum, & proportionum: ergo intellectus beatus in diuina essentia infinita videt. Qui autem videt infinita, necesse est, vt omnia simul videat: quia per successionem nunquam posset illa videre. Nam requiretur tempus infinitum, & nunquam perueniretur ad

Alph. Tot. super Matth.

hoc, quod omnia essent visa: quia infinita non contingit per transire. Necesse est ergo, quod intellectus beatorum omnia, quae intelligit, vnico actu intelligat, a quo nunquam diuertunt, nec mensuratur successionem, aut tempore, sed sortitur quaedam eternitatem non solum ex parte obiecti visi, sed magis adhuc ex forma intelligibili, per quam fit illa visio, vt supra ostendimus.

De his Sanctus Thomas quarto sent. dist. 49. quae-
stione quinta, & arti. 5. in summa contra Gent. libro
tertio cap. 54 & 57 & 58.

Ad primum dicendum, quod illud quod dicitur in An-
geli sciunt omnia in verbo antequam fiant, non po-
test intelligi quantum ad ea, quae Deus scit scientia
simplicis intelligentiae, sed ad ea, quae scit notitia vi-
sionis. Et patet: quia aliqui fieri pertinet ad res illas,
quae sunt praeterita, praesentes, aut futurae, & de istis
est cognitio, quae vocatur notitia visionis, vt supra
dictum est. Et tamen intelligendum est, quod non
cognoscunt haec omnes angeli, sed solum quidam
superiores, qui etiam non cognoscunt perfecte om-
nia. In vna enim re possunt multae rationes intelli-
gibiles considerari, sicut diuersae eius proprietates,
& habitudines ad res alias, & possibile est, quod ea-
dem re scita communiter a duobus, vnus eorum
plures rationes ex illa recipiat, id est, habitudines,
vel proprietates, & alius accipiat illas ab illo.

Vnde dicit Dionysius lib. de di. no. capit. quarto,
quod inferiores angeli docentur a superioribus re-
rum scibiles rationes, & ideo etiam angeli, qui om-
nes res cognoscunt creatas, non oportet, quod om-
nia, quae in eis intelligi possunt, percipiant. Nam in-
finitae rationes, & habitudines forte possent percipi
ex qualibet creatura. Ad secundum dicendum,
quod illud verbum Gregor. innuit, quod in illa vi-
sione beata est sufficientia ad omnia videndum ex
parte diuinae essentiae, quae est medium, per quod vi-
dentur ea, quae a beatis videntur, non tamē videntur
beati omnia ex defectu intellectus ipsorum, quae
diuinam essentiam capere non possunt. Et sic dicitur,
quid est, quod non videant, id est, quid est, quod
videre non possunt, licet non videant: quia ad om-
nia videnda medium habent. Nos autem non viden-
mus, nec videre possumus omnia, cum videamus
solum per speciem ipsarum rerum. Et hoc modo di-
ctum Gregor. intelligitur de omnibus simpliciter,
id est, de omnibus, quae Deus cognoscit tam notitia
visionis, quam scientia simplicis intelligentiae: quia
ad omnia illa sufficiens representatiuum est essen-
tia diuina, per quam beati vident. Nam per ipsam
solam Deus cognoscit quicquid scit, siue scientia
visionis, siue simplicis intelligentiae.

Secundo modo potest intelligi de omnibus re-
bus, quae sunt partes naturae, & quae pertinent ad per-
fectionem esse intelligibilis. Nam, sicut supra di-
ctum est, intellectus noster est in potentia naturali
ad intelligendum omnia genera, & species rerum
vniuersi, & proprietates, & virtutes ipsorum. Ideo
necesse est, quod omnia intelligat, qui beatus est: quia
alias maneret ei adhuc potentia quaedam, & desi-
derium, & non esset beatus. Et de hoc exponit au-
thoritate istam S. Tho. sum. cora. Gēti. lib. 3. c. 57.

Tertio modo potest intelligi de omnibus intelli-
gibilibus, quae requiruntur ad integritatem gloriae.
Nam nihil deerit eis de ista integritate visionis, cum
videant illum, qui videt omnia, id est, potest ei osten-
dere in seipso quidquid voluerit, cum ipse om-
nia videat.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus
non videt diuinam essentiam, secundum modum
Pars Secunda, E 2 ipsius

Ad primum argum.

Ad secundum arg.

Ad tertium argum.

Bū nō cog-
noscent
oia, q̄ De-
cogno-
scit.

ipsius essentia; qui est infinitam esse, sed secundum modum proprium, qui est finitas, unde non oportet, quod efficacia visionis intellectus nostri augeatur in infinitum ad cognoscendum, licet augeatur ad cognoscendum multa, quae alias non cognoscerent, nisi diuinam essentiam videret.

Ad quartum dicendum, quod si intellectus creatus videret Deum, comprehendendo ipsum, nihil posset superare eum, sed omnia videret, & tamen non videret comprehendendo. Unde maius est, quod cognoscat omnes res in Deo, ut effectus in sua causa, quam, quod cognoscat Deum solum, ut est in seipso, licet maius sit cognoscere Deum in seipso, quam cognoscere omnes effectus Dei, etiam possibiles pro utriusque sunt in seipsis, & non, ut in Deo, tanquam in causa, ut supra dictum est.

Cum autem dicitur, quod animae videnti Deum angusta est omnis creatura, intelligitur de cognitione creaturarum in seipsis, & tunc valde minor est cognitio omnium creaturarum, quam Dei.

Sed est dubium, quomodo illi, qui vident Deum per essentiam, non vident omnia, quae in eo sunt, & quomodo vnus potest videre plus, quam alius, cum omnes clarè videant.

Dicendum, quod omnes beati Deum vident, & totum, quod est Deus, & etiam omnem modum essendi eius: quia, cum sit simplex, totus videtur, vel nihil videtur, & quia omnes modi essendi Dei sunt ipsa essentia diuina, qui illam clarè videt, necesse est, quod omnes illos modos videat, ita quod omnes beati cognoscant ipsam substantiam Dei, & videant, quod est summe bonus, & infinitus, & omnipotens, & omnia sciens, & ita de alijs perfectionibus eius.

Et tamen nullum istorum possunt beati scire ita perfecte, sicut illud est, scilicet, sciunt Deum esse infinitum, & tamen non cognoscunt eum infinite, ita quod infinitas sit inde ex parte cognitionis, & tamen illud requireretur ad cognitionem plenissimam de Deo: quia sicut ipse est infinitus, ita est in infinitum cognoscibilis. Quousque ergo intellectus ad eum se rei intellectus, ita ut tantum eam cognoscat, quantum ipsa est cognoscibilis, nondum purè cognouit, & ista est cognitio comprehensionis.

Taliter autem Deus cognoscit se: quia tantus est intellectus suus, quanta est essentia. Ideo sicut essentia eius est infinita, ita intellectus suus cognoscit eam infinite, & sic ipsemet Deus comprehendit seipsum.

Nos autem Deum cognoscemus in patria clarè, & tamen non comprehendemus, cognoscemus enim clarè id, quod ipse est, & quidquid est: quia nihil eius nos latebit, cum ipse simplex sit, & oportet totum cognosci, vel nihil. Et sicut essentiam ipsam cognoscemus, ita & omnes modos eius, qui continentur ex parte essentiae, ut infinitum esse, omnipotentem esse, & sic de alijs. Siquis enim aliquid istorum non videret Deum clarè, non videret: quia non est in Deo, sicut in nobis, cum in Deo modi essendi sint realiter ipsa essentia, ideo vno cognito, clarè oportet reliquum cognosci, in nobis autem differt id, quod sumus, & modi essendi, vel perfectiones essentiae, ideo potest vnus cognosci, altero non cognito.

Errant ergo, qui putant, quod aliquid de essentia diuina, id est, aliqua perfectio eius erit, quam aliqui beatorum, non cognoscant. Nam totum esse Dei oportet, quod cognoscant.

Dicendum tamen, quod non sequitur ex hoc, quod beati sciant omnia, quae Deus scit, etiam si totum, quod est in Deo sciunt: quia cognoscens Deum, cognoscat quidquid est in essentia, res tamen scitae à Deo non sunt ipsa essentia diuina, nec aliquid eius

realiter, nec sunt in eo secundum esse naturale, sed solum secundum esse intelligibile. Qui autem cognoscit essentiam, cognoscit omnia, quae naturaliter sunt in ea: quia illa sunt ipsa essentia, siue aliquid eius. Res autem scitae non sunt aliquid ipsius Dei. Scientia namque Dei est ipsa essentia eius, & actus intelligendi est etiam essentia, & medium etiam intelligendi, cum Deus omnia cognoscat per essentiam suam, res tamè cognita, ut porce homo, vel lapis, non est ipsa diuina essentia, licet ipsae res non cognoscantur à Deo prout sunt extra ipsum, sed secundum, quod sunt in eo, ut effectus in causa.

Qui ergo Deum cognoscit, necesse est, ut cognoscat scientiam suam, quam habet de rebus, etiam medium cognoscendi, & actum intelligendi, id est, scit omnia ista in quantum ista realiter sunt ipsa essentia, & tamen non oportet, quod cognoscat sub istis rationibus, scilicet, ut essentia est ipsa scientia Dei, vel actus intelligendi: quia ista sunt quasi per accidens ad Dei essentiam, in quantum essentia est. Ideo non oportet cognosci istas rationes, vel respectus, sicut qui perfecte cognoscit aliquem hominè, non oportet, quod cognoscat omnes relationes, & habitudines, quae possunt ei euenire, sicut fit in accidentis fallacia. Nam qui cognoscit Coriscum, licet illè sit veniens, non oportet, quod cognoscat venientem esse Coriscum. De rebus etiam à Deo cognitis est eadem causa. Non enim oportet, quod cognoscat Deum cognoscat omnia, quae Deus cognoscit: quia cognita ab eo non sunt in essentia eius realiter, sed solum sunt ibi, ut effectus in causa. Si enim ibi verè essent tanquam ipsam esse Dei, vel aliquis modus essendi, sicut infinitum esse, & omnipotentem, necesse erat, quod, qui Deum clarè cognosceret, omnia, quae ipse cognoscit, sciret, licet non comprehendendo. Non est autem necesse, quod cognita clarè aliqua causa, cognoscantur effectus eius: sicut ergo me ipsum cognosco, & tamen nescio omnia, quae feci, & volui, & à fortiori omnia, quae voliturus, aut facturus sum, aut quae facere possum, omnia tamen ista sunt in me, sicut effectus in causa.

Et patet etiam in effectibus naturalibus, sicut qui videt aliquam terram, & perfecte cognoscit eam, tam ad sensum, quam ad intellectum, nescit quor, aut quales herbas illa terra genuit, & genitura est, & tamen omnes istae sunt in ea, sicut res in suo principio, vel sicut effectus in causa. Et tamen facilius est cognita terra, cognosci omnia possibilia produci de ea, quam de eo clarè viso cognosci omnes effectus eius, cum magis essentia Dei sit dissimilis effectibus suis, quam terra suis, ut supra dictum est. Et sic nemo debet admirari, quod clarè Deo cognito, & omnibus, quae ad essentiam pertinent, non cognoscantur omnia, quae ipse cognoscit.

Multae quoque rationes seibiles, vel habitudines possunt de Deo considerari, quas non oportet, quod cognoscat, quilibet clarè Deum videns, sicut in creatura sit, quam ad respectus suos extrinsecos, & possibiles ei aduenire, ut supra dictum est. Causa autem quae tripliciter esse potest, quare videns Deum clarè non cognoscat omnia, quae ille cognoscit, & quod vnus videns, magis de Deo cognoscat, quam alius.

Prima est propter intellectum nostrum finitum, quia licet ex gratia possit dari homini, quod clarè Deum cognoscat per lumen gloriae, tamen non potest dari ei, quod Deum comprehendat: quia hoc esset facere eum realiter infinitum, & hoc est impossibile, scilicet, quod res facta sit infinita, & tamen finitum non potest capi, nisi ab infinito. Et si obijciatur, quod videt homo clarè diuinam essentiam, quae

Quare videns Deum clarè non cognoscat omnia, quae Deus cognoscit.

Quo oib' beatis videntibus deum clarè potest esse in eis aequalitas cognitio nis, & vnde oriat.

quae est infinita. Dicendum, quod est diuina essentia intellectui beato mediū intelligendi. Et quantum ad hoc, non oportet, quod per diuinam essentiam habeat propter hoc aliquam infinitatem, in quantum tamen ipsa est, quae videtur, ut obiectum, poterat tamen esse aliqua infinitas in homine, si illam caperet, & tamen non capit: quia non cognoscit eam eo modo, quo ipsa est, id est, tantum, quantum ipsa est cognoscibilis, unde ille actus intelligendi est aliquid finitum. Dicendum tamen, quod hoc non sufficit ad assignandum omnes diuersitates, quae appareat in visione beatorum. Nam si propter hoc solum, quod non potest comprehendere, non intelligeret homo omnia, quae Deo intelligibilia sunt: intelligeret tamen saltem omnia usque ad quae possit sufficere capacitas intellectus creati. Et tamen nullus beatus est, qui non possit intelligere plura de Deo, quam intelligit, si Deus ei ista reuelauerit. Itè, quia tunc non esset vnus homo beatorum alio: quia intellectus vnus naturaliter non esset capax intellectus alterius, & tñ vnus videt in Deo plura, quae alius, & sic videtur, quod adhuc quilibet esset capax maiorum, quam capiat: non ergo non intelligit beatus plura, quam intelligit propter conditionem intellectus, quia plura capere possit, quam capit, & intelligit, licet non possit peruenire ad capiendum infinitum. Secunda causa est: quia res, quae cognoscibiles sunt, & quas Deus scit, non sunt in eo secundum proprias, & vniuocas similitudines, quae vocantur species sensibiles, aut intelligibiles, sed sunt in eo solum, sicut effectus in causa. Si enim essent in Deo omnes res exteriores secundum proprias similitudines, sicut sunt in speculo materiali, necesse erat, quod quilibet beatus cognosceret omnia praeterita, praeterita, & futura, & etiam possibilia, quae nunquam fuerit, si omnia ista haberent species ibi representantes: quia species istae distinctae, & naturaliter ducerent hominem in cognitionem ipsarum rerum, quarum sunt, sicut de omnibus huiusmodi apparet speciebus existentibus in intellectu nostro, vel sensu. Et dato, quod istae species essent infinitae adhuc homo cognosceret illas distincte in essentia diuina, & vnico actu. Nam necesse est conceat, quod beati intelligant infinita: quia aliàs non fatiarentur intellectus eorum, qui naturaliter appetit cognoscere omnia genera, & species vniuersi, & ordines, & proprietates eorum. Sunt tamen quaedam genera, quorum species sunt infinitae, sicut species numerorum, & figurarum, & proportionum. Omnia tamen ista beati vnico actu intelligunt, ut dicit Sanctus Thomas contra Gentes lib. 3. cap. 58. Talis ergo infinitas non repugnaret intellectui beato, qui creatus est, quia non sequeretur ex hoc, quod actus ille intelligendi esset realiter infinitus, nec requireretur in potentia intelligente vigorem infinitum, cum nulla res illarum de se excedat intellectum. Ideo dum omnia representari simul possint, quod fieret ex conditione diuinae essentiae representantis illa, non esset aliquod inconueniens, quod illa infinita ab intellectu creato intelligerentur. Nunc autem nulla res habet in Deo talem similitudinem, sed ipsa essentia diuina est similitudo omnium equiuocè, vel analogicè, sicut causa est similitudo sui effectus. Et si non potest videns diuinam essentiam omnia videre, quae ipsa videt: quia cum non sint ibi per similitudinem, sed solum per rationem causalitatis, oportet quod, qui omnia à Deo possibilia fieri cognosceret per Deum, cognosceret totam virtutem causalitatis suae: & istud erat comprehendere diuinam potentiam, quae est realiter infinita, & non potest fieri, nisi ab intellectu infiniti vigoris.

Alph. Toft. super Matth.

Dicendum, quod istud verum est, sed adhuc non sufficit, quia si propter istam dissimilitudinem representandi homo non cognosceret omnes res, quas Deus scit, non solum non cognosceret omnes, sed etiam nullam cognosceret: quia sicut omnes res simul non habent similitudines vniuocas in Deo, ita nulla res habet: quia talis similitudo non esset ipsa essentia diuina, sed aliqua impressio facta in ea, sicut intellectus noster, vel oculus nullius rei visibilis, aut intelligibilis habet similitudinem vniuocam naturaliter, sed imprimuntur ei species visibiliū, & intelligibiliū, quae sunt vniuoca rebus, quarum sunt. Deus tamen non potest se habere vniuocè cum aliqua re, ideo non potest esse in eo similitudo vniuoca alicuius rei, sed solum similitudo per causam, ut dictum est. Et tunc beati nullam rem, cuius Deus causa sit, per essentiam diuinam intelligerent, cum non sit ibi similitudo alicuius, & tamen intelligunt quaedam, & alias non, ergo non pronenit ab ista causa. Item, quia tunc nihil magis vnus beatus, quam alius in Deo intelligeret de effectibus eius: quia cum in Deo non sint tales similitudines, nullus eas poterit ibi inuenire, ut per eas aliquid intelligat: ergo non est ibi tota causa. Tertia causa est propter lumen gloriae, quod datur intellectui beatorum. Nam nullus poterat diuinam essentiam videre per lumen naturale intellectus, sed superadditur ibi lumen gloriae, ut dicitur sequenti quaest. Istud autem lumen non datur omnibus aequaliter, sed secundum differentiam meritorum. Ideo necesse est, quod qui habuerit magis de illo lumine, plura in Deo, & per Deum intelligat. Patet hoc in lumine corporali respectu visus: quia in magno lumine temperato visui, multa visibilia manifestantur, quae debilis lux occultat, ut dicitur lib. 1. Per speculum, ut ad sensum patet. Sic etiam est in intellectu, cuius lumine est intellectus agens: quia illud lumen efficacius habet, intelligit melius, & clarius singula.

Dicendum, quod istud multum confert ad id, de quo quaeritur, & tamen non est tota causa: quia diuersitas luminis gloriae non est directè ad hoc, quod plura, aut pauciora videantur, sed ad hoc, quod ea, quae videntur clarius, & efficacius videantur.

Patet hoc: quia istud lumen gloriae habet se proportionaliter ad lumen corporale, per quod res videtur, & ad lumen intellectus agens. Unde propter hoc vocatur istud lumen gloriae, ut dicitur sequenti quaestione: lumen autem corporale, & intellectuale est mediū cognoscendi, scilicet, disponens, ut res cognosci possit, & fortificans potentiam cognitiuam, non tamen determinat illam ad aliquod genus rei cognoscibilis.

Sic patet in lumine corporali. Nam sine illo non fit aliqua visio, & tamen per lumen non determinatur potentia visiva, ut videat album, vel nigrum hominem, vel lapidem, sed hoc fit per species visibiles. Quod patet, quia existente lumine in medio, si homo, vel lapis non sit praesens, videri non potest, scilicet, quia non est ibi species visibilis eius determinans potentiam visiuam ad hominem potius, quam ad arborem, & ita de ceteris. Ita est in intellectu. Nam sine intellectu agente, quem vocamus lumen, non potest intellectus noster possibilis aliquid actualiter intelligere, sed intellectus agens facit oia illa, quae erant in potentia ad intelligi esse actualiter intellecta, & tamen per intellectum agentem non determinatur homo ad intelligendum potius lapidem, quam lignum, sed ad omnia se habet indifferenter intellectus agens, ut quodlibet intelligibile potest faciat intelligibile in actu, quod tamè determinat se

De intellectu agente, & possibile.

Pars Secunda. E 3 ad

ad intelligendum hominem potius, quam lignum, hoc fit per species intelligibiles, quæ determinant intellectum ad illam rem, cuius sunt. Et isto modo phantasmata sunt necessaria ad intelligendum, dicere Arist. 3. de Anima: debet intelligentem phantasmata speculari. Si enim intellectus agens determinare possit intellectum possibilem ad istam rem, vel illam intelligendam, omnino essent superuacua phantasmata, cum ponantur esse obiectum intellectus; 3. de Anima: lumen ergo corporale non facit pauca, aut multa videri, sed solū clarè videri, & species faciunt pauca, aut multa videri. Lumen quoque intellectus agens nō facit intelligi pauca, aut multa, ista, vel illa, sed hoc faciunt species intelligibiles, sed ipse facit, quod ista clarè, vel efficaciter videantur. Ita ergo lumen gloriæ, licet maius sit in vno beato, quam in alio, tamen non propter hoc intelligit de Deo, aut in Deo plura, quam alius, sed illa perfectius, & efficacius intelligit, & tamen quidam plura, quæ alij intelligunt, & non eadem, ergo ab illa causa prouenit ista diuersitas. Item si propter lumen gloriæ hoc fieret necesse esset, quod ille, qui haberet istud lumen, & per istud aliqua intelligeret, quod intelligere posset omnia alia, quæ sunt æqualia illis, vel eiusdem generis, sicut patet in lumine corporali, in quo manifestari potest aliquod visibile: nam in illo possunt manifestari omnia æqualia illi. Si autem sit aliud visibile, quod egeat maiori lumine ad sui distinctam cognitionem, sicut ad videndum distinctè res minutas egemus maiori lumine, quam ad videndum res magnas, postea tamen omnia, quæ fuerint æqualiter minuta, poterunt in eodem lumine cognosci, & non indigent alio, & non egemus maiori lumine ad cognoscendum centum millia rerum similium, quam ad cognoscendum vnicam illarū, dum tamē illæ possunt esse in distantia conuenienti. Ita etiam est de lumine intellectus agentis: quia sicut per ipsum vnum intelligibile materiale, quod est potentiale, potest effici intelligibile in actu, ita efficiuntur omnia materialia, & eadē virtus sufficit pro omnibus. Res tamen creare saltem materiales sunt æquales, ergo qui per lumen gloriæ vnam earum cognoscere, omnes cognoscere posset sine vlla difficultate, & tamen beati intelligunt quædam futura, alia similia eis non intelligunt, & tamen sunt omnia futura contingentia ex hac parte æqualiter facilia, vel difficilia ad cognoscendum, ipsi tamen cognoscunt quædam, & non alia: ergo non prouenit hoc ex diuersitate luminis gloriæ. Quarta causa est ex parte essentia diuinæ, quæ est tibi, tanquam forma intelligibilis determinans intellectū ad hoc, vel illud intelligendum. Vnde in beatis lumen gloriæ erit, sicut est hic intellectus agens, & essentia diuina erit, sicut est hic species intelligibilis: ideo ab essentia diuina prouenit, quod pauca, vel multa intelligamus. Nam si nunc intellectus noster haberet multas species intelligibiles possemus multa intelligere, si haberet pauca, non possemus, nisi in pauca. Ita si nunc essentia diuina voluerit ostendere beatis in se rationes multas rerum, poterunt multa intelligere, si autem pauca rationes eis ostenderit, etiam si haberent multū de lumine gloriæ, non possent intelligere, nisi pauca. Etiam quia essentia diuina non habet in se similitudines rerum vniuocas, vt sup. ostendimus. Nullus videns Deum etiam clarè per hoc videret in eo aliquem effectum producibilem, nisi comprehenderet Deum, cum non sit ibi illius effectus determinata similitudo. Solum ergo homo cognoscet illas res in Deo, quarum rationes Deus ostendere voluerit, vnde essentia diuina non est naturale speculum

rerum quantum ad modum capiendi nostrum, sed voluntarium: ostendit ergo solū, quod vult, & quomodo vult. Si autem similitudines rerum distinctæ, & vniuocæ in Deo essent, necesse esset, quod videns Deum clarè omnes res cognoscere, quatum Deus causa est: quia esset representatiuum naturale respectu illarum, sicut est speculum materiale, sed in quantum est speculum voluntarium prouenit tota diuersitas. s. quod quidam pauca videant, & alij multa, & quidam ista; alij vero alia. Et ex hoc etiam prouenit, quod quilibet videns Deum beatus sit, & tamen plura posset videre, & beator fieri, non tamen propter hoc est in eo inopia, nec appetitus, & tamen appetitus non est nisi ad illa, quæ replere possunt indigentiam nostram. In omnibus autem beatis erit completum desiderium intellectus, cum intellectus nō desideret nisi ea, quæ compleat potēntialitatem eius, & tamen naturaliter hoc non est maior, quam omnes res compositæ, ideo appetitus intelligendi in nobis non est naturaliter, nisi vt intelligamus omnia genera, & species vniuersi, & ordinem, & habitudinem ipsorum, quo habito nō manet in nobis desiderium aliquis. Quidquid autem sup. addatur, felicitatem facit, & tamen eius abundantia nō causat desiderium. Postquam ergo aliquis beatus videns diuinam essentiam omnia ista viderit, etiam si nihil ei ultra reueletur, nihil desiderat, & beatus semper manet, potest tamen adhuc ei aliquid supra dari, licet tamen non perueniatur ad infinitū, & ita beati erūt inæquales, singuli tamen beati erunt, & cognoscet quilibet de alio, an beator sit. Non tamen propter hoc desiderabit illius beatitudinem: quia appetitus suus satiat est, cum istud sit proprium gloriæ. s. faciare appetitum. Psal. 6. Satiabor cum apparuerit gloria tua. Data autem saturitate, impossibile est esse desiderium, cum desiderium sit motus ad apprehendendum aliquid, quod iudicatur esse perfectiorem desiderantis, & sic nullum inconueniens erit propter beatorum inæqualitatem.

Si autem obijciatur, quod quilibet beatus potest plura suscipere, quam susceperit: ergo non est beatus: concedendum, quod potest plura recipere dum tamen non perueniatur in infinitum. Et tamen nō sequitur, quod propter hoc appetat, aut non sit beatus: quia desiderium non est nisi ad ea, ad quæ naturaliter aliquis inclinatur: & quia tota naturæ capacitas erit repleta, non erit maius desiderium. Est autem repleta capacitas naturalis intellectus, non solū, quando nihil potest recipi in intellectu, sed quando omnia recepta sunt, quæ recipi possunt, secundum conditiones speciei. Et quia homo, non solum habet intellectum possibilem, qui est totaliter in potentia ad intelligibilia, sed etiam habet secundū speciem intellectum agentem, secundum quem reducitur ad intelligere in actu. Quando ergo homo intellexerit omnia illa, quæ intellectus agens secundum conditionem suam potest facere intelligibilia in actu, ad quæ potest reducere intellectum possibilem ad actum intelligendi, erit completum desiderium intelligendi secundum humanam speciem.

Ista autem intelligibilia sunt ea, quæ pertinent ad vniuersi constitutionem, scilicet, genera, & species, & virtutes, & ordines ipsorum, & hoc per se. Indiuia autem istarum specierum per accidens, cetera autem, quæ sunt vltra hæc, sunt vltra desiderium naturale homini secundum speciem: ideo istis habitis, non manet desiderium. Licet ergo plura superueniant, aut superuenire possint, erit quidem ad maiorem felicitatem, & tamen desiderium nullum manebit, cum iam semel felicitas habita sit.

Quod beati potest effici beatorum & tamen non desiderant illud.

Sed

Sed obijciat aliquis, quod hoc dato, felicitas posset homini peruenire naturaliter, etiam non videndo essentiam diuinam, cum omnia sint intelligibilia naturalia, ad quæ intellectus naturaliter potest: omnes tamen dicunt, quod homo non potest esse beatus sine Dei visione. Dicendum, quod licet ista naturaliter desiderentur, & nullum eorum sit supra facultatem intellectus humani ex conditione naturæ, ita, quod intellectus natus est ex viribus suis ista intelligere, id est, quod liber eorum, nunquam tamē contingeret, quod omnia ista perfectè intelligeret propter multa impedimenta, & defectus, quæ sunt ex parte hominis, tam propter organa, quam propter vitæ breuitatem, & alia incommoda. Ideo quæquæ homo secundum naturam natus sit aptus omnia hæc intelligere, quia non sunt super conditionem intellectus, tamen impossibile est, quod homo ex seipso illa intelligat. In Dei autem essentia omnia ista vni ca visione videntur, vt sup. ostensum est. Ideo etiam, si solum in cognitione istorum consisteret beatitudo, oportebat, quod homo per visionem diuinæ essentia esset beatus, vt ibi ista videret, quæ alibi viderent non poterat. Et sic nemo poterat esse beatus naturaliter, sed requiritur visio diuinæ essentia, quæ ex gratia est. Aliiter potest dici ad principales. s. quod tota capacitas intellectus nostri naturalis repletur, scilicet, quod nō solum intelligemus omnia illa, ad quæ intellectus agens poterat nos reducere ad actum intelligendi, sed etiam omnia illa, ad quæ intellectus possibilis pertingere potest recipiendo illa, vt potentia passiuæ intelligit beati. Intellectus autem possibilis non est in potentia naturali ad suscipiendum esse intelligibile, sed solum illa, quæ intellectus agens potest facere esse actu intelligibilia. Vnde non est intellectus possibilis in potentia naturali ad intelligendum essentiam diuinam, id est, ad hoc: quod passiuè suscipiat eam tanquam formam intelligibilem, per quam intelligat. Quod patet, quia ad illa dicitur esse dispositio naturaliter. Vnde illæ formæ, ad quas materia non potest disponi per aliquod agens naturale, non dicuntur esse de illis, ad quas materia est in potentia naturali, licet non repugnet materiæ recipere tales formas. Vnde ad hoc, quod materia dicatur esse in potentia naturali ad aliquam formam non solum requiritur, quod non repugnet illi suscipere eam, sed etiam, quod sit aliquod agens naturale, quod possit disponere dispositione vltimata materiæ ad illam formam: quia alias diceremus, quod resurrectio mortuorum est naturalis, quod falsum est, & omnes Philosophi negant. Vnde Philosophi Athenienses vocauerunt Paulum seminiferum, id est, seminiferum verborum, & annunciatorem nouorum demoniorum: quia prædicabat resurrectionem mortuorum. Actū 17. Quod autem sequatur, his datis, resurrectionem mortuorum esse naturalem, patet: quia non repugnat materiæ recipere illam formam, quæ prius habuit, si aliquod agens fuerit, quod possit eam iterum reunire materiæ. Intellectus tñ possibilis nō potest per aliquod naturale agens disponi ad recipiendum essentiam diuinam tanquam formam intelligibilem. Nā intellectus agens non sufficit ad hoc, licet reducat eū in actum omnium aliarum formarū intelligibilium. Et ideo requiritur lumen gloriæ in beatis ad videndum diuinam essentiam, quod disponat ipsum intellectum possibilem, sicut disponit eū intellectus agens respectu aliorum intelligibilium. Et omnes ponunt istud lumen esse necessarium, vt magis ostendatur sequ. quod ergo intellectus possibilis nō est naturaliter in potentia ad intelligendum diuinam essentiam, quam intelliget quilibet beatus, & in hoc omnes erunt æquales: ideo hoc habito, non est intellectus in potentia ad plura intelligendum. Licet ergo Deus possit facere, quod quilibet beatus intelligat plura, quam intelligit, dando ei magis de lumine gloriæ: tamen intellectus suus non est in potentia ad maiora, & hoc sufficit ad esse totaliter beatum. Habet tamen quilibet beatus hoc, quod non repugnat intellectui suo recipere plura: licet non sit in potentia naturali ad illa. Sicut non repugnat corpori resoluto recipere iterum animam, quam prius habuit: & tamen non est in potentia naturali ad illam. Et iste est modus, per quem quidam beati possunt intelligere plura, quam alij: & tamen omnes sunt beati. Et licet aliquis videat alium beatorem se, non desiderat illum gradū beatitudinis, eo quod non est in potentia naturali ad illum: licet non repugnet ei recipere ipsum, si sibi collatus fuerit.

Aliqui dixerunt, quod diuersitas intelligendi in beatis prouenit ex hoc, quod Deus vult ea, que in ipso sunt quibusdam ostendere, & alijs occultare. Dicendum, quod non stat, quia hoc innuit, quod beati videntes diuinam essentiam possent videre omnia, quæ in Deo sunt, nisi Deus vellet quædam illorum occultare. Hoc autem falsum est, quia tunc quodammodo ex inuidia cum beatis Deus se haberet occultando eis illa, quæ per se videre possent, nisi ipse illa occultaret. Item, quia hoc dato, sequeretur, quod homo non indigeret lumine gloriæ ad cognoscendum diuinam essentiam: sed per se illam cognoscere posset, cum oporteret quod Deus se occultaret ad hoc, quod quilibet beatus non videret omnia, quæ in eo sunt, & tamen Deus non potest videri sine lumine gloriæ: ergo nō oportet, quod occultet aliquid beatis: sed potius ad hoc, quod videant aliquid in eo, necesse est, quod eos adiuuet supernaturaliter per lumen gloriæ. Item patet: quia si quilibet beatus posset videre ea, quæ in Deo sunt, nisi Deus illa occultaret, necesse esset, quod in Deo essent similitudines aliquæ distinctæ rerum, per quas beati intelligere possent: & tñ nullæ tales sunt, vt supra ostendimus: sed solū debet cognosci res in Deo, sicut effectus in causa. Et ad hoc nemo potest peruenire: etiam si diuinam essentiam clarè videat, vt supra ostensum est: ergo nō oportet quod Deus occultet aliquid beatis, quod alias viderent, nisi Deus illis occultaret. Dicendum ergo, quod Deus nihil occultat alicui beato, quia nihil occultari oportet, nisi id, quod alias videretur, si non occultaretur. Et tamen nullus videret aliquid de Deo: etiam si ipse non occultet, nisi ipse homini declarauerit: ergo nulli se occultat. Sed potius dicendum, quod quidam beati intelligunt plura, quæ alij de Deo: non quidem, quod quibusdam Deus se occultet, & alijs non: sed quia quibusdam reuelat supra naturaliter aliqua, quæ alijs non reuelat per modos supra positos.

Ad quintum dicendum, quod quædam positio passiuæ est perfectibilis perfectionibus ordinatis: si perfecta sit sua vltima perfectione non dicitur imperfecta, etiam si aliquæ dispositiones præcedentes ei desint. Omnis autem cognitio, qua intellectus creatus perficitur, ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad finem. Vnde videtur Deum per essentiam, etiam si nihil aliud cognoscere, intellectum perfectum haberet. Nō est autem perfectior ex hoc, quod aliquid aliud ex ipso cognoscatur: nisi in quantum per illud forte Deū clarius videret. Vñ August. 3. confessionū ait. infelix homo, qui scit omnia alia, creaturas, te autē nescit: beatus autē, qui te scit, etiam si illa nesciat, quod verò te & illa nouit, nō pp illa beator, sed pp te beatus.

Pars Secunda,

E 4 Ad

Alph. Toft. super Matth.

Ad sextū. Ad sextum dicendum, quod speculum, quod est diuina essentia, est voluntarium, & sic se ostendit cui vult, ita in se ostendit, quæ vult, & non est simile de speculo naturali, in cuius potestate non est ostendere hæc, vel illa. Aliter potest dici, quod in speculo naturali tam res, quam speculum videntur sub forma propria, licet speculum videatur per formam receptam à re, illa vero, quæ in speculo sunt, non videtur per formam receptam à re, sed per formam resultantem à speculo. Ideo sicut cognoscitur speculum naturaliter, ita ea, quæ in eo sunt naturaliter videntur. Et ista est formalis causa, quare videns Deum non videt omnia, quæ in eo sunt, aut quæ ille videt. Nam si in Deo essent distinctæ, & vniuocæ similitudines rerum, sicut sunt in speculo naturali, necesse esset, quod quilibet Deum videns omnia videret, nisi ille vellent obscurare intellectum hominis. Nihil tamen est sic in Deo, sed solum sicut effectus in causa æquiuoca. Ideo non oportet, quod cognoscens Deum cognoscat omnia, quæ in eo sunt, nisi ipsum comprehendat, quia tunc ex virtute causæ cognoscitur de terminatè omnes effectus, etiam possibiles: nemo tamen Deum comprehendit. **Ad septimū.** Ad septimum dicendum, quod desiderium sanctorum, quo omnia scire desiderant, impletur per hoc solum, quod Deum vident, etiam si nihil aliud in eo, nisi ipsum vident, sicut desiderium eorum, qui omnia bona habere cupiunt, impletur, per hoc solum, quod Deum habent. Nam ipse est tota natura bonitatis vniuersæ, & est bonum vniuersale, cætera autem bona sunt per participationem, & vocantur bona particularia: ideo qui Deum habet, etiam si nullum istorum habeat, omne bonum habet, & nihil desiderare potest, quia ipse solus sariat appetitum, ita ipse est tota natura entitatis: ideo ipse solus sufficit intellectui ad perficiendum eum, sicut dicitur Io. 14. Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis, id est, ostende nobis deitatem. **Ad octauū.** Ad octauum dicendum, quod ignorantia propriè sumpta priuationem dicit, & est pœna quædam, & sic ignorantia in se nescire quædam, quæ scire debitum est, & necessarium, vel vtile, & ad talia sciendum homo inclinatus est, vel esse debet: Hoc modo in nullo beatorum erit ignorantia: quia quilibet sciet id, quod sibi vtile est. Aliquando accipitur ignorantia pro sola negatione scientiæ, & sic verum est, quod lapides habent ignorantiam, quia nihil sciunt, licet propriè non dicamus eos aliquid ignorare. Et hoc modo sancti, & beati habent ignorantiam quandam, & tamen non est pœna aliqua, cum non sit homini necessarium, nec vtile omnia scire, nec ad illa inclinatus est. **Possit tamen vocari ista ignorantia defectus quidam, non tamen oportet, quod omnes defectus tollantur in beatis, quia esse ex nihilo defectus quidam est, & tamē ibi non tollitur, imo nec tolli poterit, quia tunc efficeretur, quod creatura non fuisset creata, nec esset à Deo facta, sed à seipsa habuisset esse, sicut Deus. Sed aliquis dicet, quod esse ex nihilo non est defectus in creaturis, sed est naturalis conditio. Dicendum, quod etiam tunc non intelligere omnia, conditio est intellectus nostri, qui secundum conditionem speciei non potest intelligere omnia, sed solum quædam, nec est naturaliter inclinatus ad intelligendum omnia, vt sup. ostensum est. Et sic non tollentur omnes defectus per beatitudinem, quia non repugnat illa omnia defectibus, sed solum miseriæ, cui directè opponitur. Si autē aliquis dicere velit, quod omnes defectus tollentur à beatis. Dicendum, quod erit necesse accipi defectum pro priuatione, scilicet, quando homo non consequitur totam perfectionem sibi debitam, vel possibilem secundum conditionem nature, vel spe-**

ciæ, & ad quam est inclinatus, sed deficit à consecratione eius. Nullus enim talis defectus manebit in electis, quia quilibet talis causat miseriam, cum maneat adhuc homini desiderium ad id, quod non habet, qui autem desiderat nondum est in fine ultimo, sed mouetur ad illum, cum desiderium sit motus quidam appetitus in locum suum. Ad nonum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, & non secundum æqualitatem, sic & anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animæ Christi, sed non ad æqualitatem, & ita habebit scientiam, sic anima Christi, non tamen tantam, scilicet, vt sciat omnia, sicut anima Christi. Ad decimum dicendum, quod licet essentia diuina sit ratio totius cognitionis in beatis, non tamen coniungatur omnibus intellectibus æqualiter secundum modos diuersitatis sup. assignatos, ideo non intelligunt omnes equaliter, etiam nemo intelligit omnia simpliciter. Quia, licet essentia diuina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen coniungatur alicui intellectui creato, vt ratio omnium cognoscibilium, sed solum, vt ratio quorundam. Nullus enim intellectus capere posset diuinam essentiam, vt rationem omnium intelligibilium: quia tunc oporteret, vt comprehenderet eam, vt sup. dictum est, hoc tamen est impossibile. Ad vndecimum dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui, possibile, sicut potentia agens est proportio potentie materię, ita quod, omne, quod est in potentia passiuæ materię, supplet agens naturale, deducendo eam ad actum illius rei, ad quam est in potentia. Ita intellectus agens deducit intellectum possibilem ad actum omnium formarum intelligibilium, ad quas est in potentia, scilicet, faciendo sibi formas rerum esse actu intelligibiles, scilicet, abstractendo illas ab omnibus conditionibus materię. Nā formam non abstractam omnino impossibile est, quod intellectus possibilis recipiat. Ideo quandiu non est abstracta, quia est in organo phantasiæ vocatur intelligibile in potentia, id est, quia est in potentia, vt dispositio naturæ ad hoc, quod intelligatur, & tamen dum sic manserit, impossibile est illam intelligi, cum autem fuerit abstracta efficitur intelligibilis in actu, non quod sit intellecta actualiter, sed quod habet actualiter omnes condiciones, quæ requiruntur ad hoc, quod sit intelligibilis, & quia abstractio fit per intellectum agentem, ipse dicitur reducere intellectum possibilem, in quantum facit ei omnes formas materiales intelligibiles in actu. Hoc modo dicimus substantias separatas, & maxime ipsum Deum esse intelligibiles in actu, quia ad hoc, quod intelligantur, non oportet fieri in eis aliquam abstractionem: immo non est possibile, quia abstractio semper fit, vt abstracta simplex de materiali, vel composito & tamen substantiæ separatae, sunt immateriales, & simplices. Nulla ergo abstractio ab eis fieri potest. Vnde circa illas non est necessarium actus intellectus agentis, ideo dicuntur actu intelligibiles, quia nulla conditio eis deest ad hoc, vt intelligatur, etiam si nunquam intelligatur. Et hoc modo intelligitur dictum Commentatoris, scilicet, si intellectus agens fiat intellectus possibilis, fiat forma eius: ita quod, vniatur sibi intellectus possibilis, intelligit omnia, ad quæ se extendit sua capacitas, quia intellectus agens reducit eum in actum omnium istorum intelligibilium: essentia autē diuina non est forma naturaliter proportionata intellectui nostro, sicut intellectus agens: immo non vniatur intellectui nostro ad illud, ad quod intellectus agens: quia intellectus agens perficit intellectum possibilem, non tanquam forma intelligibilis, & determinans, sed tanquam

quam lumen disponens ad intelligere, sicut lumen corporale se habet respectu oculi, vt supra declaratum est. Essentia autē diuina est intellectui nostro, tanquam forma intelligibilis determinans nos ad intelligendum, & non tanquam lumen intellectus agentis: quia locum illius supplet lumen gloriæ, quod est quædam dispositio ad intelligendum essentiam diuinam, ergo si etiam illa vnita intellectui nostro fuerit, non oportet, quod omnia intelligamus. Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod post diem iudicii, quando gloria hominum, & angelorum erit penitus consummata, quod omnes sancti sciant omnia, quæ Deus scit notitia visionis, & non simplicis intelligentiæ, ita tamen, quod non omnes videant omnia in essentia diuina, sed anima Christi ibi plenè videbit omnia, sicut nunc videt. Alij autem beati videbunt plura, vel pauciora in essentia diuina, secundum differentiam gradus, quo Deum cognoscent, & sic anima Christi de his, quæ sup. alios videt in verbo omnes beatos illuminabit. Vnde dicitur Apoc. 21. quod claritas Dei illuminat Ciuitatem beatorum, & lucerna eius, & agnus. Et similiter angeli superiores illuminabunt inferiores, non quidem noua illuminatione, vt scientia inferiorum per hoc augeat, sicut fit ante iudicium, sed quædam continuatione illuminationis. Sicut si intelligatur, quod sol quiescens illuminet aerem: quia ibi non est noua illuminatio, dum quiescit, sed continuatio quædam illuminationis. Est autem noua illuminatio per ortum, & occasum solis, cum aliquando illuminare desinat, & rursum illuminet. Et sic dicitur Dani. 12. quod qui ad iustitiam erudierint multos, fulgebunt sicut stelle in perpetuas æternitates. Cum autem obijcitur, quod prelatio cessabit in Angelis post diem iudicii. Intelligendum est, quantum ad ea, quæ nunc circa nos operantur custodiendo, & dirigendo: quia in hoc sunt nobis prepositi. Et hoc non erit post diem iudicii: quia tunc nemo erit, qui dirigi possit, cum omnes erunt in statu, sicut dicit Glo. prima ad Corinth. 15.

An intellectus creatus possit videre diuinam essentiam ex puris naturalibus. *Questio XLV.*

QVÆRITVR, an intellectus creatus possit videre diuinam essentiam ex puris naturalibus. Non facta ad hoc dispositione aliqua supernaturali. Aliqui dicunt, quod sic: quia Angeli creati fuerunt in puris naturalibus, & mox, vt creati sunt viderunt res in verbo, vt dicit Aug. sup. Gen. ad literā. Et ista vocatur cognitio eorum maritima: ergo aliquis intellectus creatus potest videre essentiam diuinam ex puris naturalibus. Item angeli boni, & mali non communicant nisi in naturalibus, mali tamen vident Deum per essentiam: quia Iob. 1. & 2. dicitur, quod cum assisterent filij Dei coram Domino, affuit inter illos etiam Satan. Assistentes tamen secundum Grego. vocantur illi, qui in tima contemplatione perfruuntur: ergo angeli mali fruuntur hac contemplatione, & sic angeli ex puris naturalibus videbunt diuinam essentiam. Item, qui intelligere potest illud, quod est minus intelligibile, poterit intelligere, quod est magis intelligibile, vt dicitur 3. de Anima. scilicet, quia facilius est immutari à magnis sensibilibus, & intelligibilibus, quam à paruis: essentia autem diuina est magis intelligibilis, quā ista materialia, quæ non sunt in tel ligibilia, nisi in quantum nos facimus intelligibilia actu, abstractendo, Deus autem, cum sit omnino simplex, & à materia separatus, est per se intelligibilis, nos tamen ex puris naturalibus intelligere possumus materialia: ergo poterimus à fortiori videre diuinam

Primum argum.

Secundū arg.

Tertium argum.

essentiam ex puris naturalibus, & ista ratio etiā militat in angelis, qui ista materialia intelligunt. Item sicut se habet visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile 3. de Anima. Visus tamen nunquam impeditur à visione, nisi vno de quatuor modis: ergo nec intellectus impeditur ab intelligendo nisi illis quatuor modis. Primus est per corruptionem organi visus, sicut quando est aliqua macula in pupilla. Similiter corruptio non potest accidere in intellectu angelico etiam in pluris naturalibus constituto, quia intellectus sui sunt specula munda, & clarissima, vt dicit Diony. lib. de di. no. cap. 4. Secundus modus est per abundantiam rei visibilis, sine qua non fit visio, hoc autem non conuenit in presenti: quia Deus est præsens omni intellectui tam bonorum, quam malorum, & est intra ipsam substantiam animæ. Nulli ergo deest, vt intelligi possit. Tertius modus est, si visibile non sit visibile in actu, sicut quando colores sunt in tenebris: non enim sunt actu visibiles, nisi per lucem, & est lux respectu colorum, sicut intellectus agens respectu intelligibilium materialium, quia materialia sunt intelligibilia in potentia, & nunquam poterunt intelligi in actu, quousque abstrahantur. Ita colores, quando sunt in tenebris, sunt visibiles in potentia, & tamen nunquam poterunt videri, dum sic manserunt quousque lumine perfundant. Hoc autem non conuenit in proposito: quia Deus per se ipsum intelligibilis est: quia forma simplex est non indiget abstractione, etiā quia ipse lux est prima. Ioh. 1. Quartus modus est propter excellentiam obiecti, quod corrumpit sensum 3. de Anima. Hoc tamen non conuenit intellectui: quia excellens intelligibile non corrumpit intellectum, sicut excellens sensibile sensum. 3. de Anima: ergo Deus licet sit excellens intelligibile, non impedit intellectum aliquem. Et sic ex puris naturalibus intelligi Deus poterit à quolibet intellectu. Item vnumquodque cognoscitur per suam similitudinem, sed angelus secundum naturam propriam est similitudo expressa Dei, vt ait Dio. lib. de di. no. c. 4. angelus est imago Dei manifestatio oculi luminis, id est diuini, ergo angelus per naturam propriam poterit videre essentiam diuinam. Item dicitur in libr. de causis, quod omnis intelligentia intelligit id, quod est sup. se in quantum est causata ab eo, quilibet tamen intellectus creatus, secundum naturam suam est creatus à Deo, ergo per sua naturalia poterit videre Deum per essentiam. Item ad imensitatem diuinæ largitatis pertinet, vt communicet creaturæ omne illud, cuius ipsa est capax, creatura tamen est capax huius doni. scilicet, quod per essentiam Deum videre possit ex proprijs naturalibus: quia potest peruenire quilibet intellectus ad videndum Deum per essentiam per lumen gloriæ, quod quidem est superadditū intellectui, & actuale sibi: ergo poterat Deus facere, quod esset alicui intellectui istud lumen naturale, & tunc ille intellectus ex proprijs naturalibus videret Deum per essentiam. Item dicit Commentator in principio nouæ Metaphysicæ, quod si aliquod esset intelligibile à nullo intellectu, intellectum, illud intelligibile esset frustra, absurdum tamen est dici, quod essentia diuina sit frustra intelligibilis: ergo aliquis intellectus potest eam ex puris naturalibus videre. Dicendum, quod essentia diuina non potest intelligi ab aliquo creato intellectu ex puris naturalibus, sed à quocunque intelligitur necesse est, quod ex gratia fiat sic dicitur Ro. 6. & Gratia Dei vita æterna, & tamen vita æterna est videre Deum per essentiam, Ioh. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te, ergo ad videndum Deum per essentiam non potest aliquis peruenire nisi ex gratia.

Quartum arg.

Quintum argum.

Sextum argum.

Septimū argum.

Octauum argum.

R. si dicitur quæstio.

Item

Item non potest peruenire per naturalia ad illud, quod datur charitati in primum, cum etiam ipsa charitas super naturaliter habeatur, scilicet, per solam infusionem. Visio tamen Dei, quae est per essentiam, datur in primum charitati. Io. 14. Si quis diligit me, diligitur a patre meo, & ego manifestabo ei meipsum, ergo ad videndum Deum per essentiam, quod est videre manifeste, nemo potest peruenire naturaliter, sed ex charitate. Item natura cum gratia fortior est, quam sola natura, sancti tamen in limbo existentes, quantis gratiam haberent, non viderunt Deum per essentiam. Vnde in eorum persona, dicitur illud Thobias. 3. quale mihi erit gaudium, qui in tenebris sedeo, & lumen caeli non video, ergo a fortiori ex partibus naturalibus non poterit homo Deum videre. Item secundum ordinem effectuum est ordo causarum, nobilior enim effectus est nobilior causa, & tamen inter omnia, quae possunt concedi purae creaturae maximum est videre Deum per essentiam: ergo non poterit praestari homini nisi a Deo, qui est sua prima causa. Item illud, quod est proprium naturae superioris non potest consequi natura inferior, nisi actione superioris, cuius est illud proprium. Sicut aqua non potest effici calida, nisi per actionem ignis, cuius est proprium esse calidum. Videre autem Deum per essentiam, est proprium ipsi naturae diuinae, ergo non poterit aliqua natura intellectualis ex propriis naturalibus Deum videre per essentiam, nisi ipsa natura diuina, quia operari secundum propriam formam, est proprium cuiuslibet operantis. Et tamen essentia diuina nullius est forma propria, nisi Dei. Nulli ergo naturaliter competit per essentiam diuinam videre Deum, vel aliquid aliud, nisi ipsi deo. Item forma propria alicuius non potest effici forma alterius, nisi communicante eo. Nam agens facit alterum sibi simile, scilicet id, in quod agit, communicando ei formam suam, videre autem per diuinam essentiam est impossibile intellectui, nisi ipsa essentia sit forma intellectus, id est id, quo intelligit, impossibile est ergo, quod aliquis intellectus creatus perueniat ad hanc visionem, nisi Deus communicet ei, ut essentia sua sit illi forma ad intelligendum, & sic non erit naturaliter, cum a Deo fiat. Item si aliqua duo copulari debent ad inuicem, quorum vnus sit quasi formale, & aliud materiale, oportet quod copulatio eorum fiat per actionem, quae est ex parte eius, quod est formale, & non per actionem eius, quod est materiale, quia forma est principium agendi, materia autem patiendi, sed ad hoc, quod intellectus creatus copuletur diuinae essentiae, sit ipsa sit forma eius, oportet fieri copulationem, quae non potest fieri ex parte intellectus nostri, qui est ibi tanquam materiale, sed ex parte Dei, qui est ibi tanquam formale, & sic non fiet naturaliter. Item illud, quod est per se tale, est causa eius, quod est per alterum. Intellectus autem diuinus per seipsum diuinam essentiam intelligit, cum intellectus sit ibi diuina essentia, vel substantia, per quam videtur ipsa essentia substantia. Intellectus autem creatus videt diuinam substantiam per aliquid, quod est ab eo alienum, scilicet, per diuinam essentiam, quae est ab eo multum differens, ergo non potest intellectui nostro per seipsum competere, quod videat diuinam essentiam, sed a Deo sibi prouenire. Item quicquid excedit vires alicuius naturae, non potest illi conuenire, nisi per actionem alterius, sicut lapis non tendit sursum, nisi aliquo moueatur, videre autem diuinam essentiam excedit limites cuiuslibet naturae create, quia cuiuslibet naturae intelligibili creatae proprium est intelligere per modum suae substantiae, natura autem diuina non potest intelligi secundum modum naturae create, sed per alium

excellentiore: ergo impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per seipsum perueniat ad istam visionem, nisi per operationem Dei, scilicet, per aliquam influentiam diuinae bonitatis, secundum quam eleuetur intellectus creatus super conditionem suam. Nam non est possibile, quod forma propria alicuius rei fiat forma alterius, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius, cuius est illa forma propria. Sicut lux corporalis non fit actus alicuius corporis, nisi illud corpus participet aliquid de diaphano, quod pertinet ad corpora, quae per se sunt lucida, essentia autem diuina est propria forma intelligibilis intellectus diuini proportionata ei. Nam haec tria in Deo vnum sunt, scilicet, intellectus, & quo intelligitur, & id, quod intelligitur: impossibile est ergo, quod ipsa essentia diuina fiat forma intelligibilis alicuius intellectus creati, nisi per hoc, quod ille intellectus participet aliquam similitudinem diuini intellectus. Et haec participatio est necessaria ad hoc, quod videatur diuina essentia, tanquam quaedam dispositio praecedens. Item nihil est susceptiuum formae sublimioris, nisi eleuetur ad capacitatem illius per dispositionem aliquam, quia forma non fit, nisi in materia propria, id est, quae est iam facta ei similis, scilicet, per dispositiones. Nam alias non requiritur dispositio aliqua in materia ad formam, sed quaelibet materia posset recipere quancunque formam, quod falsum est, quia alias dispositiones requiruntur ad vnam formam, & alia ad aliam. Hoc autem non est nisi, ut inducatur similitudo quaedam proxima inter materiam, & formam suscipiendam, sine qua similitudine, nulla forma introducitur in materiam: essentia autem diuina est forma altior omni intellectu creato, ergo non potest peruenire intellectus creatus ad hoc, quod essentia diuina fiat forma, siue species intelligibilis eius, nisi eleuetur intellectus creatus per aliquas dispositiones assimilantes eum aequaliter diuinae essentiae. Item si aliqua duo fuerint prius non vnita, & postea vniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem vtriusque, vel alterius eorum, si ergo ponatur, quod aliquis intellectus creatus incipiat de nouo videre diuinam essentiam, necesse est, quod ipsa copuletur ei, ut species, vel forma intelligibilis, & tamen diuina essentia non mouetur, ergo intellectus humanus ad istam visionem mouetur: quae quidem mutatio non potest esse, nisi per hoc quod intellectus creatus acquirat de nouo aliquam dispositionem, per quam appropinquet Deo. Idem autem erit, si detur, quod aliquis intellectus creatus a principio suae creationis tali visione fruatur. Nam, cum illa visio excedat conditionem illius intellectus, oportet aliquid superadditum esse illi naturae, quod est extra propria naturalia. Et sic non videbit ex puris naturalibus. Nam si detur quod illi naturae intellectuali nihil sit superadditum ad istam visionem habendam, dabitur quod illa visio non excedat limites illius naturae, sed conueniat ei per se, quod falsum est, quia nulli, nisi Deo hoc per se competit, ut ostensum est. Item nihil potest eleuari ad operationem altiore, quam habet, nisi virtus sua operatiua fortificetur. Dupliciter autem virtus fortificari potest, vno modo per solam intensionem ipsius, sicut virtus actiua calidi, id est, virtus ad calefaciendum augetur, per intensionem caloris in calefaciente, ita ut vehementius iam calefacere possit. Alio modo fortificatur virtus per nouam formam appositionem, sicut virtus diaphani augetur ad hoc, quod possit illuminare per receptionem lucis de nouo in ipso diaphano. Primus modus augmenti causat operationem in eadem specie, licet fortiore, sicut res parum calida, & multum calida calefaciunt, & ambe calefacio-

De lumine glori.

factiones sunt in eadem specie. Secundus modus augmenti facit operationem in altera specie, quia diaphanum factum diaphanum in actu facit ad visionem, ad quam nunquam sufficit diaphanum in potentia, scilicet, sine luce. Idem patet in speciebus rerum materialium existentibus in phantasia, quia per illas sic fit actus phantasticus, sicut in omnibus, & non sufficiunt ad alium actum excellentiorem. Si autem per intellectum agentem abstrahantur a conditionibus materiae augetur virtus eandem, & tunc sufficiunt ad causandum cognitionem intellectuam, quae est alterius speciei, quam cognitio phantastica. Sic ergo in praesenti virtus naturalis intellectus creati non sufficit ad videndum diuinam essentiam, oportet ergo, quod augetur ei virtus. Ad hoc autem quod perueniat ad istam visionem non sufficit augmentum primi modi, scilicet, per intensionem virtutis naturalis ipsius intellectus, sicut si intendatur calor in calido, quia talis augmentatio non facit actum in altera specie. Et tamen visio diuinae essentiae, & per diuinam essentiam non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus nostri. Quod patet ex distantia medijs videndi, & ipsius obiecti, quod videtur: ideo non potest sufficere ad istam visionem, quod lumen naturale intellectus nostri quantumcunque intendatur, sed oportet, quod fiat augmentum virtutis intellectucae per lumen alterius speciei, quod non sit naturale. Ideo oportet opponi lumen extrinsecum. Et istud vocatur lumen gloriae. Nam in cognitionem intelligibilem venit ex cognitione sensibilium, & ob hoc nomina cognitionis sensibilium transferimus ad cognitionem intellectuam, & praecipue illa nomina, quae ad visionem pertinent: quia visus inter caeteros sensus est nobilior, & spiritualior, & per hoc intellectucae propinquior. Et inde est, quod intellectualis cognitio vocatur visio 6. Ethico. Et quia visio corporalis non completur sine luce illa, per quam visio intellectualis perficitur, nomen lucis accipit, vnde 3. de Anima Aristoteli intellectu agentem lucis dicitur parat, ex eo, quod intellectus agens intelligibilia facit in actu ea, quae erant intelligibilia in potentia, sicut lux corporalis facit res actu variabiles. Illa igitur dispositio, per quam intellectus creatus eleuatur ad visionem intellectualem diuinae substantiae, congrue vocatur lumen, vel lux gloriae, non propter hoc, quod faciat Deum intelligibilem in actu, sicut facit intellectus agens species rerum materialium, sed per hoc, quod facit intellectum possibilem actu intelligere Deum. Est enim quaedam lux, sine qua intellectus possibilis non intelligit, ita sine lumine gloriae nemo Deum videt. Est tamen differentia inter haec: quia intellectus agens nihil facit circa intellectum possibilem, scilicet, disponendo eum, aut eleuando ipsum ad intelligendum, cum intellectus possibilis, & agens non sint duae res separate, sed vna substantia, sed intellectus agens habet operationem suam circa rem intelligibilem, id est, circa phantasmata abstrahendo ea, per quae fiunt actu intelligibilia, & tunc intellectus possibilis recipit illa, tanquam ei naturalia, & conuenientia, & per ipsa intelligit. Ideo intellectus agens disponit intelligibilia, sed non intellectum possibilem, sicut qui parat alteri cibos, non dat ei potentiam gustatiuam, vel appetitum, sed solum disponit cibum, quo non existente, nemo comedere potest. Lumen autem gloriae habet se e contrario: quia nihil disponit circa ipsum intelligibile, sed circa intellectum possibilem. Nam ipsum intelligibile est ibi Deus, ubi non debet fieri aliqua abstractio ad hoc, quod Deus sit intelligibilis, et Deus per se sit intelligibilis, & nihil est ma-

Similitudo et differentia inter intellectu agentem & lumen gloriae.

Dupliciter fortificatur virtus actiua.

gisintelligibile, quam ipse Deus, sed lumen gloriae agit circa intellectum possibilem, eleuando eum ultra conditionem suae speciei, ut intelligat illa, quae alias intelligere non poterat, & sic non se habet omnino sicut intellectus agens, sed est magna similitudo, ut dictum est. Illud lumen gloriae est, de quo dicitur: Psal. 35. In lumine tuo videbimus lumen, id est, per lumen tuum, quod est lumen gloriae, videbimus lumen, scilicet, diuinam substantiam, quia ipsa est lumen, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Io. 1. de hoc lumine Apoc. 21. Ciuitas beatorum non eget sole, nec luna: nam claritas Dei illuminabit illam, & Isa. 60. dicitur: Non erit tibi sol amplius ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te, sed erit tibi Dominus Iuxta semper piternam, & Deus tuus in gloriam tuam. Inde etiam est, quod Deus, qui est causa omnis intellectus, & cui idem est intelligere, & esse, vocatur lux prima Io. 1. Deo lux est, & non sunt tenebrae vlla in eo, vocatur etiam lumen. Io. 1. scilicet: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem, & iterum ibi. Non erat ille lux, scilicet, Ioan. Bap. sed ut testimonium perhiberet de lumine, id est, de Deo. Et ob hoc etiam Deus dicitur: circumdatus lumine Psal. ca. 3. scilicet: Amictus lumine, sicut vestimento. Et propter hoc tam Deus, quam angeli in Sacra Scriptura in figuris igneis describuntur: quia ignis inter omnia elementa de luce magis habet. Amplius praedicta patent, quia ad hoc, quod nos intelligamus diuinam essentiam, & per ipsam, oportet, quod essentia diuina vnatur intellectui nostro, sicut forma, ipsa tamen forma non vnatur materiae sine dispositionibus immediatis, ut super ostensum est praecedenti. quod oportet ergo dispositionem esse, per quam diuina essentia intellectui nostro vnatur. Haec autem dispositio non potest esse naturalis alicui intellectui creato. Nam vltima dispositio ad formam, secundum eandem rationem recipitur in materia, secundum quam forma: quia sunt similes forma & ipsum perfectibile, quia per vltimam dispositionem contingit formam: forma autem, quae est diuina essentia excedit omnem facultatem naturalem: Ideo oportet, quod dispositio immediate ad recipiendum essentiam diuinam, tanquam formam in intellectu, non sit naturalis: quia alias forma, & dispositio immediata essent multum dissimiles, & tamen debent pertinere ad idem genus, quia potentia, & proprius actus eius semper accipiuntur in eodem genere. Vnde de potentia, & actus diuidunt quodlibet genus entis. 3. Phy. & sic ad aliud pertinent. Et propter hoc facultas recipiendi sine potentia non se extendit, nisi ad formam sui generis. Oportet igitur, quod cum essentia diuina sit extra omne genus, & excedat facultatem rerum creatarum, ipsa dispositio vltima, secundum quam intellectus recipit essentiam diuinam, excedat facultatem naturalem. Et sic non erit dispositio naturalis, sed supernaturalis, quam vocamus lumen gloriae. Potest tamen intellectus creatus, secundum facultatem naturalem peruenire ad cognitionem Dei per formas creatas intellectui inditas, vel acquiritas, sed ista cognitio non est visio Deiper essentia. Vnde per eam non cognoscitur de Deo quid sit, sed quid non sit. Aliqui dicunt, quod nullo modo possit homo venire ad videndum Deum per essentiam, siue per lumen naturale, siue per lumen gloriae, quia nullum ab extra adueniens potest eleuare visum ad videndum ea, quae naturalem eius facultatem excedunt: sicut per nullam potentiam potest visus videre voces, vel odores, aut aliquid, quod non est coloratum, sed essentia diuina excedit capacitatem intellectus creati magis

Opinio quorundam Deum non posse videri per essentiam.

magis, quàm excedat intellectus ipsum sensum: ergo sicut sensus non potest per aliquid superueniens cognoscere, quæ pertinent ad intellectum, aut vnus sensus, quæ pertinent ad alium sensum, non poterit intellectus creatus eleuari per aliquod lumen, vt diuinam essentiam videat. Item illud lumen gloriæ, quod in intellectu creato recipitur, est aliquid creatum, & sic distat in infinitum à Deo, qui est increatus: ergo per ipsum non poterit disponi intellectus creatus vltimata dispositione ad videndum Deum. Itē si lumen gloriæ propter hoc, quod esset similitudo quædam diuinæ essentiæ potest hominem disponere ad videndum Deum; cum omnis substantia intellectualis ex eo, quod est intellectualis gerat similitudinem diuinæ intellectus, vel substantiæ, quælibet substantia intellectualis per naturam suam sufficit ad videndum diuinam essentiam. Item illud lumen gloriæ est creatum, nihil ergo prohibet posse illud esse conditionem naturalem alicuius intellectus, & tunc ille per seipsum diuinam essentiam videret: & tamē ista non concedatur: nec illud lumen gloriæ sufficit intellectui nostro ad videndum diuinam essentiam. Item infinitum, in quantum infinitum est in cognito, Deus tamen est infinitus, ergo cognosci non potest à nobis etiam per lumen gloriæ: Item oportet esse proportionem intellectus ad rem intellectam, & tamen nulla proportio est intellectus nostri ad essentiam diuinam, etiam addito lumine gloriæ, quia semper manet distantia infinita, ergo etiam per lumen gloriæ Deus videri non potest.

Dicendum, quod essentia diuina cognosci potest à quolibet intellectu creato, non quidem ex naturalibus viribus, sed per lumen gloriæ, vt dictum est. Quia dato opposito tolleretur beatitudo omnis substantiæ intellectualis, cum illa esse non possit, nisi in videndo essentiam diuinam, quæ est maxima perfectio intellectus: repugnat etiam hoc Sacre Scripturæ, quæ asserit diuinam essentiam clarè videndam à beatis: ideo positio ista tanquam erronea abiicienda est.

Ad primum dicendum; quod sensus non potest peruenire ad intelligibilia, nec etiam ad sensibilia propria alterius sensus, quia ista sunt omnino extraneam naturam suam, ideo sensus per nullam potentiam potest ad hoc pertinere: essentia autem diuina ad intellectum pertinet: quia est de numero intelligibilium, immo nihil magis est intelligibile, quàm ipsa. Non est ergo contra conditionem intellectus creati intelligere essentiam diuinam, sed est supra facultatē suam. Ideo indiget confortari per aliquam dispositionem, vt ad hoc perueniat. Et non est similis comparatio facta de sensibilibus. Nam aliquid est, quod sensus non capit, scilicet, quia est extra naturam obiecti sui: sicut visus non capit voces, & auditus colores, & generaliter nullus sensus capit purè spirituaia. Aliud est, quod non capit sensus, quod ad naturam obiecti sui pertinet, & tamen excellens valdè est, & propter suam magnitudinem non capitur, sicut oculus humanus non potest clarè, & diu videre solis radios. Ad primum, quod sensus non capit, nunquam potest peruenire per aliquam confortationem, eo quod est extra suam naturam. Ad secundum autem peruenire potest, si confortetur. Quilibet enim oculus solem clarè videre possit, si confortaretur, sicut quædam visibilia sunt, quæ sani delectabiliter vident, & habentes oculos infirmos illa videre non possunt, propter excellentiam lucis. Deus autem ad intellectum creatum comparatur secundo modo, scilicet, tanquam intelligibile excellens, & non primo modo, cum Deus sit aliquid intelligibile. Cum autem dicit, quod magis excedit essentia diuina intellectum,

quàm intellectus sensum, verum est quantum ad esse, sed non quantum ad cognosci. Vnde de facilius erat peruenire sensum ad hoc, quod esset intellectus, quàm quod intellectus perueniat ad hoc, quod sit essentia diuina. Ideo non fit per lumen gloriæ, nec per aliquam aliam dispositionem, quod intellectus creatus sit essentia diuina, sed peruenit ad hoc, quod intelligat eam. Et quantum ad hoc magis excedit intellectus sensum, quàm essentia diuina excedat intellectum, eo quod inter intellectum, & essentiam diuinam potest esse aliqua proportio, cum Deus sit aliquid intelligibile. Inter sensum autem, & purè intelligibilia sicut sunt incorporalia, nulla proportio esse potest, & inter ea, quæ sunt vnus sensus ad alterum sensum, quia istud est extra naturam sensus. Ad secundum dicendum, quod lumen gloriæ est aliquid creatum, & tamen per illud potest homo peruenire ad videndum Deum, & non exaltat intellectum creatum ad Dei visionem, tanquam ipsum sit immediatum Deo, & indistans, sed quia à Deo accipit virtutem ad istum effectum. Aliter potest dici, quod istud lumen gloriæ distat à Deo in infinitum secundum esse: ideo per illud non potest intellectus creatus peruenire ad hoc, quod sit Deus, & tamē secundum intelligere est indistans à Deo, quia secundum illud vnimur Deo immediatè, ita vt essentiam diuinam per seipsum intelligamus. Ita materia, & forma secundum esse distat immensum, quia materia nunquam potest peruenire ad hoc, quod sit forma, & tamen sunt immediata per proportionem, quia vnum alteri vnitur, & dispositiones illæ, secundum quas materia vnitur formæ, dicuntur facere formam immediatam materiæ; vel secundum illas materia contingit formam, licet differant in gradu essendi, & sic lumen gloriæ est Deo immediatum, & facit nos ei immediatos in intelligendo, & non in essendo.

Ad tertium dicendum, quod licet quælibet creatura intellectualis sit similitudo Dei, non tamen est perfecta similitudo eius, ita vt per illam perueniat homo ad intelligendum Deum. Peruenit autem per istud lumen, quia istud non est similitudo Dei, nisi in quantum facit nos aptos ad Deum intelligendum. Diueras autem est propter simplicitatem Dei, & compositionem creaturarum. Est enim proprium Dei, vt substantiam suam perfectè cognoscat, lumen autem prædictum est similitudo Dei quantum ad hoc, quod ad Dei substantiam videndam perducit. Et non est similitudo Dei in essendo, per quam exprimitur id, quod in Deo est, sicut imago exprimit rem, cuius est imago: quia est perfecta similitudo eius. Nulla autem intellectualis substantia potest esse Dei similitudo, ita vt per eam Deum intelligamus. Cum enim nullius substantiæ creatæ simplicitas sit equalis diuine simplicitati, impossibile est, quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem. Hoc enim est proprium Dei, qui purè simplex est, & secundum idem est ens, & intelligens, & bonus, & vnus, & viuens, & omnia alia. Quæcūque enim de Deo dicant, licet diuersas rationes dicant, vnum tamen in Deo sunt, scilicet ipsa Dei substantia. In creatura autem differunt hæc, quia homo secundum aliud est animal, & secundum aliud intelligens, & secundum aliud albus, & sic de ceteris. Et sic nulla res est omnino simpliciter, nisi Deus. Et sic oportet, quod aliud sit in substantia intellectuali creata lumen, quo beatificatur in diuina visione, & aliud ipsum lumen, quo in specie suæ nature completur, & intelligit proportionaliter ad conditionem suæ speciei. Ideo creatura intellectualis secundum esse suum, licet sit quædam similitudo Dei remota, non tamen potest esse similitudo propinqua ad intelligendum Deum: ideo oportet

Ad quintum.

oportet lumen illud, per quod intellectus fit propinquus Deo ad ipsum videndum esse aliud à lumine naturali suo. Ad quartum dicendum, quod lumen gloriæ non potest esse connaturale alicui intellectui creato: eo quod visio diuina excedit capacitatem naturalem omnis creaturæ: ideo non potest esse naturale alicui creaturæ per se Deum videre posse. Et si dicatur, quod illud lumen est creatum: ideo, quod nihil impedit alicui creaturæ esse connaturale sicut est accidentale: Dicendum, quod multa possunt alicui accidentaliter aduenire, quæ si essent ei substantialia mutarent speciem suam: sicut accidit aquæ esse calidam. Si autem esset ei naturale esse calidam, iam non esset aqua; sed ignis, quia inter omnia corpora illi primo, & proprie competit calidum esse. Ita accidit homini esse album, & tamen si esset substantiale homini esse album, non esset homo, sed pertineret ad qualratem, & ita in omnibus apparet. Sic igitur lumen gloriæ, per quod Deus immediatè videtur, accidentale est homini. Si autem esset homini naturale videre diuinam essentiam sine villo medio: iam non esset homo, sed Deus, cui naturale est diuinam essentiam cognoscere, & per ipsam se cognoscere, & omnia alia, tanquam per formam suam. Sicut ergo non potest alicui corpori esse proprium esse calidum, scilicet, sine participatione, nisi habeat formam ignis: ita non potest esse alicui naturale diuinam essentiam videre, nisi essentia diuina sit forma sua, potest tamen per participationem illius formæ videre diuinam essentiam, etiam si non sit Deus, sicut aliquod corpus potest calidum esse per participationem, licet non sit ignis. Ista autem participatio diuinæ essentiæ dicitur lumen gloriæ, ideo nemo potest nisi accidentaliter Deum videre. Ad quintum dicendum, quod infinitum priuatiuè dictum, est incognitum, sicut materia per priuationem formæ est infinita, quia non habet formam, quæ determinet eam, & finit in essendo; tale infinitum est incognitum: quia forma est principium cognitionis, ideo quod forma caret, est incognitum. Et sic 3. Phis. Ari. infinitum ad materiam reducit: Et hoc modo quantitas non habens terminos dicitur infinita, & etiam ista est incognita, quia terminus in quantitate pertinet ad figuram, quæ forma dicitur. Et ponitur in quarta specie qualitatis, & ista forma etiā est principium cognoscendi. Aliquando dicitur infinitum negatiuè, non quod caret, vel priuetur aliquo, per quod limitari debeat, sed quia nihil habet, quod ipsum contractat, & finit. Sic omnes forme immateriales vocantur infinitæ, & sunt quodammodo infinitæ; cū non sit esse earum contractum per materiam: hoc modo Deus infinitus est, quia est omnino immaterialis. Et sic infinitum non est incognitum, sed est maximè cognoscibile, cum materia sit, quæ impedit cognitionem intellectuam, & res materiales non sunt cognoscibiles in actu, sed in potentia substantiæ autem separate sunt intelligibiles in actu, & sic Deus, licet sit infinitus, est cognoscibilis, immo quanto res est magis infinita, est magis cognoscibilis, quia magis est separata à conditionibus materiæ. Ista infinitas competit Deo, & omnibus substantijs separatis. Habet autem Deus alium modum infinitatis, secundum quem ipse solus vocatur verè infinitus, quia aliæ substantiæ separate, licet sint forme non contractæ, & finitæ per materiam, sunt tamē in seipsis limitatæ per terminos suæ nature. Ideo non vocamus eas communitè infinitas, Deus autem non est limitatus terminis nature suæ. Ratio diuersitatis est, quia in omnibus rebus creatis est esse receptum, & est aliud esse, & aliud essentia, cui participatur. Vnde necesse est, esse participatum esse finitum, secundum modum

Ad quintum. Quomodo infinitum est incognitum.

Ad 3. arg.

Quomodo dicitur solus Deus infinitus & forme immateriales aliquo modo finitæ.

naturæ recipientis, cui participatur, Deus autem non recipit esse ab alio, sed ipsemet est ipsa natura entitatis: ideo non est aliquid, per quod in Deo limitetur esse, cum limitatio, vel contractio non fiat, nisi ex modo recipiendi. Ideo necesse est Dei esse infinitum esse. Et ob hoc dicimus Deum infinitum esse secundum essentiam. Et istud etiam non facit eum esse incognitum, immo magis cognoscibilem, quia quanto res habet magis de esse, tanto est magis intelligibilis. Ad sextum dicendum, quod inter intellectum nostrum, & Deum est proportio, licet non in essendo, sed bene in cognoscendo. Proportio enim secundum communem modum dicitur commensurationem duarum quantitatum secundum æqualitatem, vel excessum determinatum. Transferetur tamen ad signandum habitudinem duarum rerum quomodoque se habentium. Et sic dicimus materiam proportionatam esse formæ, & patiens proportionatum esse agenti, & tamen non accipitur ibi proportio primo modo: hoc modo Deus, & intellectus creatus habent proportionem, in quantum intellectus noster potest peruenire ad intelligendum Deum.

Ad primas autem rationes, quæ probabant hominem posse naturaliter videre Deum, est respondendum, & ad primam dicendum, quod angeli in sua prima conditione non viderunt Deum per essentiam, licet aliqui hoc crediderunt, sed viderunt Deum per similitudinem creatam. Et hoc necesse est dici, siue ponantur angeli creati in gratia, siue in puris naturalibus, cum nemo dicat angelis fuisse concreatam felicitatem, quia tunc nec illi potuissent cadere, nec isti conformari cum beatitudo de se firmum bonum sit, ergo non fuerunt angeli creati in beatitudine, & tamen si in principio creationis suæ vidissent Deum per essentiam, fuissent creati beati, cum illa visio sit beatitudo, ergo non habuerunt eam in principio creationis. Et hoc innuitur per Aug. super Gen. ad litteram, vbi vocat visionem matutinam cognitionem in verbo, id est, per essentiam diuinam, & vespertinam, ea quæ est in seipsis per species concretas angelis. Et tamē cognitio vespertina præcessit matutinam: quia dicitur factum esse vespere, & mane dies vnus.

Ad secundum dicendum, quod Diabolus non est de assistentibus Deo: quia hoc ad solos angelos bonos pertinet, & non ad omnes, sed solum ad superiores, & isti per essentiam Deum vident. Dicitur autem Satan astitisse, non quod Deum per essentiam viderit, sed, quod à Deo visus est in quantum ad ipsum Dei prouidentia se extendit, sicut ad bonos angelos. Et sic Satan astitit Deo, quia præsto ei erat, vt Deus de ipso faceret, quod velle: sicut nos dicimus illa nobis assistere, vel præsto esse, quæ nostræ dispositioni subiecta sunt. Potest tamē dici, quod Satan non dicitur Deo assistere, sed astare. Nam omnia Deo astant, siue corporea, siue incorporea: quia omnia ei subiecta sunt. Assistere autem solum dicitur illi spiritus beati, qui ab intima contemplatione nunquam recedunt, ut ait Grego. Dicitur tamen astitit, quia est præteritum æquiuocum de astro, & de assisto. Satan autem dicitur astitisse, quia astabat, & non quia assistebat. Ad tertium dicendum, quod aliquid potest esse per se magis intelligibile, quod tamen est minus intelligibile alicui. Quod autem apparet in nostro intellectu: quia facultas intellectus nostri determinatur ad formas sensibiles, quæ per intellectum agentem fiunt intelligibiles in actu, eo quod phantasmata ita se habent ad intellectum nostrum, sicut sensibilia ad sensum 3. de Anima. Ideo oportet, quod ad omne illud, quod intellectus noster intelligit naturaliter, manu ducatur per formas sensibiles, vt ait Dio. Et quia substantiæ

Ad sextum.

Respondetur primo rationibus.

Ad primam argum.

Angeli mox creati non videntur diuinam essentiam.

Ad secundum.

Ad tertium.

Secundum argum.

Tertium argum.

Quartum arg.

Quintum argum.

Sextum arg.

Respondetur rationibus prædictis immediatè.

separatę, quę sunt per se maximę intelligibiles, excedunt genus formarum sensibilium: ideo intellectus noster est valde debilis ad cognitionem earum, scilicet, quia non potest manu duci directę, & immediatę in cognitionem earum per formas sensibiles: vnde dicitur 2. Metaph. q. sicut se habet oculus nocturę ad lumen solis, ita se habet intellectus noster ad ea, quę sunt manifestissima in natura. Naturalis autem facultas intellectus angelici non est determinata ad formas sensibiles. ita vt per eas intelligere debeat, scilicet, accipiendo eas per sensum, & postea abstrahendo per intellectum agentem, sicut nos facimus. Nā iste modus non competit angelis, eo quod non sunt corporę, nec habere possunt organa sensitia. Est tamen facultas intellectus ipsorum determinata ad formas creatas, per quas intelligunt: quia istę non excedunt genus ipsorum, sed sicut angeli sunt creati, ita istę sunt creatę. Ideo sicut intellectus noster habet se valde debilitate circa cognitionem substantiarum separatarum, quia excedunt genus formarum sensibilium: ita substantię separatae circa cognitionem diuinę essentię deficient, quia illa excedit formas creatas, per quas naturale est angelis intelligere. Magis tamę deficit angelus ex proprijs naturalibus a cognitione diuinę substantię, quā intellectus noster deficit a cognitione substantiarum separatarum, quia magis exceduntur ipsi a Deo, quā nos ab angelis. Dicitur autem Commentatoris intelligitur de intelligibilibus creatis, inter quę est proportio aliqua diuinę essentię excedit omnem intellectum creatum in infinitum. Ad quartum dicendum, qđ intellectus creatus non impeditur ab hoc, qđ Deum videat per essentiam ex defectu diuinę essentię, quasi de se non sit intelligibilis in actu, cum eō trario inter omnia ipsa est maximę intelligibilis, sed est impedimentum ex parte intellectus creati. Primo propter defectum virtutis intellectiue creatę, cuius naturalis facultas est determinata ad ens creatum: hic tamen defectus in homine est, & in angelo, considerando naturalia eorum, & tamen non equaliter: in intellectu enim angelico non inuenitur aliquis defectus, quantum ad ea, quę sunt sui generis, sed quantum ad ea, quę sunt supra genus. Est enim intellectus angelicus creatus, & sic omnia creata sūt in vno genere. Et quantum ad ista intellectus angelicus non deficit: quia omnia creata perfectę intelligit: deficit tamen quantum ad id, quod est extra genus intellectus sui, scilicet, quantum ad Deum, qui supra omne genus est. Intellectus autem humanus deficit dupliciter, scilicet, circa ea, quę sunt extra genus, idest, circa Deum, quem non intelligit, & circa ea, quę sunt in genere ipsius intellectus, idest, quę sunt creata. Nam nō intelligit perfectę omnes creaturas. Et hoc est, quia lux intellectus nostri est obumbrata, sicut dicit Isaac, qđ ratio oritur in vmbra intelligentię, idest, intellectus noster, qui vocatur ratio, quia est discursiuus, oritur in vmbra intelligentię, idest, habet ortum ibi, vbi intelligentia deficit a luce perfectę intellectuali, & incipit obumbrari. Secundo accidit defectus ex parte intellectus creati propter absentiam intelligibilis, quia licet essentia diuinę sit presens, cuiuslibet rei, non tamen est presens cui liber intellectui, vt forma intelligibilis, & tamen nō sufficit, qđ sit realiter in intellectu ad hoc, quod intelligatur, sed qđ vnatur ei, tanquam forma intelligibilis. Hoc autem nō accidit, nisi quando in intellectu est dispositio sufficiens ad hoc, qđ possit vniri essentię diuinę, vt formę intelligibili, quę dispositio ex naturalibus proprijs in se non potest. Tertio differt intellectus creatus a visione Dei propter excessum

claritatis diuinę essentię supra formas illas, per quas intellectus creatus naturaliter intelligit. Et sic intellectus creatus deficit naturaliter a visione Dei per essentiam: quāuis immensitas diuinę essentię intellectum non corrumpat, sed magis confortat ad intelligendum. Ad quintum dicendum, quod intellectualem natura est similitudo Dei, in quantum etiam Deus est intelligens, sed nō est similitudo, per quam deueniatur ad cognoscendum Deum per essentiam, vt sup ostensum est. Quia tamę est aliqua similitudo Dei, potest per aliquas species creatas, quę sint similitudines Dei largę peruenire ad cognoscendū Deū. Ista tamen cognitio non est per essentiam. Ad sextum dicendum, qđ omnes intelligentię Deum intelligunt, in quantum a Deo creatę sunt, non tamen per hoc vident eum per essentiam, quia hoc modo non possunt eum cognoscere, nisi in quantum retinent in se quandam similitudinē illius, sicut causatum retinet similitudinē causę. Ista tamen similitudo est multum distans, quia est in maximo gradu analogię: ideo nō potest cognosci Deus hoc modo, nisi valde imperfectę, & quasi argumentatiuę. Ad septimum dicendum, quod supra responsum est, scilicet, quod lumen glorię potest esse accidentale intellectu: sed non cōnaturale, quia illud, quod pertinet ad naturam superiorem, tanquam proprium eius, non potest esse proprium nature inferioris, nisi transferatur, vt sit de specie nature superioris, sicut diaphano potest lux accidere, non potest tamę sibi esse naturale, quod absente corpore lucido luceat, nisi ipsum diaphanum efficiatur corpus lucidum, determinari autem ad intelligendum per formam increatam est proprium intellectus increati: non potest ergo esse naturale intellectu creato. Et sic illud lumen, per quod vnitur intellectus creatus formę intelligibili increatę, idest, diuinę essentię, communicari quidem potest accidentaliter intellectu creato, non tamen potest effici, qđ ipse habeat illud naturaliter, nisi iam efficeretur intellectus increatus, idest, Deus, quod est impossibile. Ad octauum dicendum, qđ etiam si nullus intellectus creatus diuinę essentiam intelligeret naturaliter, aut per gratiam, adhuc non esset diuinę essentia frustra intelligibilis, cum ipsa se sufficienter intelligat. Etiam dictum Commentatoris locum habet, si esset aliqua substantia in orbe, quę solum esset, vt intelligeretur, & si non intelligeretur, esset frustra. Aliter etiā dici potest, quod esse frustra dicitur habitudinem ad finem, scilicet, in illis, quę sunt propter alterum, & non assequuntur finem illum, ad quem sunt. Deus autem non est ad aliquid, sed omnia sunt ad ipsum, tanquam ad finem. Ideo etiam si nullo intelligatur, frustra esse non potest. De his, S. Thom. 4. Sent. distin. 49. quęst. 5. artic. 6. Et in summa contra Gent. lib. 3. cap. 50. & 51. & 52.

An homo in statu vię possit videre Deum per essentiam. *Questio XLVI.*

QVAERITVR, an homo in statu vię possit videre Deum per essentiam. Aliqui dicunt, qđ sic: quia Isai. 6. dicitur: vidi Dominum sedentem super solium excelsum, & elevatum, & plena erat omnis terra maiestate eius. Et Michęas propheta dixit: Vidi Dominum sedentem super solium suum, & omnis exercitus cęli stabat a dextris, & a sinistris. 3. Reg. 22. & 2. Paralipo. 18. & tamen isti duo Prophetę vident, ergo viuens potest per essentiam Deum videre, & maxmę apparet in Isai: quia ille, cuius maiestate tota terra plena est, est Deus essentialiter, hic tamen

Ad quint.

Ad sextū.

Ad septi.

Ad octau.

Primum argum.

Secundū argum.

Tertium argum.

Quartum argum.

Quintum argum.

Sextum argum.

Septimū argum.

Octauum argum.

Nonum argum.

Decimū argum.

tamen vidit animas. Item videre Deum facie ad faciem, est videre ipsum per essentiam, prima ad Corin. 13. Nunc videmus per speculum, tūc autem facie ad faciem, idest in vita æterna, ibi tamen planum est, qđ Deus per essentiam videbitur, sed Iacob in statu vię existens vidit Deum facie ad faciem Gen. 32. vidi Dominū facie ad faciem, & salua facta est anima mea, ergo in statu vię Deus per essentiam videri potest. Item Iob. 42. dicitur: Auditū auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te. Visus autem est de rebus presentibus, & auditus de absentibus. Et sic innuitur, qđ postquam Iob cognouerat Deum quasi absentem per auditum postea cognouit eum presentem sibi, quod est videre, & sic Iob vidit Deum per essentiam, quia aliās semper Deus cognosceretur ab eo, tanquā aliquid elongatum, cum omnes cognitiones alię de Deo stant per quasdam similitudines in immensum elongatas a Deo, & sic Iob in statu vię Deum vidit per essentiam. Item Numc. 12. dicitur de Moysę, palam, & non per ænigmata Deum vidit. Ille tamę, qui videt Deum sine ænigmatē, videt ipsum per essentiam: quia istas duas visiones distinguit Apostolus quasi oppositas, prima ad Corin. 13. scilicet, per ænigmata, & facie ad faciem, scilicet, per essentiam, vnde cognitio nulla media esse potest, ergo Moyses per essentiam Deum videbat, dum viueret. Item prima ad Corin. 12. super illo verbo: Raptum vsque ad tertium cęlum: dicit Glo. qđ Deus ostendit Apostolo vitam, in qua videndus est in æternum, illa tamen est visio beata. Etiam dicitur ibi, qđ ad hoc raptus est Apostolus, qđ ipsum Deum in se, & non in aliqua figura videret, & ita dicitur, qđ in tertio ordine Angelorum sunt Throni, Cherubini, & Seraphini, qui vicini Deum contemplantur, ad quorum similitudinē Deum vidisse Apostolus dicitur. Istud autē est videre per essentiam. Ideo aperte apparet, quod Paulus Deum per essentiam vidit, dum adhuc viueret. Item secundum Aug. 12. super Gen. ad literam visione intellectuali videntur ea, quę sunt in anima per essentiam, sed visio intellectualis est de rebus ipsis intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, vt ipse dicit: cum ergo Deus per essentiam suam sit in anima cuiuslibet viatoris, apparet; qđ per essentiam ab eo videatur. Item affectus magis est corruptus in homine per peccatum, quā intellectus, quia peccatum est in voluntate, vt dicit Aug. Potest tamen voluntas diligere Deum immediate in statu vię, quod fit per charitatem. Nam non diligimus Deum per alia, sed ei tanquam vltimo fini inhæremus, & alia propter ipsum diligimus: ergo etiam intellectus viatoris Deum immediate videre potest, vel coniungi ei, & hoc est videre per essentiam. Item omne illud immediate videtur, & per essentiam ab intellectu nostro, ad quod intellectus noster se cōuertit, non se cōuertendo ad aliquid aliud: sed intellectus viatoris potest cōverti ad Deum sine hoc, qđ cōuertatur ad aliquid aliud, ergo intellectus viatoris potest per essentiam Deum videre. Item omne illud, per quod iudicamus de aliquibus, oportet qđ sit nobis magis cognitum, quā illa, & tamen secundum Aug. lib. de vera religione secundum veritatē increatam de omnibus iudicamus ipsam, de omnibus consulentes, etiam in statu vię: ergo ipsam veritatem increatam magis cognoscimus in via, quā omnia alia. Et tamen ista veritas est diuina essentia, ergo potest videri Deus hic ab homine per essentiam. Item propter vnumquodqđ tale, & illud magis, sed omnia, quę cognoscimus hic cognoscimus per lumen diuinum, qđ est ipsa diuina essentia: quia vt dicitur in lib. de spiritu, & anima: mens nostra in actum

cognitionis exire non potest, nisi diuino lumine per fundatur: ergo ipsum Deum videmus per essentiam magis, quā aliquid aliud. Item secundum Augustinū nosā Deo nulla interposita creatura formatur, in visione autē immediata nihil interponitur: In visione verō mediata semper aliquid interponitur, ergo hic videmus Deum per essentiam, cum mens nostra formeretur a Deo, nulla creatura interposita. Item in qualibet scientia speculatiua cognoscitur de subiecto quid est, Deus tamen est subiectum, vel saltem pars subiecti alicuius scientię speculatiue, scilicet, Theologię, vel Metaphysiçę: quę de Deo sunt, vt patet primo Metaphysiçę: ergo per aliquam scientiam speculatiuam scitur de Deo quid est, & hoc est ipsum Deum videre per essentiam: possumus tamen in via habere omnes scientias speculatiuas, ergo potest homo viator videre Deum per essentiam. Item nihil impeditur, nisi a suo contrario, corruptio tamę corporis non repugnat directę dispositioni intellectus, cum non sint in eodem: ergo dispositio intellectus non impeditur per corporis corruptionem, vel alterationem: Sed anima in corpore incorruptibili existēs videbit Deū per essentiam ergo poterit etiā illū videre existēs in corpore corruptibili, & hoc est in via.

Dicendum, qđ non potest Deus per essentiam videri proprię ab aliquo, qui est in statu vię, quia Exod. 3. dicitur: Non videbit me homo, & viuet: Glo. dicit ibi: Quādiu in corpore viuet, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturę suę speciem videri non potest. Item Io. primo dicitur: Deū nemo vidit vnquam, glo. dicit ibi: Nemo purus homo viuens in hoc corpore vidit Deum quid est. Item secūda ad Corin. 5. dicitur: Quādiu sumus in corpore peregrinamur a Domino, per fidem ambulantes, & non per speciem. Glo. dicit ibi: homini adhuc vitam corruptibilem agenti non potest contingere, vt remoto, atque discusso nubilo omnium phantasmatum corporalium serenissima incommutabilis veritatis luce potatur. Item esse viatorem, & cōprehensorem simul, nullius est, nisi Christi, sed quicunque videt Deum per essentiam, dicitur comprehensor, ergo nullus viator per essentiam Deum videre potest. Item posita causa sequitur effectus suus, sed causa; per quā anima est beata, est diuinā visio, vt sup ostensum est. qđ 40. ergo si aliquis posset in statu vię Deum videre per essentiam, esset beatus in statu vię, quod absurdum est: ergo nullus viator Deū per essentiam videre potest.

Ad huius euidentiam considerandum, qđ repugnat quodammodo, quod sit aliquis in statu vię, & videat Deum per essentiam, sicut repugnat, qđ aliquis sit in termino motus, & tamen adhuc moueatur. Nam visio diuinę essentię est beatitudo cuiuslibet intellectus, sed beatitudo est finis vltimus: ergo qui habet illum, non mouetur ad aliquid. Via tamen dicitur motum, quia est medium inter terminum a quo, & terminum in quem, ergo quando aliquis in via est, nō videt Deum per essentiam, vel si vider, iam non est in via. Et patet hoc magis, quia beatitudo, quę consistit in operatione perfectā, habet ipsam operationem necessariō valde delectabilem. Non est tamen delectabilis operatio, nisi potentię dispositę perfectę ad obiectum suum. Et quia beatitudo est de obiecto optimo, oportet potētiam esse dispositam maximę. Et sic ad hoc, quod intellectus creatus sit dispositus ad Dei visionem, oportet, quod habeat aliquas dispositiones sibi inhærentes. Et istud dicimus esse lumen glorię. Istud autem lumen non habet aliqua creatura in statu vię, ideo nullus viator potest videre Deum per essentiam. Quia per dispositionem

Vndecim. argum.

Duodecim. arg.

Tertiūde. arg.

Deus non potest proprię videri ab aliquo in statu vię.

friones, quas homo habet in statu viæ, non potest in aliquid maius, quàm quod intelligat omnia, quæ intellexerit per species acceptas à sensibus, & postea abstractas per intellectum agentem, & tunc sunt ista phantasmata intellectui nostro, sicut sunt sensibilia sensui: ad ista enim pertingit intellectus hominis viatoris. Angeli etiam habent, quod sint in statu viæ, & hoc à creatione sua, vsque quo quidam confirmati sunt, & alij corruerunt, erant purè viatores, sicut nos nunc sumus. Sunt etiam nunc angeli beati ex aliqua parte viatores. Nam ex ea parte, qua vident res in verbo, beati sunt, et comprehensores, ex ea autem parte, qua cognoscunt res in seipsis per species concretas, quod est cognoscere in proprio genere, viatores Domini, licet non sint nunc simpliciter, vel absolute viatores. Vtroque autem modo, quo Angeli dicuntur viatores competit eis hoc, quod per dispositiones naturales, quas habent, idest, per formas concretas, vel per gratias, idest, aliquas de nouo impressas, vel infusas, non possunt in aliquid amplius, nisi vt intelligant res semper per formas creatas, ad quas facultas sua naturalis solum se extendit. Deus autem in essentia sua non potest videri per aliquam formam à sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam, quia omnes istæ sunt valde Deo dissimiles. Nullus ergo intellectus creatus potest videre Deum per essentiam per aliquam dispositionem inherenter. Contingit tamen, quod aliquis in statu viæ Deum videat per essentiam miraculose, & ad modicum tempus, & tunc, licet sit in via, non manent sibi conditiones viæ omnino, quantum ad illud tempus, in quo sic Deum videt. Nam contingit aliquando diuina virtute, quod aliqua res miraculose perducatur in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones, sibi inherentes, sicut, quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat, & ita miraculose fieri, quod intellectus viatoris non habens dispositiones viæ eleuetur ad videndum Deum per essentiam. Ex ista tamen visione non potest vocari simpliciter beatus, sed secundum quid, scilicet, in quantum communicat in actu beati, non tamen habet conditiones beatorum in seipso: sicut aliquod corpus in statu granitatis existens potest miraculose habere actum agilitatis, sicut patet de Abacuch, qui, quasi in momento temporis ductus est de Iudæa in Caldeam, quæ inter se multum distant, Dani. vi. c. Sic etiam fuit de tribus pueris proiectis in igne à Nabuchodonosor, quorum corpora non fuerunt læsa, nec etiam vestes, Dan. 3. & habuerunt tunc actum dotis, quæ vocatur impassibilitas, & tamen nondum erant corpora eorum gloriosa. Illa autem, quæ miraculose fiunt, non dicuntur possibile secundum conditionem naturæ rei, in qua fiunt, sed solum secundum virtutem agentis. Vnde proprie loquendo, non dicimus, quod cæcus possit fieri videns, vel quod mortuus resurgere possit, sed quod Deus potest cæcum illuminare, & mortuum suscitare. Ideo dicendum, quod nulla pura creatura in statu viæ existens potest videre Deum per essentiam, idest, non habet aliquam dispositionem sibi inherenter, per quam possit Deum videre, per essentiam, sed Deus potest facere, quod homo manens adhuc in statu viæ videat diuinam essentiam, vel videat per essentiam, quia ista idem sunt. Non enim potest aliquis videre diuinam essentiam, nisi per ipsam essentiam, cum Deus non possit videri per aliquam similitudinem creatam: quia per talem non videretur de Deo quid sit, sed quid non sit, vt supra ostensum est, quæstio. 40. Etiam si aliquis per essentiam diuinam videat, ipsam essentiam diuinam videt: quia ipsa videtur, vt forma intelligibili-

lis intellectui eius, & quantum ad hoc videt per essentiam. Et quoniam ipsa non est forma intelligibilis alterius rei, sed sui ipsius, qui videt per essentiam, videt ipsam essentiam tanquam obiectum. Hoc autem, scilicet, videre per essentiam, vel videre ipsam essentiam diuinam, nulli homini in statu viæ, nec etiam angelo contingere potest: quia istud excedit omnes formas creatas, per quas homo, & Angelus secundum statum viæ cognoscunt. Si autem aliquando, vt supra nunc dictum est, eleuetur miraculose intellectus viatoris ad ista, pro illo tempore non est proprie viator, saltem absolute viator, cum participet in actu beatorum. Ad primum dicendum, quod Isaias, & Michæas non viderunt essentiam diuinam, sed aliquas Dei similitudines, siue fuerit in visione imaginarias, siue in reali, aut intellectuuali. Dicit enim Dionys. lib. de cœlest. Hierar. capitu. 4. quod per hoc, quod in scriptura dicitur, quod aliquis sanctus vidit Deum, sicut quilibet alius non est intelligendum, quod essentiam Dei, quæ est omnibus viatoribus occulta, viderit, sed quod ostensa sunt ei aliquæ formæ, vel corporales, vel imaginariæ, per quas manu ducebatur in Dei cognitionem. Et hoc fiebat misterio angelorum, quorum illuminatione confortabatur intellectus prophete ad perueniendum in aliqualem cognitionem diuinorum ex apparentibus formis. Et quia angelus non intendebat ducere Prophetam in cognitionem sui, sed in cognitionem Dei principaliter, ideo in huiusmodi visis non dicebatur apparere angelus, sed Deus, ex cuius persona apparebat angelus, & ex cuius virtute efficaciam habebat ad illuminandum mentem. Et hoc uocatur apud grecos, theophania, idest, Dei apparitio, vt Dio. ait. Aliquando autem Angelus dicebatur apparere, quia mysterium illud, quod foris gerebatur, angelo competebar. Vnde Grego. dicit super Exod. Angelus, qui Moyli apparuit, aliquando angelus, & aliquando Dominus nominatur: quia dum exterius loquendo deseruit angelus est, Dominus autem, qui interius presidens loquendi efficaciam tribuit. Et in hoc apparet contra aliquos, qui putant aliquando ipsum Deum uerè fuisse loquutum, & apparuisse hominibus in aliqua effigie assumpta, nunquam enim hoc factum est, nisi per angelos, qui Deum se nominant ex causa dicta, ut expræsse vult Dionys. ubi supra, & Grego. Exod. 3. & August. 3. de Ciuitate. Idem vult sanctus Thom. 2. Sentent. distinct. 4. articu. ult. & 4. Sentent. distinct. 49. quæst. 7. articu. 7. de quo etiam dictum est supra. 3. in 89. quæstio. De uisione autem Michæe, quod Deum non uiderit, sed fuerit imaginaria uisio, ostensum est. 3. Reg. 22. & 2. Paralipom. 18. Ad secundum dicendum, quod Iacob non uidit Deum per essentiam, sed fuit uisio corporalis, uel imaginaria, licet ueritas est, quod fuit corporalis, quia non solum uidit, sed etiã cum ipso, quem uidit, luciferus est. eo. cap. dicitur tamen uidisse Deum facie ad faciem, quia illa figura, in qua apparuit ei Deus, idest, angelus representans Deum, fuit uisa ab eo facie ad faciem, idest, clarè. Vnde dicit Glo. ibidem, non quod Deus uideri possit, sed formam uidit Iacob, in qua Deus ei locutus est. In hoc tamen, quod dicitur: facie ad faciem, notatur quedam eminentia uisionis. Dicit enim Rabbi Moyfes distinguens gradus prophetiæ, quod eminentior gradus prophetiæ est, quando apparet aliquid in uisione uigilando, quàm si appareat in dormiendo. Et si fiat uigilando eminentior gradus est, quando ille, qui loquitur ostenditur uisui in aliqua figura, quàm cum solum loquitur, & non uideretur loquens, & quando loquens apparet, eminentior gradus

Ad primum argum.

Deus nunquam locutus est, neque apparuit, sed angeli licet uocentur Deus.

Ad tertium arg.

Ad secundum arg.

Ad quartum arg.

gradus est si appareat in figura angeli, quàm in figura hominis, idest, figura representate angelum, quia angeli nullam figuram habent, cum sint incorporei. Iacob habuit istam eminentiam uisionis nunc, quia non apparuit ei Deus dormiendo, sed uigilando. Et non solum audiuit uocem loquentis, sed etiam uidit ipsum loquentem. In figura quidem hominis, quia dicitur: apparuit ei uir, & tamen illum angelum intellexit.

Ad signandam autem istam eminentiam uisionis dicitur, quod uidit facie ad faciem, id est, clarè, uel eminenter respectu aliorum uidentium. Et quia uisio, quæ est facie ad faciem, est magis clara in rebus corporalibus, facie ad faciem uidisse dicitur. Vel potest dici, ut ait Grego. ibidem, & glo. quod hoc intelligitur de uisione spirituali, qua sanctorum mentes purgatæ uitijs, in uia Deum contemplantur, adiutæ diuino lumine, quo perfunduntur secundum quod uisionem quantum diuina natura non uideatur sicut ipsa in se est, quia illud lumen receptum non est similitudo sufficienter representans diuinam essentiam, ut supra quod. 40. dictum est: tamen aliqua perfectior cognitio de Deo habetur, cum illud lumen sit expressior similitudo Dei, quæ lumen naturale intellectus, aut sensus, ex quibus homo naturali cognitione ducitur in Deum: nisi enim illam, scilicet, ueritatem in creatam utrunque inspiceret, non eam non se contempserit posse sentire, ut ibi dicit glo. Ad tertium dicendum, quod Iob non uidit Deum per essentiam, sed potest intelligi dictum suum de uisione imaginaria, uel de uisione per fidem. Si intelligatur de imaginaria uisione, designatur perfectus Iob in gradu prophetiæ: cum enim prius non fuisset ei facta reuelatio nisi per auditum loquentis, non uidentem loquentem, postea apparuit etiam ei ipse loquens. Ideo dicitur: nunc autem oculus meus uidet te. Si autem intelligatur de uisione intellectuuali, quæ est per fidem ostenditur profectus eius in fide, scilicet, quia de cognitione fidei deuenit in aliqualem cognitionem excellentem diuinorum, quæ uocatur donum intellectus. Et est aliquid excellentius fide. Habetur autem istud hic à sanctis per cõtemplationem, quæ uisio dicitur: quia sicut uidentem aliquam cognoscimus accipiendo ab ipsis rebus, ita sancti in cõtemplatione accipiunt lumen ab ipso Deo, per quod diuina cæteris altius cõtemplantur. Nos autem non uisa, sed audita cognoscimus assentiendo eis, qui ab ipsis rebus species acceperunt. Et hoc, quando audire dicimus, & non uidere. Et ita cognitio per fidem, est quasi audire Deum loquentem, & non uidere, quia fides ex auditu est, ad Rom. 10. cap. cum nos nihil uiderimus, sed audiimus ab illis, qui se uidisse testati sunt, & sic adhæremus dictis Apostolorum, & prophetarum per fidem, quia illi immediate Deum uiderunt, scilicet, non ab alio accipientes, quam credendo, sed à Deo ipsi illustrati sunt. Cognitionem autem, quæ est per cõtemplationem, siue donum intellectus est, quasi uidere Deum, qui loquitur: quia ista cognitio iam est apertior, & non accipit homo totaliter ab illo, quasi credendo, sed ipse aliquid uidet cum perficiatur, ut clarè cognoscat ea, quæ prius solum credebat: quocumque autem modo istorum Iob uidere potuit Deum, non erat uisio per essentiam. Ad quartum dicendum, quod si quis uelit contentiosus esse non poterit sibi sufficienter ostendi, quod Moyfes uiderit Deum per essentiam, sed quod habuit quandam modum excellentiorem uidentem Deum, quàm alij prophete. Et tamen tota ista uisio erat citra uisionem diuinæ essentia: quia tamen tenetur communius, quod Moyfes uiderit Deum per essentiam, dicendum est, quod per

essentiam Deum aliquando uiderit. Pro quo sciendum, quod Moyfes habuit duas præminentias in uisione super alios prophetas. Prima est in illa uisione, quæ est citra uisionem diuinæ essentia, scilicet, quod altior gradus cognoscendi erat Moyli per illas similitudines Dei creatas, quæ ostendebantur ei, & alijs prophetis. Et ita innuitur Exod. 33. cum dicitur: Loquebatur Dominus Moyli facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum. Ex quibus uerbis non potest haberi, quod uiderit Moyfes Deum per essentiam, quia eo capitulo Moyfes petiuit à Deo dicens. Ostende mihi gloriam tuam, & Deus non concessit, sed dixit: faciem meam uideri non poteris: & ideo dicit glo. ibidem secundum opinionem populi loquitur scriptura, qui putabant Moysem ore ad os loqui cum Deo: cum tamen per subiectam creaturam, idest, per angelum, & nubem ei loqueretur, & appareret. Ista uisio, uel apparitio erat corporalis, licet posset aliquando esse imaginaria. Vnde dicit August. secundo de Trinitate. Locutio illa, quæ fiebat uocibus modificatur, tanquam si esset amici loquentis ad amicum. Poterat etiam esse ista uisio intellectuualis, quia intelligibilia diuina Moyfes inspiciebat per intellectum, tanquam si illa audiret, sicut dicitur in Psalm. 83. Audiam quid loquetur in me Dominus, idest, in corde meo, quia non dixit, quid loquatur ad me, sed, in me. Siue ergo fuerit uisio, & locutio Dei ad Moyfes corporalis, siue imaginaria, siue intellectuualis, erat excellentior, quàm in alijs prophetis, in quantum Deus ei familiarius sua secreta reuelabat, quasi amico, quia istud est proprium amicorum familiariter secreta cordis pandere, quia conuiuere est adus amicorum, 8. Ethicorum, & tamen conuiuere est mente, & uerbo participare, idest, reuelando mentem per uerbum, ut pater 8. & 9. Ethicorum: & sic Christus dixit discipulis, Ioann. 15. Vos dixi amicos, quia omnia, quæ audiui à patre meo, nota feci uobis. Istud autem cõpeterat Moyli respectu aliorum prophetarum: quia Deuteronomij 34. dicitur. Non surrexit ultra propheta in Israel, sicut Moyfes, quem nosse Dominus facie ad faciem. Secunda præminentia Moyli super alios prophetas erat, quod ipse uidit Deum per essentiam, quod alij prophete non uiderunt, & hoc innuitur Nume. 12. cum Deus dixit. Non sic Moyfes seruus meus ore ad os loquor ei, & palam, & non per ænigmata, & figuras Deum uidet. Et hic fuit impleta petitio sua, quæ habetur Exod. 33. ostende mihi faciem tuam, scilicet, quia ante mortem Deum per essentiam uidit, ut ait Augustin. duodecimo super Genes. ad litteram, & libro de uidentem Deum. Et ideo signanter ore ad os loquitur ei, quod in Exodo dictum non fuerat: quia uisio Dei per essentiam non fit mediante aliquo spiritu superiori, sed ipse Deus immediate se ostendit. Et hoc est loqui ore ad os. Non enim os corporis, sed os mentis intelligendum est, ut Augustinus dicit. Uisio autem viæ per cõtemplationem fit mediante illuminatione angelorum, ut dicit Dionysius libro de cœlest. Hierarchia, capitulo quatto. Et ideo non potest dici secundum istum modum uisionis loqui ore ad os, sed loqui per internuncium.

Hæc tamen uisio, qua Moyfes uidit Deum per essentiam ante mortem suam, non fecit eum beatum simpliciter: quia non mansit in illa continuè, sicut est in beatis, sed solum ad aliquod tempus, quod in scriptura non determinatur. Et non fiebat ista uisio per aliquam dispositionem inherenter intellectui Moyli, sed ex sola uirtute Dei, quasi miraculose, ut nunc supra dictum est.

Pars Secunda. F. Tunc

Alph. Tost. super Matth.

Tunc tamen quando Moyses per essentiam Deum videbat non habebat omnino conditiones viae: sed magis patriae, quantum ad actum, licet habitualiter maneret in eo, s. cum videret Deum per essentiam, non poterat esse simul in actu visionis viae, qua anima naturaliter sensibilia percipit: Et ideo oportet in illo statu animam videtur omnino ab actu sensu abstracti. Et ideo dicit August. 12. super Gen. ad literam, quod Deum per essentiam nemo videre potest, nisi ab hac vita quodammodo moriatur, siue omnino exiens de corpore, siue auersus, & alienatus a sensibus carnalibus, & simile dicit in lib. de videndo Deum. Sic etiam dicit Grego. super Exod. & habetur ibi in glo. quod a quibusdam in hac carne viventibus, sed inestimabili virtute crescentibus potest aeterni Dei claritas videri: non tamen videbit eum, & viuet, ga qui sapientiam, quae Deus est, videt, huic mundo funditus moritur. Ita est in actu cuiuslibet alterius dotis: quia si communicatur alicui in vita, non potest habere actum contrarium, dum habet actum dotis. Sicut quando Petro datum est quod super aquas maris ambularet, non habebat simul actum grauitatis, secundum quem deorsum ferretur, licet haberet ipsam grauitatem habitualiter, quae erat quaedam naturalis qualitas sibi innata. Ideo cessante actu dotis, quem habebat miraculose, inciperet immediate habere actum grauitatis per ipsam grauitatem, quae manebat ei habitualiter. Ita Moyses, quando videret Deum per essentiam, non haberet actum cognitionis viae per figuras sensibiles, vel intelligibiles, sed maneret sibi potentia ad hoc habitualiter. Ideo cessante illa cognitione Dei per essentiam inciperet immediate cognoscere secundum modum cognitionis viae. Ad quintum dicendum, quod Paul. in rapto vidit Deum per essentiam, sicut vidit Moyses, ut dicit August. 12. super Gen. ad literam, & in libro de videndo Deum, ut idem esset privilegium, quod haberet Doctor gentium, & Magister Iudaeorum. Quidam tamen dicunt, quod Paul. non vidit Deum per essentiam, sed quadam contemplatione eminentissima viae quae est media inter visionem patriae, & visionem viae: verba tamen doctorum contrarium sonant. Unde communiter tenetur, quod diuinam essentiam viderit. Potest tamen dici ista visio media inter cognitionem patriae, & viae: quia in hoc, quod vidit Deum per essentiam, fuit supra cognitionem viae, quia tamen per istam visionem non factus est beatus, nec fuit manes, sed ad horam fuit infra cognitionem patriae: de hoc tamen magis dicitur 2. ad Corin. 12. Ad sextum dicendum, quod visio intellectualis est: de his, quae sunt in anima per essentiam: non quocumque modo sint ibi per essentiam, sed de his, quorum essentia est in intellectu nostro, ut forma intelligibilis eius. Primo modo Deus est in anima cuiuslibet viatoris per essentiam, quia ibi realiter essentia diuina est: non est tamen secundum modo Deus in intellectu viatoris, ut forma intelligibilis eius: sed est ibi per quadam similitudinem creatam. Cum autem dicit August. quod visio intellectualis est de illis rebus, quarum similitudines non sunt aliud, quam ipse, referendum est ad obiectum visionis, & non ad medium, quo res videtur. Nam medium, per quod lapis intelligitur, est species lapidis, quae est in intellectu secundum substantiam, & tamen substantia lapidis non est in intellectu, sed per speciem lapidis intellectus peruenit ad cognoscendum essentiam lapidis, quia obiectum intellectus est quid. Istud autem non est circa Deum in via, quia licet sit in intellectu essentiae Dei, non est tanquam forma intelligibilis, sed est ibi quaedam similitudo Dei creata. Unde quando Deus per illam cognoscitur,

non dicitur cognosci per essentiam, quia similitudo eius non est ipse: si autem ipsa substantia eius esset, ut forma intelligibilis intellectus nostri, tunc videretur Deus per essentiam. Et sic potest peruenire intellectus ad hoc, quod cognoscat aliquid per essentiam. In visione autem corporali, vel imaginaria nunquam potest aliquid per essentiam videri: quia obiectum sensuum exteriorum, vel interiorum, non est ipsa essentia rei, sed accidentia eius, quae foris sunt, scilicet color, & figura, & huiusmodi: cum ergo visio intellectualis, quae est in via, dependeat ex visione sensitiua, & imaginaria, quia per ea, quae in sensu procedunt intellectus cognoscit, non oportet, quod visio intellectualis viatoris de Deo sit per essentiam, sed per quadam similitudinem creatam, per quam non scitur de Deo quid sit, sed potius quid non sit. Unde dicendum, quod August. 12. super Gene ad literam, de quo loco sumuntur verba illa glof. 2. ad Corin. 5. quae allegata sunt hic, inducit hoc ad ostendendum differentiam visionis intellectualis ad alias visiones. Intellectus enim, ut dictum est, potest aliquid per essentiam videre, scilicet ea, quae sunt per essentiam in ipso: sensus autem, & imaginatio nihil possunt cognoscere per essentiam. Non tamen sequitur, quod intellectus cognoscat per essentiam omnia, quorum essentia sunt in ipso: quia non solum requiritur, quod in intellectu sit essentia rei, sed etiam, quod sit ibi, tanquam forma intelligibilis per quam intellectus intelligat. Ad septimum dicendum, quod potest affectus uniri immediate Deo, licet intellectus non cognoscat Deum immediate, id est per essentiam. Est enim istud generale in omnibus potentis adinuenit ordinatis, quod ubi terminatur actus prioris potentiae ibi incipiat actus secundae. Unde cum voluntas praesupponat intellectum, oportet, quod feratur in id, in quod terminatur actus intellectus. Ipse autem intellectus, licet Deum in statu viae non cognoscat, nisi per effectus: tamen operatio eius terminatur in Deum, secundum quantalacumque cognitionem, quam de ipso accipit. Et ideo affectus non indiget aliquo medio, ad hoc, quod feratur in Deum: cum iam intellectus illuc peruenierit. Et tamen intellectus non peruenit in Deum sine medio: affectus autem non indiget medio, eo quod cognitio intellectus fuit ipsi affectui, quasi medium, ut in Deum rediret. Nam non potuisset affectus tendere in Deum immediate, nisi iam intellectus per media in Deum peruenisset. Quod ergo intellectus per medium, & affectus, sine medio Deo uniat non prouenit ex maiori perfectione affectus, vel quasi minus corruptus sit, quam intellectus, sed sit hoc, quia intellectus est potentia prior: ideo non potest uniri sine medio. Ad octauum dicendum, quod aliquando videtur res per similitudinem alterius rei. Et potest contingere tunc, quod videns rem, vel cognoscens per medium, cogitet de ea sine medio. Nam differunt haec, quia cognoscere, vel videre sine medio, est, quod ipsa res sit obiectum cognitionis, quae est medium cognoscendi. Cogitare sine medio de aliqua re est, non quod ad intelligendum eam intellectus non assumat aliqua media, sed quod ita intellectus cogitet de ipsa, quod non conuertatur ad cogitandum de aliqua alia, tanquam de obiecto. Et tunc licet res cognoscat per medium, quod est similitudo, vel species obiecti: intellectus non conuertit se ad illud in quantum est quaedam res, sed in quantum est similitudo illius rei, de qua cogitat: & idem fit in videndo, & in omnibus sensibus. Idem est in nobis intelligentibus Deum per similitudines creatas, vel per creaturas, quae sunt extra intellectum nostrum, quia intellectus non conuertit ad istas creaturas,

Ad sept. argu.

Ad octau. argu.

Ad 9. arg.

Ad 10. ar.

Aliqd pot cognosci per alterum dupliciter.

Ad 11. ar.

per seipsum, sicut per habitum, sed perficitur per habitum charitatis, & aliarum virtutum, quae sunt habitus creati. Ita etiam anima ad videndum Deum in via, perficitur per quadam speciem, vel similitudinem creatam, quae formaliter in ipsa anima est, per quam Deum cognoscit, licet illa similitudo sit a Deo effectiue, vel non: quia in hoc nihil differt, & sic non videbit Deum per essentiam, sed per formam media. Ad duodecimum dicendum, quod nulla scientia speculatiua sufficit ad sciendum de Deo quid sit, licet in hoc sit varietas. Nam dixit August. p. 12. quod poterat homo intelligere substantias separatas per scientias speculatiuas, quas homo addidit in vita. Sed haec positionem improbat Commentator 3. de Anima, ex eo, quod nondum sunt inuenta aliqua principia, per quae deueniatur ad hoc, quod etiam concedebat August. p. 12. sed dicebat possibile esse illa inueniri, licet non essent inuenta. Sed hoc non est probabile: quia si posset perueniri ad hanc cognitionem substantiarum separatarum, per aliqua principia scientiarum speculatiuarum, quia iam aliquis peruenisset ad hoc, cum omnis humana cognitio ordinetur ad rem tam excellentem: nemo tamen ad talem cognitionem unquam peruenit. Non est tamen probabile, quod species humana deficeret totaliter a cognitione naturali. Ideo dicendum, quod illa positio est impossibilis. Cuius ratio est, quia scientiae humanae accipiuntur ex principiis per se notis quae per sensum cognoscuntur, vel accipiuntur ex his, quae sunt in sensu, 2. Posteriorum. Ideo non possumus naturaliter peruenire in cognitionem illarum rerum, quae totaliter excedunt formas sensibiles, quia virtus principiorum acceptorum a sensibus non se extendit ad illa, quae cum rebus sensibilibus nullo modo communicant. Et sic non possumus naturaliter cognoscere Deum quid sit, nec quod sint angeli, quia sunt res omnino immateriales, & insensibiles. Et si dicatur, quod Deus, & angeli sunt pars subiecti in aliqua scientia speculatiua. Dicendum, quod in illa non cognoscitur de eis, quid sint, sed potius quid non sint per quaedam similitudines multum remotas. Et ob hoc dicit Arist. in principio Metaph. quod scientia de Deo non est humana possessio, id est, homo non potest possidere illam, sicut alias speculatiuas, quae sunt de rebus aliquo modo sensibilibus. Ad tertium decimum dicendum, quod corpus non potest corruptibile esse, nisi quando anima non dominatur ei plenè. Nam si dominaretur ei plenè, conferret ei suam incorruptibilitatem, sicut faciet in vita aeterna. Hic autem, cum anima non domineatur corpori, omnino necesse est, quod aliquo modo sequatur conditiones ipsius: ideo cognoscat secundum exigentiam corporis, accipiendo a sensibilibus. Tali autem modo cognitionis Deus non potest videri per essentiam: ideo corruptio corporis aliquid impedit ad Dei visionem. Dicendum tamen, quod corruptibilitas non est praecipuum impedimentum, quia etiam si corpus hominis sit incorruptibile, non videbit Deum per essentiam, nisi fuerit ei datum lumen gloriae, quia daemones nunc sunt omnino incorruptibiles, cum corpora non habeant: & omnes angeli boni ante confirmationem, & tamen neutri eorum videbant Deum per essentiam. Corruptio autem corporis impedit intellectum non solum a visione Dei, sed etiam ab ista intellectione naturali, quae fit per phantasmata, quia Sapientiae 9. dicitur. Corpus, quod corrumpitur, aggrauat animam, & terrena habitatio deprimit sensum multa cogitationem. De his Sanctus Thomas quarto Sentent. distinct. 49. quaestio quinta, articulo septimo.

turas, vel imagines, in quantum sunt quaedam res, sed solum in quantum sunt similitudo Dei, & sic immediate de Deo cogitamus, licet non immediate eum videamus, vel cognoscamus. per quam omnia cognoscimus effectiue: ideo non oportet, quod ipsa sit maxime cognita, siue per essentiam. Dicitur n. Glo. super illud Psalm. 111. Diminutae sunt veritates a filiis hominum. s. ab vna veritate increata resultant multae veritates in animabus nostris. Sicut ab vna facie resultat multae similitudines in speculo fracto, vel in multis speculis. Et haec veritas resultant in intellectu nostro, primo, & principaliter consistit in primis principiis per se notis. Ideo quod per ea de alijs iudicamus iudicium nostrum est per primam veritatem, cuius ipsa veritas primorum principiorum est similitudo. Non tamen oportet, quod ob hoc illa prima veritas sit a nobis multum cognita, sicut veritas principiorum, quae ab illa resultat, quia principia sunt in intellectu naturaliter: illa autem veritas non est aliquo modo in intellectu nostro, nisi per suam similitudinem, sicut causa est in effectu. Ad decimum dicendum, quod aliquid potest cognosci per alterum dupliciter: Vno modo, quod ex cognitione vnus rei deueniatur ad cognoscendum aliam, & sic illud, per quod alterum cognoscitur, est magis notum, quam illud, quod cognoscitur ex ipso, sicut principia sunt magis cognita, quam conclusiones. 6. Ethic. Alio modo cognoscitur vnus per alterum: ita, quod aliquid sit perficiens intellectum ad cognoscendum alterum, vel sit forma, per quam illud cognoscatur. De primo, sicut lux corporalis perficit oculum ad visionem colorum confortando visum, & disponendo medium, facièdo illud diaphanum in actu, sic et intellectus agens est lumen quoddam perficiens intellectum possibilem, abstractum a phantasmata, & facièdo illa intelligibilia in actu, cum prius solum essent intelligibilia in potentia. De secundo patet, sicut species visibilis est, per quam visus exterior, & species intelligibilis est, per quam obiectum intelligitur. His modis non oportet, quod id, per quod alterum cognoscitur, sit magis notum. Nam aliquod est omnino ignotum, sicut per visum res exterior videtur, sed non visus species visibilis, sed per illam res visus: unde manet omnino incognita, nisi per intellectum, vel in actione reflexa, sicut est in speculo, in quo videntur imagines. Sic et est de speciebus intelligibilibus, per quas omnia intelliguntur, & tamen ipse non possunt intelligi directe: quia nullum medium est, per quod intelligantur, sed solum in telliguntur per reflexionem. Et tamen actus reflexus posterior est actu directo. Sic et est de intellectu agente, qui est efficiens respectu intellectionis: & tamen ipse non est magis cognitus, quam obiecta exteriora, quae per ipsum cognoscuntur: immo apud plurimos est cognitus, cum est quidam de sapientibus non ponant intellectum agentem, & alij discrepent circa illud, ponendo quid sit. Ita de Deo est, quia licet per lumen diuinum omnia cognoscatur, illud est tanquam efficiens, & non tanquam principium respectu conclusionis: ideo poterit esse Deus magis incognitus, quam alie res, licet per ipsum omnia cognoscantur. Ad vndecimum dicendum, quod mens nostra format a Deo nulla creatura interposita: ita quod, illa sit causa efficiens minus principalis, vel instrumentum, quia Deus creat immediate animam, et in esse gratuito anima format a Deo immediate, dando ei gratiam, vel gloriam, & nullum efficiens medium est inter Deum, & animam ad causandum ista. Est tamen aliud medium inter Deum, & animam in genere causae formalis, quia anima non perficitur a Deo formaliter

Ad 12. ar.

Ad 13. ar.

Ad quint. arg. Paul. vidit diuinam essentiam in rapto.

Ad sextum arg.

An possit ab homine in hac vita haberi beatitudo. 2. XLVII.

Primum argum.

QVAERITVR, an possit ab homine in hac vita haberi beatitudo. Aliqui dicunt, q sic, quia supra in litera dicitur. Beati pauperes spiritu, qm ipsorum est regnum celorum: ergo qui pauperes spiritu sunt, iam beati sunt, quia paupertas spiritus no erit in futuro saeculo, sed hic est. Item si beatitudo non possit esse in hac vita, nemo beatitudinem cognosceret, nisi, qui de alia vita notitiam haberet.

Secundū argum.

Multri tamen Philosophi tractauerunt de beatitudine, qui futuram vitam penitus ignorabāt: ergo beatitudo potest esse in hac vita. Item praesens vita hois excellentior est, quam vita praesens pecorum, sed vita pecorum includit in se vltimum finem ipsorum: ergo vita praesens hois includit in se vltimum finem suum, & illa est beatitudo. Item vnaquaeque res naturaliter desiderat finem suum: ex desiderio autem finis nascitur desiderium eorum, quae sunt ad finem, sine quibus ad ipsum finem perueniri no potest. Si autem beatitudo hominis, quae est finis eius, esset post vitam esset mors medium ad illam, & sic desideraretur mors naturali desiderio, cum sit ad finem: potius tamen fugimus illam naturali inclinatione. Sic etiam dicit Apostolus, 2 Corint. 5. Nolimus expoliari, sed superuolent: ergo beatitudo hois non est post vitam.

Tertium arg.

Item Psalmo 118 dicitur: Beati immaculati in via, qui ambulat in lege Domini: ergo quando homo est in via potest esse beatus, & sic ante mortem erit beatitudo. Item participatio imperfecta summi boni non tollit rationem beatitudinis, quia alias non esset vnus homo beator alio, cum vnus sit imperfecte participans summum bonum respectu alterius. Possunt tamen homines in hac vita participare summum bonum, cognoscendo, & amando, licet imperfecte: ergo in hac vita potest esse beatitudo. Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

Quartum argum.

Dicendum, quod beatitudo humana non potest esse in vita, quia nullus potest esse beatus, qui non habet, quod bene vult. Sed quilibet beatus ordinatē vult non priuari beatitudine: nulli autem homini accidit in praesenti habere aliquid bonum, quo aliqui non priuent: ergo in praesenti non potest esse beatitudo. Item beatitudo est in cognitione Dei, vt supra ostensum est, & non est in cognitione illa, quae habetur de Deo confusae, nec in illa, quae est per viam demonstrationis, nec in illa, quae habetur per fidem. Non potest tamen in hac vita homo habere de Deo aliorē cognitionis modū: ergo non potest esse hic beatitudo. Itē vltimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, in quo quod eo habito, nihil aliud queritur: si autem adhuc mouetur ad aliquid aliud: nondum habet finem, in quo quiescat: impossibile est autē homini in hac vita omnino quiescere, quia quāro plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnino naturale, nisi aliquis forte esset, qui omnino intelligeret, quod in hac vita nulli puro homini accidit, nec accidere potest, cum substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, vt supra, quae 36. & 40. ostensum est: ergo non est hic beatitudo.

Quintum argum.

Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

Sextum argum.

Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

Septimū argum.

Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

F Item omne, quod mouet in finem, desiderat naturaliter stabiliri in illo, & quiescere, vnde a loco, ad quod corpus naturaliter mouetur, non recedit, nisi per motum violentum inde expellat, quod repugnat beatitudini. Est autē beatitudo vltimus finis, quē homo naturaliter desiderat: erit igitur naturale desiderium hominis ad hoc, quod in beatitudine stabiliat: non enim potest beatitudinem habere, nō assecuta stabilitate. Qui ergo nondum quiescit, nōdum est beatus: omnes enim hoc concipiunt, q beatitudo stabilitatem quandam, & firmitatem importat. Vnde dicit Aristot. 1. Ethicorum, q non aestimamus felicem Cameleonem quandam, i. non putamus eum esse mutabilem, sicut est Cameleon. In vita tamen ista nulla certa firmitas esse potest, quia cuilibet quantū cunque felix dicatur, aegritudines, & infortunia accidere possunt, per quae impediatur operatio illa, q est felicitas: ergo non poterit esse beatitudo in vita. Item inconueniens est, & valde irrationabile, quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, & tempus durationis ipsius sit paruum, quia sequeretur, q natura in maiori tempore priuaretur sine suo, quod est inconueniens, sicut si fieret aliquid opus, in quo essent maiores expensae, & labor in faciendo, quam utilitas in vsu eius, quod natura nō permittit. Vnde videmus, quod animalia, quae pauco tempore viuunt, paucum tempus habent ad hoc, quod perueniant ad perfectionem suam. Si autem beatitudo esset in hac vita, esset in operatione perfecta intellectuāli, vel morali, quam impossibile est homini aduenire, nisi post diuturnum tempus. Et hoc maxime in speculationibus apparet, in quibus beatitudo hominis ponitur. Nam vix in vltima etate ad perfectā speculationem scientiarum potest homo peruenire, & tunc modicum restat de vita. Non potest ergo esse beatitudo in hac vita. Item beatitudo est bonum perfectum, quia alias non quietaret appetitum. Bonū autem perfectū caret omnino admixtione mali, sicut illud est perfectē album, quod est omnino impermixtum nigro. Nō potest autem homo in hac vita esse omnino immunis a malis, non solum a corporalibus, quae sunt fames, sitis, & dolor, & frigus, & huiusmodi, sed etiam a malis animae, quae scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea, de quibus certitudinem habere vellet. Non est ergo hic beatitudo. Item homo naturaliter refugit mortem, sed etiam de ipsa non solum, quando ipsam sentit, sed etiam cum illa recogitat. Hoc tñ, s. q homo non moriatur, nemo assequi potest in hac vita: ergo nullus est hic beatus.

G nulla certa firmitas esse potest, quia cuilibet quantū cunque felix dicatur, aegritudines, & infortunia accidere possunt, per quae impediatur operatio illa, q est felicitas: ergo non poterit esse beatitudo in vita. Item inconueniens est, & valde irrationabile, quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, & tempus durationis ipsius sit paruum, quia sequeretur, q natura in maiori tempore priuaretur sine suo, quod est inconueniens, sicut si fieret aliquid opus, in quo essent maiores expensae, & labor in faciendo, quam utilitas in vsu eius, quod natura nō permittit. Vnde videmus, quod animalia, quae pauco tempore viuunt, paucum tempus habent ad hoc, quod perueniant ad perfectionem suam. Si autem beatitudo esset in hac vita, esset in operatione perfecta intellectuāli, vel morali, quam impossibile est homini aduenire, nisi post diuturnum tempus. Et hoc maxime in speculationibus apparet, in quibus beatitudo hominis ponitur. Nam vix in vltima etate ad perfectā speculationem scientiarum potest homo peruenire, & tunc modicum restat de vita. Non potest ergo esse beatitudo in hac vita. Item beatitudo est bonum perfectum, quia alias non quietaret appetitum. Bonū autem perfectū caret omnino admixtione mali, sicut illud est perfectē album, quod est omnino impermixtum nigro. Nō potest autem homo in hac vita esse omnino immunis a malis, non solum a corporalibus, quae sunt fames, sitis, & dolor, & frigus, & huiusmodi, sed etiam a malis animae, quae scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea, de quibus certitudinem habere vellet. Non est ergo hic beatitudo. Item homo naturaliter refugit mortem, sed etiam de ipsa non solum, quando ipsam sentit, sed etiam cum illa recogitat. Hoc tñ, s. q homo non moriatur, nemo assequi potest in hac vita: ergo nullus est hic beatus.

H. Item beatitudo nō consistit in habitu, sed in operatione, primo Ethico. Nam habitus propter actus sunt: impossibile est tamen homini in hac vita continē operari secundum aliquam operationem: ergo non est hic beatitudo. Item quanto aliquid magis amatur: tanto eius amissio maiorem tristitiam, & dolorem causat. Beatitudo autem maxime desideratur, & diligitur, eius igitur amissio maximam causaret tristitiam. Si tamen in hac vita esset beatitudo, certum est, q amitteretur, saltem per mortem, & non est certū, an merneret vsque ad mortem, cum possibile sit in hac vita accidere homini morbos, p quos totaliter ab operatione virtutis impediatur: sicut per frenesim, & similia impeditur actus rationis. Beatitudo ergo, quae esset in praesenti, semper esset, cū tristitia, saltem pp timorem amissionis. Ideo non est hic beatitudo.

I. Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

K. Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

L. Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

M. Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

N. Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

O. Item id, quod a pluribus dicitur, non potest esse omnino falsum, 7. Ethico. quia videtur esse naturale id, quod in pluribus est. Natura autem non potest totaliter deficere, vel errare: licet interdum per accidens accidat error in operibus naturae. Plurimi tamen ponunt beatitudinem in hac vita, Psalm. 113. Beati dixerunt populū, cui haec sunt, id est, qui habet illa bona, quae narrantur ibi, & tamen omnia ipsa sunt in vita: ergo beatitudo potest esse in vita.

Aliqui

Opi. Arist. de felicitate.

Aliqui dicunt, q cum beatitudo sit bonum quoddam intellectualis naturae, erit perfecta beatitudo in illis, quibus natura intellectualis perfecta inuenit, s. in substantijs separatis. In hominibus autem dicunt, q inuenitur natura intellectualis imperfecta solum p modum cuiusdam participationis: ad veritatem n. intelligendam plenē non potest homo pertingere, nisi per quēdam motum inquisitionis, & ad ea, quae sunt secundum naturam, maxime intelligibilia, omnino deficit humanus intellectus. Ideo dicunt, quod beatitudo non potest hominibus accedere, secundū perfectam rationem, sed solum fm quandam participationem particulae eius, & hoc participant homines in hac vita. Ista videtur fuisse intentio Aristot. de felicitate. Vnde 1. Eth. vbi inquirunt vtrum infortunia tollat homini felicitatem, ostenso, q felicitas sit in operationibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur: concludit illos, quibus talis perfectio in hac vita adest, esse beatos, vt homines, q. d. non simpliciter, nec totaliter ad beatitudinem pertingentes, sed modo humano. Ista videbant esse rationes rationabiliter dicta pro eis, qui naturaliter solū de beatitudine loquuntur. Nobis autem constat beatitudinē non esse in vita, sed postea: & tamen adhuc via naturalis ista non excludunt, quin beatitudo hominis debeat esse post vitā. Quia homo sicut est inferior substantijs separatis: ita est superior pecoribus: ergo perfectiori modo consequetur finem suum vltimum, quam pecora. Illa tamen, & cūctae res irracionales consequuntur finem suum vltimum perfectē: ita q, nihil ultra quaerūt. Graue n. cum fuerit in suo fine vltimo, vbi quiescit, & pecora, cum fruunt delectationibus, fm sensum, quietat eorum desiderium naturale: oportet ergo multo fortius, q cum homo peruenierit in suum finem vltimum, quietetur eius desiderium naturale. Nisi forte dicatur, q pecora possunt peruenire ad vltimum bonū, quod desiderant: homines autē non. Iste enim esset error grauissimus in natura, s. q melius prouidisset circa res infimas, & ignobiles q circa nobilissimas, quod omnino absurdum est: quia natura semper est magis sollicita de cōseruatione eius, quod melius est. Sicut i corpore humano naturaliter omnia mēbra se expouunt p capite etiam sine deliberatione nostra, quia caput ceteris melius est. Homo ergo oportet, q cōsequi possit aliquādo totum, quod desiderat, quod est peruenire ad vltimum finem suum, sed hoc non est possibile in vita: ergo felicitas non est in vita. Item impossibile est, q naturale desiderium sit inane. Natura n. nihil frustra facit: esset autem inane desiderium, si nunquam impleri posset: ergo desiderium humanū impossibile est, sed non est possibile in vita: ergo erit post mortem, & ibi erit beatitudo. Item quādiu aliquid mouetur ad perfectionem, nondum est in vltimo fine, sed omnes hoies cognoscendo veritatem semper se habent, vt moti, & tēdentes ad perfectionem: quia posteriores semper inueniunt aliqua, quae a prioribus non fuerunt inuenta, vt dicitur 1. Ethic. & 1. Metaph. ergo homines in inquisitione veritatis nondum perueniunt ad vltimū finem, cum adhuc sint in motu inquirēdi. In speculatione tñ veritatis maxime vī esse beatitudo hominis, vt Aristot. ostendit, 1. Ethic. ergo non est possibile hominem in hac vita beatitudinem habere.

Item illud, quod est in potentia, intendit exire in actum: quādiu ergo non exiit totaliter in actum, nondum est in suo fine vltimo. Intellectus autē vī est in potentia ad oēs formas rerum cognoscendas: reducit autem in actum, qn aliquam earum cognoscit, ergo nō erit totaliter in actum, nec in vltimo fine.

Alph. Toft. super Matth.

A suo, quousq; oia cognoscat, saltem oia materialia, & naturalia: istud tñ non potest habere perfectē p scientias speculatiuas in hac vita, nec quicquā ad hoc puenire: ergo non est beatitudo in vita. Propter istas rationes, & similes Alex. & Cōmen posuerunt beatitudinē hois vltimam nō esse in cognitione humana, q est p scientias speculatiuas, sed in notitia, q est p cōuersionem, & cōtinationem hois, cum substantia separata, q credebant esse possibile homini in hac vita. Quia verō Arist. vidit, q nō est alia cognitio hois in hac vita, nisi p scientias speculatiuas, posuit hominē non contēqui perfectā felicitatē, sed suo modo. In quo satis apparet qram angustiam patiebantur hic, & inde istorum virorum clarissima ingenia, volentium constituere hois verā felicitatem, sed nō potentium, cū eā in vita constituere vellet. Nos tñ liberabimur ab istis angustijs p supposita immortalitatem aīae, q ē Philosophi concedunt: ita, vt cōstituamus homini post mortē suam beatitudinem. Considerandum amplius est, q sicut in rebus naturalibus, se habet motus ad terminū, ita in rebus volūtarijs se habet appetitus eorum, quae sunt ad finē, ad cōsecutionē ipsius finis. Ideo sicut quando res naturalis peruenit ad terminum suum, cessat motus eius, ita voluntas, cum peruenit in finē suum, cessat appetitus conuersus in amorem, & delectationē eius, quod querebat. Beatitudo autē cum sit finis, ad quē referunt omnia desideria, oportet, q sit talis, q illo habito, nihil ultra desideret. Quilibet autē desiderat naturaliter permanere in bono illo, quod habet: ideo oēs concedunt beatitudinem esse bonū quoddam, quod in se immobilitate, & perpetuitate habeat, sed de perpetuitate, & immobilitate beatitudinis variē sentiūt. Quidam enim putāt, q requirāt ad beatitudinē perpetuitas, nō quidem absolutē, sed respectu vitae hois, s. q p totā vitā dureret. Et cum hac perpetuitate ponit immobilitatem, nō quidem illā, quae priuat potentiam ad motum, sed q priuat actualem mutationem, s. q licet beatus possit mutari de beatitudine ad miseriam: tñ, q nunq mutabitur, ita, q si mutaretur, nunq fuisset beatus. Ista fuit positio Platonis de beatitudine, vt agit Arist. 1. Ethic. Ponit. n. illum hoīem esse beatum in hac vita, cuius beatitudo continuat vsq; ad mortē ipsius. Quia tñ conditio hois quantuncunq; perfecti in hac vita mutari potest, & de contingenti futuro nō possumus habere certū iudicium: ideo de futuro homine ante mortem scire possumus, an continuat ei sua perfectio vsq; ad mortē, sed post mortē sciri poterit, si per totā vitam cōtinuata est, & ita nullus potest dici beatus, nisi post mortē. Hanc positionē Solonius, quā quidam dūt esse Platonis improbat Arist. 1. Ethic. dicens, q inconueniens est poni, q aliquis debeat dici beatus, quando non est, & q non possit dici beatus, quando est. Si ergo beatitudo est in hac vita, erit homo beatus, quando viuūt, & post mortem nō est beatus, quia nō est: magis ergo deberet dici beatus, quando est, quam quando non est. Vnde Aristot. ponit ibi aliam sententiā de beatitudine, scilicet, quod beatitudo secundum perfectam rationem suam dicitur perpetuitatem, & immobilitatem absolutā. Sed non est possibile accidere beatitudinem homini secundum suam perfectā rationem, sed possibile est hominem habere aliquā modicam participationē beatitudinis, & fm hanc dici beatum. Et ideo nō oportet hominem beatum esse perpetuū, & immutabile simpliciter, sed fm cōditionem naturae humanae. Vnde subiūgit: beatos autem dicimus, vt homines. Accidit autem homini talis mutabilitas, quando in ipso sunt firmati habitus virtutum: ita, vt non de facili defecti possit ab actu virtutum.

Pars secunda.

F 3

Scd

Opi. Alex. & Cōmen. de felicitate.

Opi. Solon. vel secundū quōsdam Platonis de beatitudinis.

Improbatur opin. prædicta.

Sed ista positio, vt supra nunc tetigimus, non est omnino rationabilis, quia ab omnibus conceditur, quod beatitudo sit bonum intellectuale, & rationalis natura. Vbi ergo inuenitur natura rationalis per essentiam, poterit esse beatitudo per essentiam. In homine autem inuenitur natura intellectualis per essentiam, ipsa substantia intellectus, & non per participationem solam, sicut est in quibusdam brutis, quæ participant nobiscum in aliquibus actibus intellectus, licet intellectum non habeant. In illis ergo posset poni beatitudo per participationem aliquam, & non per essentiam, sicut est participatio intellectualis naturæ in eis, & non ipsa substantia intellectus. In homine ergo poterit esse beatitudo per essentiam, id est, ipsa essentia beatitudinis quantum ad omnia illa, quæ sunt de perfecta ratione sua, & non sola participatio beatitudinis, alioquin daretur, quod esset desiderium naturale inane, & potentia inanis, si nunquam perueniret homo ad veram beatitudinem, quam secundum naturam desiderat, & recipere potest. Perfecta tamen ratio beatitudinis non est possibilis homini in vita per varias mutationes, & mutabilitates, quibus homo subiacet. Ideo necesse est beatitudinem hominis esse post mortem. Hoc autem consonat omnibus illis Philosophis, qui posuerunt animam, quæ est forma hominis, esse intellectum per essentiam, & esse immortalem. Illi verò, qui posuerunt animam, quæ est forma hois, non esse intellectum per essentiam, sed in ea esse quædam refulgentiam intellectus separati ab eo, quem dicebant esse vnum cõem omnibus hominibus, & vocabant eum intellectum agentem, sicut voluit Cõmentator, dixerunt animam, quæ est forma corporis esse corruptibilem: & ideo non posse peruenire ad beatitudinem, sed perfectam suam rationem, sed solum ad quandam participationem modicam beatitudinis, vt dictum est. Ponere autem animam hominis esse corruptibilem, & esse vnicum intellectum agentem separatam pro omnibus hominibus, absurda valde sunt: licet in his tunc insistentium non sit, quia per se magnam difficultatem exigunt. Concedi ergo oportet animam esse immortalem, & manere post corpus, & tunc manifestum est, quod poterit esse beata, vel miseræ, quæ ibi poterit esse perpetuitas, & immutabilitas simpliciter, quæ est de ratione beatitudinis. Et patet, quia illi, qui sequuntur rectam philosophiam, dicentes animam manere post mortem, aut cõcedent resurrectionem corporum, sicut nos ex fide habemus, aut negabunt. Verum est autem, quod Philosophi cõter eam negant, cum nulla potentia naturalis ad hoc sufficiat. Vnde Paulus irridebant Philosophi Athenienses, quia prædicabat resurrectionem mortuorum, dicentes eum annunciatorem nouorum demoniorum, Act. 17. Si tamen concedant talem resurrectionem, dicent beatitudinem hois, esse post mortem, quia sicut resurrectio fit per aliquod agens superius ipsa natura, ita illud poterit disponere corpora humana supra conditionem naturæ. Vt iam sint incorruptibilia, & non subijciant alicui mutabilitati. Et tunc manifestum est, quod ibi esset beatitudo secundum perfectam rationem, scilicet, absolute perpetuitatem, & immutabilitatem. Nam ex hoc Aristoteli non audeat ponere felicitatem hois perfectam in vita: quia est homo debiliter firmatus. Talem autem beatitudinem nos ponimus, asserentes futuram resurrectionem mortuorum. Si autem non concederent resurrectionem, adhuc poterit esse beatitudo secundum perfectam rationem in anima separata a corpore: quia ibi est perpetuitas absoluta, cum ponatur ipsa anima immortalis, et erit ibi necessario immutabilitas, quia omnis mutatio peruenit a materia, secundum doctrinam philosophorum: anima ergo separata a corpore erit

sicut vna de substantijs separatis: ideo secundum Philosophos impossibile esse mutationem aliquam fieri in anima, cum non habeat, per quod moueatur. Rursum autem anima poterit ibi habere actum intelligendi continuum, cum non possit fatigari, quia fatigatio non accidit nisi in potentijs actiuis materialibus. Et tamen beatitudo est in actu intelligendi. Ideo esset ibi perfecta beatitudo, quæ illam haberet anima semper secundum actum, & non in habitu solo. Hic autem non est possibile hoc, quia non potest homo continuè intelligere per fatigationem, & corruptionem, quæ fit in organo, vt dicit Aristoteli primo de Anima: ex multum speculari marcescit anima, corrupto quodam interius, & per istam corruptionem impeditur anima ab actu intelligendi, Sa. 9. Corpus, quod corruptum aggrauat animam, & terrena habitatio deprimit sentum multa cogitantem. Post mortem autem, separata anima a corpore, non posset esse hoc, vt dictum est: ideo esset ibi perfecta beatitudo. Tale est beatitudinem nos ponimus in anima, ab actu intelligendi, quæ nulli Philosophi posuerunt talem beatitudinem, qualem nos ponimus. Nam quidam eorum dicebant animam esse corruptibilem, & oportebat, quod isti dicerent beatitudinem esse in hac vita, vel nullam esse. Illi verò, qui posuerunt animam immortalem negauerunt resurrectionem, eo quod non probari potest ex principijs naturæ, sicut immortalitas animæ, & sic non potuerunt concordare nobiscum omnino circa beatitudinem, cum nos etiam ponamus beatitudinem, & resurrectionem. Manebat tamen illis in quo posset nobiscum concordare, scilicet, ponendo beatitudinem in anima separata post mortem corporis, in actu continuo intelligendi eius. Hoc tamen etiam non posuerunt, quia erat difficultas de modo intelligendi animæ post mortem, cum hic non intelligamus, nisi per phantasmatum. Vnde phantasma dixit Aristoteli 3. de Anima, esse obiectum intellectus, & quia anima separata non habet organa sensitiva, per quæ accipiat species sensibiles, & in quibus illas conseruet, erat difficultas, an anima humana separata intelligere posset, & quomodo intelligeret. Ideo volentes euitare istam difficultatem, non ponebant expressè beatitudinem post mortem. Etiam, quia Philosophi non videbant alium statum hominis, nisi istum. Ideo licet possibile esset beatitudinem esse in anima separata, tamen non audebant illam asserere, sed præsentem ponebant felicitatem. Tertia ratio est, quia homo est quædam species perfecta, quæ est rationalis secundum naturam, & cum beatitudo sit bonum naturæ rationalis, necesse est, quod homini daretur aliqua beatitudo secundum suam speciem. Et tamen post mortem non est homo, etiam si anima maneat immortalis. Vnde etiam si illa sit beata, non est homo beatus, quia anima non est homo, sed pars speciei: & tamen homini, qui secundum suam speciem est rationalis, est necesse, quod cõpetat aliqua beatitudo: & tamen ista non potest esse, nisi in hac vita, nisi forte ponatur resurrectio mortuorum, quæ Philosophi negabant. Ideo necesse fuit, quod Philosophi ponerent beatitudinem hominis in hac vita. Nam ponere animam post mortem esse beatam, non erat ponere hominem beatum. Et ista fuit causa præcipua: immo quasi totalis, quare Aristoteli, & alij, qui rationabiliter in Philosophia loquuti sunt, posuerunt beatitudinem hominis in hac vita, etiam si illam viderent esse imperfectam.

Alij autem videntes beatitudinem esse bonum perfectum, dixerunt illam esse in continuatione hois, cum intelligentia separata, quam dixerunt esse possibilem in hac vita, licet hoc nunquam viderunt: immo non

Quæ nulli Philosophi posuerunt felicitatem post mortem si cut nos ponimus.

Ad primū argu.

Ad 2. arg.

Ad tertium argum.

non apparebat aliquod motuum verisimile ad hoc. Nemo tamen ratio rationaliter loquutus est de beatitudine, sicut Aristoteli licet eam imperfectam valde posuerit. Hoc tamen fuit, quia per rationes manifestas non potuit aliquam maiorem beatitudinem ostendere. Si tamen credidissent Philosophi resurrectionem mortuorum futuram, nemo fuisset tam infans, qui non posuisset beatitudinem post hanc vitam, cum ibi posset inueniri perfecta ratio beatitudinis, quam hic inuenire impossibile est. Nos autem, quia futuram resurrectionem credimus, post mortem ponimus beatitudinem: & non solum talem, qualem poneret Philosophi, et data resurrectione, sed ponimus visionem diuinæ essentia, in qua est omne bonum, & saturitas appetitus. Nam data resurrectione mortuorum, & incorruptibilitate corporum, manifestum est, quod ille status esset excellentior vaide isto. Et tamen non dum esset perfecta ratio beatitudinis, si diuinam essentiam non viderimus: tamen appetitus noster adhuc desideraret multa, quæ non haberet: & intellectus moueretur continuè ad intelligendum aliqua, quæ non intelligit. Data autem visione diuinæ essentia, ibi inuenit appetitus omne bonum, quod querit, & intellectus omne verum, quod inuestigat. Ideo necesse est, quod sit totalis quies, & pax, & delectatio, & ista est perfecta ratio beatitudinis. Hanc autem Christus nobis promisit supra in litera dicens: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt, scilicet per essentiam. Et ostendit locum, ubi esset dicens: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum, scilicet in cœlis esset ista beatitudo, & ad illos non peruenit homo, nisi post mortem. Etiam ostendit statum, in quo maximè esset ista beatitudo, scilicet post resurrectionem, inf. 2. 2. & Luc. 20. filij resurrectionis non nubent, sed erunt æquales angelis Dei, & ista æqualitas erit in visione Dei, quam angeli semper vident, inf. 1. 8. Angeli eorum semper vident faciem patris mei. Ista positio totaliter concordat rationi: quia nihil esset, quod fatigaret desiderium naturæ hominis, nisi ponendo talem beatitudinem, vt supra ostendit statum, in quo maximè esset ista beatitudo, scilicet post resurrectionem, nec alius Philosophorum, quia ratione necessaria illa esse, continere non poterant. Illi tamen cum loquerentur, vt sapientes, quibus non prælabatur auctoritas, nisi in quantum probarent: non voluerunt ponere talem felicitatem, quia illam probare non poterant, licet forte illam esse credebant, vel saltem suspicabant: nemo tamen illorum fuit, qui eam negaret, aut diceret nullam beatitudinem esse post mortem. In hac autem vita non potest esse perfecta beatitudo, potest tamen esse aliqua eius parua particula, secundum quod homo perfici potest principaliter per scientias speculatiuas, & secundario per virtutes morales. Et de tali beatitudine loquitur Aristoteli 1. & 4. Ethic. De his S Th. 4. Sent. d. 49 q. 1. art. 4. & 1. 2. q. 5. art. 4. & in Summa contra Gent. lib. 3. c. 46. Ad primum arg. dicendum, quod beatitudinis, de quibus dicitur supra in litera non sunt perfecta beatitudo, sed quædam inchoatio eius per actus virtutum perfectarum, vel donorum, vt q. 80. & 81. inf. magis declarabitur. Ad secundum dicendum, quod beatitudo secundum suam perfectam rationem, est post hanc vitam. Illi tamen Philosophi, qui non posuerunt vitam futuram, locuti sunt de beatitudine, non secundum perfectam rationem suam, sed secundum quædam paruum participationem eius, qualis in hac vita inueniri potest. Ad tertium dicendum, quod pecora, & omnia animalia imperfecta possunt habere finem vltimum in hac vita, quia nullam aliam, præter istam habent, nec habere possunt. Homo autem post istam vitam habebit aliam perfectionem.

Alph. Toft super Matth.

nam, & quia beatitudo est maximum bonum hominis, necesse est, quod sit in alia vita, & non in ista. Aliter potest dici, quod finis vitæ humanæ plus superat finem vitæ aliorum animalium, quam vita hominis superet vitam aliorum animalium. Ratio huius est, quia vita animalium ceterorum est secundum illud bonum, quod maximum in eis est, id est, per operationem sensus, quæ in eis est excellentissima. Vita autem præsens hominis non est secundum illud bonum, quod maximum est in eo: est enim bonum maximum ipsius hominis intellectus eius quantum ad partem speculatiuam, & non potest homo viuere in presenti secundum actum istius potentia, quia ad hoc corruptibilitas corporis, & multa alia impediunt, vt supra ostensum est. Viuit autem homo hic maximè secundum operationem sensuum, & per quandam rationem practicam. Ideo necesse est, quod beatitudo hominis sit in alia vita, in qua totaliter homo viuat secundum actum intellectus speculatiui, & illa vita est post istam, quia illa solum consistit in visione diuinæ essentia, quæ est maximum speculabile continens in se totam naturam veritatis, & sic non potest finis vltimus hominis accidere ei in hac vita, sicut ceteris animalibus. Ad quartum dicendum, quod quantum ad bonum naturaliter desideret finem, non desiderat naturaliter ea, quæ sunt ad finem, sed per electionem. Nam voluntas, vt est quædam natura, vel motus per modum naturæ est de ipso fine, electio autem, & consilium est de his, quæ ad finem, vt patet 3. Ethic. Et sic non est inconueniens, quod aliquid, quod secundum se est malum, & odibile sit appetibile, & eligatur in quantum ad finem dirigit. Sicut sectio membri, quam natura refugit, est appetibilis ex electione propter conseruationem sanitatis, & sic dicitur ad Philip. 1. Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo, quasi dicat, quod non desiderabat absolute dissolui, sed solum propter finem, scilicet vt esset cum Christo, quem videre finis est. Si tamen posuisset ad hoc peruenire sine dissolutione non desiderasset dissolui, cum absolute magis desideraret manere in corpore, quam dissolui, sicut dicitur secunda ad Corin. 5. Nolumus expoliari, sed superuestiri.

Aliter potest dici, quod mors naturæ est directè ordinata ad felicitatem, sed in penam: quia potuit scire homo habere beatitudinem, quæ tunc separat non gustando mortem, sicut certissimè omnes homines habuissent, si Adam non peccasset. Ideo licet omnia, quæ ordinantur ad beatitudinem, desiderarentur naturaliter, non oportebat quod mortem aliquis desideraret, cum ipsa non ordinetur per se ad beatitudinem, sed per accidens. Ad quintum dicendum, quod aliqui dicuntur beati in hac vita propter speciem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, iuxta illud ad Roma. 8. Sepè salui facti sumus vel propter aliquam participationem paruum beatitudinis, qualis hic esse potest: vera autem beatitudo non potest esse hic. Ad sextum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Vno modo ex parte obiecti beatitudinis, scilicet, quod non esset sufficiens bonum ad beatificandum naturam rationalem, & talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Sicut si quis poneret beatitudinem in diuitijs, aut in aliquo bono corporali, quod non sufficit beatificare hominem. Alio modo beatitudo est imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quicquid est ad ipsum beatitudinis obiectum, scilicet, ad Deum pertingit: imperfectè tamen per respectum ad modum, quo Deus intelligibilis est, vel quo seipso fruitur. Et ista imperfectio non tollit rationem veræ beatitudinis: quia aliàs Pars Secunda. F 4 non

Ad quart. argum.

Ad quint. arg.

Ad 6. arg.

non esset vnus beator altero: maximè, quia beati- tudo est operatio quædam, & determinatur secundum speciem ab obiecto: participare autem magis, vel minus tenet se ex parte subiecti, à quo non recipit actio speciè. Ad septimum dicendum, quod licet multi homines putent in hac vita esse beatitudinè, non est in ea beatitudo secundum suam rationem perfectam, sed secundum quandam similitudinem, vel aliqualem participationem, vt nunc sup. ostensum est. Et sic non falluntur omnino in sua existimatione. Et hoc sufficit, quia non requiritur, qd id, qd à multis asserit, sit omnino verum, sed qd non sit oino falsum, ita qd aliquid veritatis cõtineat, & ita est hic.

An ad beatitudinem requiratur delectatio. Q. XLVIII.

QVAERITVR, an ad beatitudinem requiratur delectatio. Aliqui dicunt, qd non: quia dicit August. primo de Trinitate, qd visio est tota merces fidei. Sed illud, quod est merces, vel præmium virtutis est beatitudo, i. Eth. ergo nihil requirit ad beatitudinem, nisi visio: ergo nõ requiritur delectatio. Item beatitudo est bonum per se sufficiens: ergo beatus nullo indiget, sed beatitudo est in visione Dei: ergo nõ requiritur delectatio. Item oportet operationem beatitudinis esse non impediam, i. Eth. nam aliàs non esset operatio perfecta: delectatio tñ impedit operationem intellectus, quia corrumpit estimatorem prudentis, vt dicitur 6. Eth. c. de prudentia: H ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Dicendum, qd beatitudo non est sine delectatione nec esse potest, quia delectatio est quædam quietatio appetitus in bono præfenti, siue habito. Beatitudo autem est maximum bonum naturæ rationalis: ideo necesse est, qd illa habita sequatur maxima delectatio appetitus quiescentis iam in ea. An tamè debeat dici, qd requiratur delectatio ad beatitudinem. Considerandum, qd aliquid dicitur requiri ad alterum quatuor modis. Vno modo sicut præambulum, vel præparatorium ad ipsum, sicut eruditio ad sciẽtiam, & alteratio ad generationem, & generaliter dispositio ad formam. Secundo modo sicut perficiens rei, sic anima requiritur ad vitam corporis, quia ipsa est, qd vitam corpori tribuit, & potentia visiva requirit ad esse oculum, quia illa est, quæ facit esse oculum, & generaliter ois forma respectu materiæ. Tertio modo sicut adiuuans ab intrinseco, sicut amici, vel socij requiruntur ad aliquid agendũ. Quarto modo, vt aliquid concomitans sicut calor ad ignem: nam non proficitur ipsum, sed comitat ipsum necessariò ex conditione suæ naturæ. Et sic omne accidens propriũ, vel cõe inseparabile dicitur requiri ad illud, cuius est accidens. Delectatio autem non requiritur primo modo, quia non est aliquid præcedens beatitudinem, sed potius consequens. Etiam secundo modo non requiritur, quia non potest ipsa esse tãquam perficiens beatitudinem, quia tunc beatitudo non haberet perfectionem à seipsa, sed expectaret eam ab aliquo extrinseco, sicut materia à forma, & tunc nõ esset summum bonum. Etiam quia illud, quod perficit alterũ melius est, qd ipsum, quod perficitur, sicut forma est melior, qd materia, & quia beatitudo est maximum bonum, esset ipsa delectatio beatitudo, & non aliqd aliud, quod indigeret delectatione aliqua tanq̃ perficiente ipsum. Non est tertio modo, quia delectatio nõ est aliquid extrinsecum ad operationem, in qua consistit beatitudo, sicut amici ab extra adiuuant, sed est aliquid in ipsa beatitudine. Potest ergo dici, qd requiratur delectatio quarto modo, vt aliquid concomitans beatitudinem, quia non potest beatitudo sine

illa esse, non quidè qd beatitudo indigeat delectatione, sed qd ipsa cõsequatur beatitudinem ex natura sua, sicut ignis nõ indiget calore, vel homo non indiget risibilitate, & tñ cõsequitur necessariò risibilitas hominem, sicut proprium accidens eius, vel calor ignem, sicut accidens cõe eius. Inseparabile tñ. Eo ergo modo, quo possumus dicere risibilitatem requiri ad esse hoĩem, dicemus requiri delectationem ad beatitudinem, cum sit quoddã per se accidens eius, vt dicitur seq. q. De his S. Tho. 1. 2. q. 4. art. 1. Ad primum dicendum, qd visio est tota merces: quia ipsa visio est substantia beatitudinis: ideo nõ requiritur aliquid aliud extra ipsam ad completum beatitudinis. Et tñ delectatio pertinet ad beatitudinem in quãtum delectatio consequitur ipsam visionem, qd est beatitudo. Et tñ in quantum dicitur, qd visio est merces importatibi delectatio, quia merces est, qd datur pro aliquo opere in præmium, & ad qd mouemur: & tñ habito eo, ad qd mouetur appetitus sequitur necessariò quies, quæ est delectatio. Vnde visio in quantum est merces nõ solum importat cognitionem Dei, sed et delectationem consequentem ex ipsa cognitione. Ad secundũ dicendum, qd beatus nulla re indiget, quia indigere est carere perfectione, quæ est extrinseca, & ad quam quis mouet: beatus autem delectatione nõ indiget, cum illa non sit extrinsecum, quod superuenire possit beatitudini, sed necessariò cõsequitur eam. Vnde potest dici, qd beatitudo requirit delectationem: non tñ indiget delectatione, nam ipsam esse habet. Sicut non est verum, qd homo indigeat risibilitate, licet illa requiratur ad hoĩem, vt sup. dictũ est nunc. Ad tertium dicendum, qd delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam. Sed potius cõfortat eam, vt dicitur 10. Eth. Quia illa, qd delectabiliter facimus, attẽtius, & perseueratius operamur. Vnde nulla delectatio consequens aliquam operationem cuiuscũq; generis impedit ipsam, sed magis cõfortat. Delectatio autem extranea impedit operationem, vt delectatio in operatione sensitua impedit operationem intellectiuã ex eo qd delectatio facit operari intendere operationem illi, cuius est, & dum operari intendit vni rei distrahit ab alia. Et hoc est iudiciũ de delectatione operationis alicuius, qd si quis delectatus in ea potest intendere alteri delectationi, vel operationi signum est, qd delectatio illa erat parua, sicut dicitur 10. Eth. qd nõ sunt boni agonistæ, qñ respicientes ad eos possumus comedere legumina. Et sic generaliter delectatio impedit delectationem, vel operationem extraneã. Et hoc dupliciter, s. vel in quantum extranea est, vel in quantum est contraria. Primo modo delectatio in quacũque operatione impedit quacũq; aliam pp defectũ aiæ nostræ non potest simul plurib. rebus intendere. Secundo modo ex parte cõtrarietatis. Et istud est maius impedimẽtum: hoc modo delectatio, qd est in sensu, impedit estimatorem prudentie, quæ est intellectus practici, & nõ impedit estimatorem intellectus speculatiui, vt dicitur 6. Eth. c. de prudentia, s. quia delectatio, qd est in sensu potest esse cõtraria prudentie: & tñ nõ potest esse cõtraria iudicio intellectus speculatiui. Si ergo beatus haberet delectationem alias, præter illam, quæ cõsequitur beatitudinem, posset per illas impediri, siue essent contrariæ, siue disperatæ. Nihil autem tale habet beatus, à quo sunt remota omnia, quæ impedire possunt beatitudinem.

An in beatitudine sit principalior delectatio, quam visio, vel è contrario. Quæstio XLIX.

QVAERITVR, cum in beatitudine sit visio, & delectatio principalior, qd visio, vel è contrario. Dicunt

Ad primũ argu.

Ad secundũ argu.

Ad tertium argu.

Primum arg.

Secundũ arg.

Tertium arg.

Quertũ arg.

Ridetur quæstio.

Dicunt quidã, qd delectatio sit principalior: quia delectatio est perfectio operationis, vt dicitur x. Ethico rum: perfectio tamè est principalior, qd ipsum perfectibile. cum sit melior, ergo delectatio est principalior in beatitudine, quàm visio. Item illud, propter quod aliquid desideratur, est principalis, qd ipsum, propter quod illud desideratur. Et tamen pp delectationem desiderantur operationes: vnde natura apposit delectationem operationibus necessarijs ad conseruationem suam, vt propter illas non cõtemnerentur operationes: ergo principalis est delectatio, quàm visio, quæ est operatio. Item visio correspondet fidei: delectatio autem, siue fructio correspondet charitati: est tamen charitas excellentior, quàm fides 1. ad Corin. 13. ergo magis consistit beatitudo in delectatione, quàm in visione.

Dicendum, qd istam q. tetigit Arist. 10. Ethicorũ, & aliquo modo reliquit eam insolutam. Si tamen diligenter cõsideretur apparet manifestè beatitudinem magis esse in visione, quàm in delectatione, quia delectatio pertinet ad voluntatem: quia est quædã quietatio eius in bono desiderato postquam pacificè tenetur: visio autem pertinet ad intellectum, & tamen supra ostendimus in 33 q. beatitudinem pertinere magis ad actum intellectus, quàm ad voluntatis.

Item essentia beatitudinis est in visione. s. qd ipsa visio Dei est substantialiter, vel realiter ipsa beatitudo. Nihil autem aliud est substantia beatitudinis, vel de substantia eius: ergo non est comparatio inter visionem, & delectationem, & beatitudinem, nisi sicut si quis diceret: qd est principalis ad esse hoĩem habere corpus, & animã, vel habere risibilitatem. Nã corpus, & anima compler essentiam hominis: risibilitas autem est accidens proprium eius, quod ad essentiam nullo modo pertinet. Ita visio Dei est ipsa substantia beatitudinis: delectatio autem est quoddam per se accidens eius. Nã necessariò sequitur ad illã: quia cũ delectatio sit quietatio appetitus in bono, quanto fuerit maius bonum, tanto magis ex necessitate consequetur delectatio ad possessionem illius. Sed beatitudo est summum bonum: ideo ad ipsam maximè pertinet, qd consequatur eam delectatio. In ipsa autem delectatione non potest poni beatitudo, sicut aliqui ad pauca aduertentes faciunt. Nam beatitudo est finis, & tamè delectatio nõ est finis, sed potius sequitur ex fine, cum sequatur ex assecutione alicuius boni, quod desiderat, & ipsa delectatio non est p se aliquid bonũ, quod desiderari possit, sed cõsequitur ad bonum in quantum habet, vel in quantum habendum certissimè putatur, vel in quantum iam habitum recordamur. Itẽ si delectatio per se pertinet ad beatitudinem ipsam, per se, & absolutè esset desiderabile. Sed falsum est, quia delectatio non est bonum nisi cõsequatur ad bonas operationes, quæ autem ad turpem operationem cõsequitur mala est, & fugienda: ergo non potest in ea consistere beatitudo, cum non sit bona nisi propter alterum, & tamè beatitudo est secundum se bona. Item ordo rationis est sñ ordinem naturæ. In naturalibus autem delectatio est propter operationem, & non operatio propter delectationem: sicut supra diximus q. 33. de operationibus necessarijs ad conseruationem naturæ, quibus delectationes sunt insertæ, ne negligant: ergo natura posuit ibi operationem tanquam maius bonum, qd delectationem: quia aliàs nõ ordinasset delectationem ad operationem, cum necesse sit finem semper esse meliorem eis, quæ sunt ad finem, nisi sit error in ordinante aliquid ad finem. Natura autem non errat nisi rarò, & circa quædam particularia ergo iudicauit operationem esse finem, & esse

meliores delectatione. Item delectatio, vt dictũ est nunc, non est nisi quietatio appetitus in bono. Manifestum est tamen, qd appetitus nõ mouetur in bonum propter quiescere in illo, sed mouetur propter ipsum bonum: quia ipsum perficit appetitum. Esset. n. ridiculum dicere, qd moueretur ppter quietem: sed mouetur ppter bonũ, ad quod peruenit, sicut si aliquid mouetur ad formam, & habita illa quiescit. Nemo autem dicit, qd natura ingenuauit istum motum, vt mobile quiesceret, sed vt haberet formam, quàm per motum acquirit. Et patet hoc, quia natura ingenuauit motum propter perfectionem mobilis, cum motus sit actus entis imperfecti. 3. Physico. mobile tamen non perficitur per quietem, quàm habet acquisita forma: sed per ipsam formã, quàm acquirit. Et ista est causa, quare non cessat motus quouique acquiratur forma, & illa habita cessat. Patet etiam hoc, quia si quies, quæ est in forma acquisita esset finis motus, & nõ ipsa forma, frustra esset omnis motus. Et melius esset, qd nulli rei daretur desiderium quiescendi in forma acquirenda, & sic nõ esset necessarius motus. Quia verò forma est finis, quem natura intendit, & non potest haberi sine motu: natura ingenuauit motum. Nõ est ergo finis appetitus quiescere in bono, sed ipsum bonum secundum se est finis eius: quia tamen bonum perficit appetitum, necesse est, qd acquisito bono quiesceret appetitus in eo, & illud est delectari. Sic ergo est circa beatitudinem: quia bonum maximũ, quod perficit appetitum nostrum, est Deus, & in illo est beatitudo. Vñ necesse est, qd si beatitudo est aliquis actus noster, vel aliquid nostrum, qd sit illud, per quod immediatus Deum attingimus. Istud autem est in actu intellectus. s. in visione, quia per eam vnimur Deo. Per delectationem autem non vnimur, sed ipsa cõsequitur ex eo, qd semel vnimur ei per visionem, ideo in actu intellectus consistit beatitudo, & nõ in actu voluntatis. Vnde non solum visio pertinet principalis ad beatitudinem, qd delectatio, sed et nullo modo pertinet delectatio ad substantiam beatitudinis, cum tota essentia beatitudinis consistat in sola visione. Pertinet tamen delectatio ad beatitudinem in quantum necessariò consequitur ad illam tanq̃ p se accidens eius, & decorat illam, sicut pulchritudo iuuentutem, vt dicitur 10. Eth. Ad primum dicendum, qd delectatio perficit operationem, non tanq̃ aliquid extrinsecum, ad quod ordinetur operatio, sed sicut quoddam condecorans eam, sicut pulchritudo iuuentutem, vt dictum est, & tamen iuuentus non est propter pulchritudinem, sed potius pulchritudo pp iuuenturẽ. Ita delectatio decorat felicitatẽ, & tñ delectatio sequitur ad felicitatẽ tanq̃ effectus eius, vel per se accidens eius. Ad secundum dicendum, qd ista ratio magis cõuincit in oppositum, quia si natura opposuit delectationem operationibus, vt non cõtemnantur, & dimittantur, ordinauit delectationem ad operationem tanquam ad finem, & sic iudicauit operationem esse meliorem delectatione. Dicendum tamen, qd hic se habent fines ex opposito: quia natura posuit operationem tanq̃ finem delectationis, & animalia ordinant operationem in delectationem: Et quia ordinatio naturæ sine dubio est melior, cum ipsa non erret, putauerunt aliqui, qd animalia in proficundo operationes propter delectationem deuabant ab ordine naturæ per quendam errorem, sicut habens gustum indispositũ male iudicat de saporibus. Dicendum tamen, qd non errant: quia in omnibus animalibus istud est, & nõ contingeret error generaliter circa omnia animalia, & omni tempore: quia istud esset errare naturã: quia

Inferuit.

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Qualiter se habent operatio, & delectatio inter se.

quia quod in omnibus est, naturale est. Item quia non vñ hoc instituisse. supponēdo delectationes, vt finē ipsis animalibus, propter quas psequatur operationes. Est ergo dicendum, qd hic sunt duo ordines naturæ inter se oppositi. Vnus est, quo delectatio ordinat ad operationem, vt illa non negligatur. Alius, quo operatio accipitur pp delectationem. s. solum in quātum in operatione est delectatio qdā. Primus ordo est ipsius naturæ absolutē. Secundus est datus animalibus à natura. De primo dicendum est, qd ille est ordo simpliciter rectus. s. qd delectatio sit propter operationem cū natura absolutē istum obseruet, & tamen natura est ipsa spiritualis substantia dirigens opus naturæ. Quoniā natura prout est virtus insita rebus, ita vt sit principiu motus, & quietis eius, in quo est, nihil cognoscit: ideo non potest finem præstiturere in operatione, nec ordinare aliqd ad finem: sed dirigitur operatio istius naturæ ab intelligentijs separatis. Sic dicit cōmentator, qd opus naturæ est opus intelligentiæ. Finis ergo ab intelligentia dirigente naturam pstitutus erit rectē positus, quia ipsa iudicat de bono absolutē. Finis autem qui constituitur ab animalibus, licet sit à natura cōstitutus, non est ita absolutē bonus, sed solū institutus est secūdm capacitatē ipsorum animalium, quæ moueri debent ad operationē. Finis enim necesse est, qd semper sit aliquod bonū, & intelligentia, quæ naturam dirigit cognoscens bonū simpliciter, ponit ipsum, vt finē. Et sic finis simpliciter est ipsū bonum, quod est caput omnium rerum, in quo est tota natura boni, & ad illud ordinantur omnes partes vniuersi in quantum participant illud secūdm diuersos gradus, & diuersimodē ei assimilantur. Ipsum ergo bonū simpliciter est finis extrinsecus omnium rerum. Participatio autē ipsius secundum vltimum gradū bonitatis, ad quem quælibet res peruenire potest, secūdm capacitatē suæ speciei est finis intrinsecus, sicut finis vltimus hominis extrinsecus est ipse Deus: finis autem vltimus intrinsecus est ipsa visio Dei, secūdm quā homo participat Deo secūdm gradum excellentissimum capacitatis suæ speciei. Ista autem participatio boni reperitur principaliter in speciebus rerum, cum quælibet species dicat diuersum modum participationis ipsius summi boni ab illa specie. Individua autem nō dicunt diuersos modos participationis bonitatis, vel perfectionis, quia eadem est perfectio omnium individuum eiusdem speciei, nisi per accidens, & in eo, quod est accidentale vnum excedat alterū. Individua ergo non sunt directē de inuentione naturæ, sed solum per accidens. In quantum species nō potest manere nisi in individuo. Multiplicatio autē individuum sub eadem specie est magis per accidens. s. propter corruptibilitatem ipsorum. Nā vbi individuum potest perpetuari species solum cōseruatur in vnicō individuo. Sicut patet de substantijs separatis, quas secūdm Peripatheticos, & veritatem, necesse est singulas poni distinctas species inter se. Et sic dicunt esse species angelorū tot quot sunt angeli, cum sit quilibet angelus perpetuus.

Pater etiam in corporibus vt in elementis: quia in qualibet specie est vnicum. Pater etiam magis in corporibus celestibus: quia vnicus sol est. & vnica luna, & sic de ceteris astris: Et tamen ista concedūt omnes distincta esse in specie. Quia tamen quodlibet istorum individuum est incorruptibile sufficit esse vnicum in qualibet specie, vt in illo contrahat quidditas speciei, quæ subsistere non potest, nisi individuata. In speciebus tamen, in quibus individua sunt corruptibilia, necesse est esse multa indiui-

dua simul, vt quibusdam pereuntibus, conseruetur in alijs natura speciei. Cum ergo individuū quodlibet sit pp speciem conseruandam, & species nō potest cōseruari, nisi existente individuo vltimus finis cuiuslibet individui est participare naturam speciei suæ in gradu perfectō, & manere semper in illo esse participato. Et omnia alia, quæ individuū facit, sunt ad conseruationē individui, quia habere non potest illam perfectionem nisi quandiu fuerit. Et quia animalia singula sunt corruptibilia, & desiderant conseruari, & non possunt seruari nisi per cibum, & potum in seipsis, & per coitum in sibi similibus producendis desiderant cibum, & potum sumere, & coire. Et non sunt isti actus finis quidam ipsorum animalium, sed ad conseruationem ipsorum ordinantur. Et quia animalia contemnerēt istos actus, & perirent nisi esset aliquid, quod induceret illa ad ipsos, necesse erat, qd ipsa animalia cognoscerēt istos actus esse necessarios ad sui conseruationem, & qd conseruatio erat eis bonū suum, & illam desiderarent, & propter illam omnia agerent, & tunc nullo alio inducente ipsa animalia ex consideratione finis, quæ optimum iudicarent, omnia ista facerent. Istud tamen non fuit possibile in animalibus alijs nisi in homine: quia cognoscere aliquid sub ratione boni, & ordinare alia in illud tanquam in finem solius naturæ rationalis est. Ideo oportuit dari animalibus aliquid aliud, quod ipsa induceret quasi ex quadam necessitate ad prosequendum ipsas operationes, per quas conseruantur. Istud autem fuit ipsa delectatio. Et ista competenter posita est: quia per sensum iudicatur, & omnia animalia sensum habent. Et quia non habēt omnia animalia omnes quinque sensus exteriores, & interiores, sed quædam plures, & alia pauciores vsquequo veniunt ad imperfectissima animalia, quæ solum habēt sensum tactus, oportuit, qd in quolibet sensu possit inueniri delectatio, & ita factum est. Vnde nullum animal est quantumcumq; imperfectum, qd delectationes aliquas experiri non possit, & per illas ad operationem sibi conuenientē monetur. Et tunc animalia nō mouentur in delectatione quasi ex iudicio: ita, vt iudicent delectationē esse bonū aliquod, vel qd præstint eam sibi tanquam finem: quia istud non potest facere nisi natura rationalis, sed mouentur in delectationem: quia quasi quidam laqueus quodammodo ex necessitate mouet ipsa animalia: quia nō est aliud maius bonum sensui, quàm delectatio. trahit ergo naturaliter ipsa animalia: quia bonum maximum ipsorum est, de quo iudicare possunt. i. experiri illud sū sensum. Et quia conseruatio animalū est per operationem tactus, & gustus. s. in cibo, & potu, & coitu, possit natura maiores delectationes animalibus in gustu, & tactu, quàm in alijs sensibus. Imo in alijs propriè non delectantur nisi referendo ad tactum, & gustum, vt patet 3. Ethic. c. de temperantia. s. qd leo nō gaudet videndo, vel audiendo, aut odorando bouē, nisi quia illū comederet. i. quia desiderat delectari in comedendo illū. Et sic posite sunt delectationes in animalibus tanquam finis ipsarum operationum. Nō quidem, qd melior sit delectatio, qd operatio, sed quia sensus non potest iudicare operationem esse meliorem, quàm delectationem. Ratio est, quia bonum, quod est in delectatione experitur quilibet sensus cum quilibet iudicet de tristabili, & delectabili, & tamen bonū, quod est in operatione, abstracta delectatione, non potest iudicare sensus. Nam sumere cibum, & potum, & coire si auferatur ab eis, omnis delectatio non habent aliquod bonum, nisi, qd proficiunt ad conseruandum individuū, & speciem.

Quis sit finis indiui duorum.

Non dicitur conseruare delectationem, sed mouere ad delectationem.

Non

Non possunt tamen animalia cognoscere quid sit conseruari individuū, & speciem, & quomodo isti actus ordinentur ad illum finem: quia hoc solius naturæ rationalis est. Ideo necesse est, qd pro his operationibus comedendi, bibendi, & coeundi ponat ipsis animalibus alius finis, de quo ipsa iudicare possint, & ille debet esse aliquid, qd possit per sensum agnoscī cum animalia non habeant, nisi iudiciū sensitiuum. Nihil autem aliud est, quàm delectatio, qd perficit sensum tanquā bonum quoddam, & possit maximē sensum allicere. Ideo necesse fuit delectationem poni omnibus beatis tanquam finem omnium operationum suarum, & tamen simpliciter delectatio non est finis illarum operationum, sed magis operatio est finis delectationis. Natura tamē constituit animalibus delectationem, vt finem: quia non poterat iudicare de alio maiori bono, qd magis haberet rationem finis, vt dictum est.

Hoc patet in paruulis, quos ad laborem literarū allicimus, vel ad alia bona opera, quæ sunt eis laboriosa. Nam damus illis aliqua delectabilia secundū gustum, vel pulchra secundum visum, & ipsi illecti cupiditate harum rerum addiscunt, vel aliquid laudabile faciunt propter illa bona sensibilia ponentes illa vt finem. Nos tamen è contrario facimus, quia damus eis delectabilia, vt addiscant cōstituentes ipsam disciplinam finem istorum delectabilium.

Ratio huius diuersitatis est, quia pueri non possunt iudicare de bono simpliciter, & possunt iudicare de delectabili, qd est in visu, & gustu. Nā si ipsi scirent quale bonū est scientia, quæ acquiritur per disciplinā, & quomodo disciplina ordinetur ad scientiā, appeterent ipsum addiscere non ordinādo illud ad delectabile, quod est in gustu, & visu. Quia tamē hoc non possunt iudicare, & est impossibile proficere aliquam operationem nisi vt aliquod bonum, necesse est, quod pueri ad addiscendum moueantur ex sola violentia, vel inducti per aliqua bona sensibilia, quæ illi possunt iudicare bona. Et tamen simpliciter querendo quid sit melius, & quid habeat rationē finis, an delectabile gustus, & visus, vel ipsum addiscere, manifestū est, qd ipsum addiscere, & iudicium puerorum non potuit mutare naturam rerū.

Ita est in omnibus animalibus circa delectationē, & operationes. Nam operatio melior est, & ipsam constituit natura, vt finem, animalia autem constitunt delectationem, vt finem, quia aliter iudicare non possunt. Sed dicitur, quod hic sit quidam error, scilicet, qd omnia animalia moueantur tanquā in maius bonum in illud, quod est minus bonum.

Dicendum, quod non est error: quia error est in re, quando deficit, vel deuiat ab eo, quod sibi naturale est, & ob hoc quia naturale est homini esse rationale, & operari secundum rationem, quandoque agit contra rationem, dicitur errare, vel peccare. Omnis tamen brutis naturale est sic iudicare, quia nō possunt de maiori bono iudicare, quàm sit delectatio: ergo non est error, qd propter illam omnia agant. Sicut non est error in homine, quod intelligat per phantasmata accepta à sensu, & qd intelligat cū discursu, licet melius sit intelligere sine phantasmate, & sine discursu, sicut substantiæ separatæ faciunt. Hoc tamen in homine non est error, quia cōditio naturæ est sic intelligere: sicut non dicimus de brutis, qd sit error in eis, vel peccatum, vel defectus comedere, quæcumque apperunt. In homine tamen peccatum est hoc: quia ratio, quæ est natura hominis hoc verat. Aliter potest dici, qd animalia rectē iudicant appetendo delectationem super omnia, quia licet sit operatio maius boni simpliciter, qd de-

lectatio, tamen ipsis animalibus maius bonum est delectatio, qd operatio: quia magis perficit sensum ipsorum. Sed dicitur cum delectationes appoluerint fuerint in operationibus, quia animalia nō possunt iudicare de fine ipsarum operationum, vt dictū est nunc quare natura posuit eandem delectationem in ipsis operationibus humanis. Nam homo de fine iudicare potest, & nō existere delectatione posset omnia facere pp finem. Et tunc iudicium hominis est magis rectum, & non falleret per delectationē à re cōtitudine rationis. Dicendum, qd hoc fuit primo ex conditione naturæ, quia licet in homine reperitur natura intellectualis, secundū quā excedit cetera: est tñ verum animal, & perfectum habens oēs sensus interiores, & exteriores. Idō necesse fuit inueniri in eo oia, quæ sunt à natura sensuum. Est autē cōditio sensuum non iudicare nisi de bono particulari, & qd delectatio sit maximum bonum ipsorum. Idō necesse fuit, qd etiam in homine istud esset, & sic ipse iudicaret secundum sensum delectationē eē maximum bonū, & per intellectū iudicaret operatiōnē, vel aliquid aliud esse maximum bonum, & nō delectationē, & illud prosequeretur tanq bonū proprium: quia vltima perfectio hoīs nō est in quātum est animal, sed in quantum est homo. Secundō est hoc, quia aliās periret natura, quia licet homo possit iudicare de fine cum sit rōnalis, tamen non potest homo facere nisi secūdm rationē alicuius iudicariōnē, qd non contingit in oibus. Nā in paruulis hoc nō est, in quibus est intellectus imperfectus, cū perfectionem suam acquirat per doctrinam. Si ergo isti non haberent delectationē, quæ eam moueret nunquam operarentur aliquid, cum finem nullum vitæ humanæ cognoscant. Idem est de multis adultis, qui propter indispositionē naturæ, vel alias causas nunquam possunt peruenire, aut saltem nunquam perueniunt ad hanc perfectionem intellectus, vt cognoscant finem humanæ vitæ, & sciant ordinare singula in ipsum. Cum ergo isti parum à ceteris distent, necesse fuit delectationes esse in operationibus propter illos. Tertiō fuit hoc conueniens ad operandum promptius: quia dato, qd omnis homo cognosceret finem, & ea, quæ ad finē sunt tam pro conseruatione in esse naturali, quàm pro perfectione humana secundum qd homo est: tamen non promptē moueretur homo ad operationes illas, p quas natura conseruatur. Experimur. n. generaliter qd promptius, & expeditius agit homo ea, ad quæ naturaliter mouetur, qd illa, ad quæ mouetur solum secūdm rationem. Conueniens ergo fuit delectationē esse homini in operatione secundum sensum, sicut ceteris animalibus, vt illa moueret eum, & esset finis ipsius sensus, licet homo non simpliciter constitueret eam in finē, cū in ipso sit aliud iudicium excellentius, qd sensitiuum. Ad tertium dicendum, qd charitas est principalior, quàm fides, & tamen non correspondet ei delectatio tanquam finis, sed magis ipsa visio, quia voluntas mouetur in maximum bonum, ut ei vnjatur. Intellectus autem iudicauit Deum esse maximum bonum tanq obiectum, & vniri illi esse maximum bonum hominis, & qd ista vnio non poterat fieri nisi per visionem: ideo voluntas ex necessitate voluit ipsam visionem Dei tanq suum bonum. Vnde necesse est dici, qd voluntatis finis non sit delectatio, sed visio. Nisi fortē diceretur, qd delectatio erat maximum bonum, quod falsum est, vt ostensum fuit. q. 34. Sed summum bonū sub ratione boni non potest esse, nisi obiectum voluntatis: ergo si visio est summum bonū necesse est, qd ipsa sit obiectum voluntatis, & sic ipsa correspondat.

Conueniens fuit delectationē inesse operibus hominis secundū sensum.

An charitas possit magis appetere visionē quàm delectationem.

der ei. Df tamen delectatio correspondere voluntati inquantum est quedam passio eius, & non intellectus, & visio correspondet intellectui, & non voluntati: quia est actus intellectus. Si ergo visio consideretur, vt quidam actus, solius intellectus est. Si autem vt summum bonum, solius voluntatis est. Et qa p- prium voluntatis est fieri in aliquid tanquam in bonum magis proprium erit sibi ipsa visio, q̄ delectatio, quia in visione est summum bonum, & nō in delectatione, licet delectatio sit voluntatis non visio.

Sed dicitur, q̄ non potest aliquid ferri magis in bonū alienū, q̄ in suum, & tñ delectatio est p- pria voluntatis, & nō visio: ergo magis ferretur in visionē.

Dici potest vno modo, q̄ voluntas sit potētia animæ, & aia est pars naturæ humanæ: ideo omnes operationes voluntatis sunt ab ea nō inquantum ipsa in se est aliquid, sed inquantum est aliquid hoīs. Et quia maior perfectio hominis est visio Dei, q̄ delectatio, cōsequens licet esset propriū bonum voluntatis delectatio, & non visio, ferretur magis in visionē, quā in delectationē. Sic est de partibus corporis nostri. Nam maius bonum est cuiuslibet rei conseruatio p- pria, quā conseruatio alterius rei, & tamē quodlibet membrum naturali inclinatione sine aliqua deliberatione nostra exponit se p capite: quia maius bonū hominis est in capite, quā in quolibet alio membro. Aliter potest dici, q̄ voluntas fertur magis in visionē, quā in delectationē, nō solum inquantum est bonum hoīs, sed etiam inquantum est bonū proprium voluntatis. Nam licet visio non sit actus voluntatis inquantum visio est summum bonū, ad ipsam tamen solam pertinet moueri in aliquid tanquam in bonum, ergo proprium est sibi ferri in visionem magis, quā in aliquid aliud inquantum est bonū summum. Et cum dicitur, q̄ visio nō est actus voluntatis nō obstat, quia actus non est proprium bonum potētiæ, sed obiectum eius, & actus nō est necessarius potētiæ, nisi inquantum per eum potētia vnitur obiecto, vel pertingit ad illud. Quod patet, quia actus sunt perfecti magis, vel minus in eadē potētia secundum, q̄ obiecta sunt perfectiora. Si tamen bonum potētiæ esset principaliter in actu, omnes actus eius essent equaliter perfecti, q̄ est falsum. Obiectum autem voluntatis est bonum sub ratione boni, ideo magis perficitur voluntas per illud quā per proprium actum. Si ergo visio est summum bonū, necesse est, q̄ illa sit magis propriū bonum voluntatis, quā delectatio, quæ est actus eius. Nam non est necesse, q̄ obiectū voluntatis sit actus eius, & istud summum bonum voluntas consequitur per actum intellectus cuius est videre: quia per hoc, q̄ intellectus videt Deum, qui est summum bonum voluntas est vnita ei. Sed dicitur esse inconueniens, q̄ voluntas non assequatur bonum suum per seipsam, sed per actum intellectus.

Dicendum, q̄ non est inconueniens. Nam voluntas per actum suum mouetur in summum bonum, & tamen non apprehendit illud per actum suum, sed per actum intellectus. Et hoc, quia conditio voluntatis est tendere in aliquid, sed apprehendere nō est actus eius: ideo non est imperfectio, q̄ ipsa per se non apprehendat, cum ad hoc sufficiat alia potētia. Sicut intellectus per se iudicat comedendum, & tamen comedere nō est actus intellectus. Ita de voluntate est, q̄ actus suus solum est tendere, & nō apprehendere. Et tamen per hoc, quod bonum illud, in quod voluntas tendit apprehensum sit per q̄cū, quæ apprehendatur, gaudet voluntas in ipso, tanq̄ in proprio bono, & sic magis fertur voluntas in visione, quā in delectationem, cum delectatio cō-

sequatur ex ipsa visione. Et sic visio pertinet magis ad beatitudinē, q̄ delectatio. De his S. Tho. 1. 2. q. 4. art. 2. & in summa contra Gen. lib. 3. cap. 24.

An ad beatitudinem requiratur comprehensio. Q̄ L.

QVAERITVR, an ad beatitudinem requiratur comprehensio. Dicunt quidam, q̄ nō: quia dicit Aug. ad Paulinū de Videndo Deum: attingere mentē Deum magna est beatitudo: comprehendere autem impossibile est, ergo non requiritur comprehensio. Item beatitudo est perfectio hominis secundum partem rationalem, in qua non sunt, nisi intellectus, & voluntas, sed intellectus sufficiens ter perficitur per Dei visionē, voluntas autē per delectationem, ergo non requiritur comprehensio tanquam ad tertium. Item beatitudo consistit in operatione. Determinantur autem operationes per obiecta. Obiecta verò generalia sunt duo. s. bonū, & verum, responderet verum visioni, & bonū delectationi, ergo vltra hæc non requiritur apprehensio: quia non est aliquod obiectum speciale, de quo sit.

Dicendum, q̄ requiritur comprehensio ad beatitudinem. Quia 1. ad Corinth. 9. dicitur: Sic currite, vt comprehendatis. Sed spiritalis cursus terminatur ad beatitudinē. sicut dicit: Bonum certamen certavi, cursum cōsummaui, fidem seruauit, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ. i. beatitudo 2. ad Tim. 4. ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem. Considerandum pro hoc, q̄ cum beatitudo consistat in consecutione vltimi finis ea, quæ requiruntur ad beatitudinem, debent considerari ex ipso ordine hominis ad finem. Ordinatur autem homo ad finem intellectualem partim per intellectum, & partim per voluntatem. Per intellectum quidē inquantum præexistit in intellectu quedam cognitio imperfecta de ipso fine. Per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliud, secundo autem per realem habitum ad beatitudinē amantis ad amatum, & hæc potest esse triplex.

Nam quandoque amatum est præsens amanti, & tunc iam non queritur. Quandoque autem non est præsens, sed est impossibile illud haberi, & etiam non queritur. Aliquando autē non est præsens, & est possibile haberi, sed est eleuatum supra facultatē querentis, ita vt statim haberi non possit. Et hæc est habitudo sperantis ad rem speratam, & hæc sola facit inquiri, quod non habetur. Istis autem tribus. s. intellectui aliquid cognoscenti finem licet imperfectē, & voluntati amanti, & habitudini amantis ad amatum respondent alia tria in beatitudine. Nā cognitio perfecta ipsius finis responderet imperfectæ cognitioni, p- sentia finis responderet habitudini speciei, delectatio autē in fine iam præsentem pertinet ad ipsam voluntatem, siue ad amorem. Ideo necesse est, q̄ ad beatitudinem ista tria concurrant. s. visio, quæ est cognitio perfecta finis intellectualis, & comprehensio, quæ importat præsentiam finis, & delectatio, vel fructio, quæ dicit quietationē quandam in amato, postquam voluntas illud apprehendit, & hoc modo comprehensio est necessaria ad beatitudinem. De his S. Tho. 1. 2. q. 8. art. 3.

Ad primum dicendum, q̄ comprehensio dupliciter dicitur: vno modo, vt est inclusio comprehensio in comprehendente, & sic Deus potest attingi, sed nō comprehendit, vt ait Aug. quia quod comprehenditur ab aliquo finito, necesse est esse finitū. Deus autē infinitus est, & ipse solus se hoc modo comprehendit. Alio modo comprehensio est tentio, vel possessio rei, quæ principaliter habetur, sicut aliquis consequens aliquam rem

Primum arg.

Secundū arg.

Tertium arg.

Triplex beatitudo amantis ad amatum.

Ad primum arg.

Ad secundum arg.

Ad tertium arg.

Primum arg.

Secundū arg.

Tertium arg.

rem dicitur eam comprehendere postquam illam tenet. Et hoc modo comprehensio est necessaria ad beatitudinem, quia summum bonum non beatificat nos, nisi postquam comprehensum est. Et ita intelligit, qd̄ dicebat Apollolus: sic currite, vt comprehendatis. i. vt p- sentialiter teneatis illud, qd̄ queritis.

Ad secundum dicendum, q̄ beatitudo hominis non potest pertinere per se, nisi ad intellectū, & voluntatem. Et tamen ad istas duas potētiās pertinet ista tria, visio, comprehensio, & delectatio. Quia comprehensio, & delectatio pertinent simul ad voluntatem: nam sicut ad voluntatē pertinet spes, & amor, cum eiusdem sit amare aliquid, & intendere in illud nondum habitum: ita & ad voluntatē pertinet comprehensio, & delectatio: quia eiusdem est habere aliquid, & quiescere in illo. Comprehensio tamē est ipsum habere: delectatio autem est ipsum quiescere. Ad tertium dicendum, q̄ verū, & bonū sunt obiecta generalia, ad quæ requiruntur distinctæ potētiæ. Et sub ratione veri, & boni non potest haberi, nisi visio, & delectatio. In quolibet tamen istorum potest fundari ratio præsentis, vel absentis. Nam verum sū q̄ est absens queritur, & secundū q̄ est præsens tenetur. Si ergo verum consideretur sub ratione veri viderit, si autē sub ratione præsentis tenetur. Et ista est comprehensio. Et sic ad intellectum pertinet visio, & comprehensio. Sic etiā de bono: nam bono inquantū bonum est, fruimur, & ista est delectatio. Inquantū verò præsens est, tenetur, & est comprehensio. Visio ergo determinat se tenet ex parte intellectus, & delectatio ex parte voluntatis, comprehensio autē ex parte vtriusque, licet magis propriè pertinet ad voluntatem, cū comprehensio respondeat spei, quæ est in voluntate, & non in intellectu, vt est spes virtus theologica.

An ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Quæstio. L. I.

QVAERITVR, an ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis. Quidam dicunt, q̄ non, quia beatitudo consistit essentialiter in operatione intellectus, vt ostensum est supra q. 33. & tamen ad perfectam operationem intellectus non requiritur aliqua rectitudo voluntatis, secundum quā homines boni, & mundi sunt: quia multi mali sunt sapientes. Vade dicit Aug. in lib. retractationū. Nō approbo, quod in oratione dixi: Deus, qui non nisi multos non mundos multa scire vera: ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

Item prius non dependet à posteriori, sed operatio intellectus est prior operatione voluntatis: ergo beatitudo, quæ est operatio intellectus, non dependet à rectitudine voluntatis. Item illud, quod ordinatur ad aliud, tanquam ad finem non est necessarium acquisito fine: sicut nauis non est necessaria cōpleta navigatione. Rectitudo autem voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinē tanq̄ ad finem: ergo habita beatitudine, non est iam necessaria rectitudo voluntatis.

Dicendum, q̄ rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem tanquam aliquid antecedens ad ipsam. & etiam tanquam consequens eam. De primo patet, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem hoīs ad finem vltimum, finis autem comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Vnde sicut materia nō potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad suscipiendam illā, ita homo non consequitur

finem suum, nisi debito modo sit ordinatus ad ipsum. Et sic nullus potest ad beatitudinem peruenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis, quæ ordinat ad beatitudinem. Sic dicitur supra in litera: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. i. per munditiam cordis peruenient ad videndum Deū, quæ visio est beatitudo. Sicut etiam dicitur ad Hebr. 13. Pacem sequimini cū omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. i. si illam non habuerit non perueniet ad videndum Deum, & tñ sanctimonia est munditia voluntatis, vel rectitudo eius. De secundo patet, scilicet, q̄ requiratur rectitudo voluntatis, vt consequens, vel concomitans beatitudinem: quia beatitudo consistit in Dei visione, vt probatum fuit supra q. 40. Essentia autem diuina est ipsa natura bonitatis. Et ita voluntas vidētis Dei essētia ex necessitate amat in ordine ad Deū quidquid amat, sicut voluntas non vidētis diuinā essentiam quidquid amat, amat ex necessitate sub ratione communi boni, quam nouit. Et hoc est, qd̄ facit voluntatem rectam, scilicet, quia amat, quidquid amat sub ratione boni veri. Ita erit in beatitudine, quia amabuntur omnia, quæ Deus amat inquantum ipse illa amat, qui est tota natura bonitatis, & est regula omnium diligendorum. Ideo necesse erit, q̄ cum beatitudine sit rectitudo voluntatis, non tanquam aliquid superadditum, sed tanquam aliquid per se consequens eam sicut delectatio per se consequitur beatitudinem. De his S. Tho. prima 2. q. 4. arti. 4. Ad primum dicendum, q̄ aliqua vera possunt cognosci sine rectitudine voluntatis. Verū tamen, quod in se habet simul naturam totius veritatis, & bonitatis non potest cognosci clarè sine rectitudine voluntatis: quia sicut in eo verum, & bonum idem sunt, & vtrunque summum est, ita vidēs illud non solum efficitur intelligēs per illud, sed et efficitur bonus. Istud autem est in beatitudine, quæ est visio Dei, in qua nō potest aliquis esse intelligēs, nisi etiam bonus sit. Ideo requiritur ad visionem illam rectitudo voluntatis. Et dato, quod esset possibile aliquem, in habentem rectam voluntatem peruenire ad videndum Deum, necesse esset, quod simul in ipsa visione cōsequeretur rectitudinem voluntatis, cum vniretur ipsi naturæ totius boni, & amaret eam, & dirigeretur per eam tanquam per regulam bonorum, & diligendorum. Et istud erat habere rectam voluntatem, cum rectitudo sit per hoc, quod regulatiuum conformatur regulæ.

In alijs autem rebus potest aliquis intelligere verum non habens rectitudinem voluntatis, quia illa licet sint simul vera, & bona, tamen non sunt regula bonorum, ita vt per eorum adaptionem necesse sit voluntatem esse rectam.

Ad secundum dicendum, q̄ omnis actus voluntatis præcedit ab aliquo actu intellectus, & tamē aliquis actus voluntatis est, qui præcedit aliquem actum intellectus. Pro quo sciendum est, quod intellectus habet duos actus circa beatitudinē. s. iudicare de obiecto eius, & quid est illud, in quo consistit beatitudo. Alius est attingere ipsum obiectum beatitudinis, per cognitionem. Voluntas etiā habet duos actus circa beatitudinem. s. tendere in illā per modū amoris, & spei, & delectari in illa postquam habita est. Primus actus intellectus est simpliciter primus circa beatitudinem. s. quia ipse ante omnia iudicat, q̄ beatitudo sit summum bonum, & in quo consistit. Post istum sequitur primus actus voluntatis, quia mox, vt voluntas iudicant in intellectu arguit beatitudinem esse summum bonum: amat illā, & tendit in eam, cū solius voluntatis sit tendere in aliquid

Ad primum arg.

Ad secundum arg. De duobus actibus intellectus, & voluntatis circa se licitatem.

Quare voluntas per actum suū non cōsequitur bonum proprium.

quid ut in finem. Post istum sequit̄ secundus actus F intellectus. scilicet beatitudinem per visionem, quia solus intellectus est, qui potest immediatē vni- ri Deo cognoscendo ipsum. Nulla autem poten- tia nostra est, cuius actus possit pertingere immedia- tē ad Deum. Post hunc succedit̄ secundus actus vo- luntatis, qui est delectari in ipso summo bono iam habito per actum intellectus, & quiescere in ipso. Et sic primus actus intellectus est ante omnem actū voluntatis, & primus actus voluntatis est ante secū- dum actum intellectus. Et tamen in ipso actu vo- luntatis requiritur reditudo eius. scilicet recta inclinatio in finem per media conuenientia ad finem. Et iste actus voluntatis precedit̄ secundum actum intel- lectus, ut dictum est, & in illo consistit beatitudo, quā ille est visio, ut dictum est: ergo requiritur ad beati- tudinem reditudo voluntatis, tanquam aliquid p̄- cedens. Ad tertium dicendum, quod omne, quod ordiatur ad finem, cessat adueniente fine, sed solū quod se habet in ratione imperfecti, & motus, vel instrumenti, sic habita forma cessat motus, & omnia instrumenta, per quā aliquid fit. Facta re non sūt necessaria, sicut est in instrumentis edificandi, sicut domo. Reditudo autem voluntatis dicit̄ perfectio- nem. Ideo etiam habita reditudo non cessat, sed ibi perfectius habetur. Sicut quādiu res est in mo- tu ad albedinem, habet albedinem imperfectā: quia cū illa forma acquiratur successiue in qualibet parte motus illius, quā est dealbario, est aliquid albedi- nis, & illud non cessat adueniente perfecta albedi- ne, sed potius, quod erat prius imperfectum, tūc p̄fi- citur. Aliter etiam potest dici, quod si aliquid ordinat̄ solum ad acquirendum finem habito sine cessat il- lud. Si tamen sit non solum ad acquirendum, sed etiam ad conseruandum acquisito sine, adhuc illud manet. De primo patet, ut in medicinis curatis, quā habita sanitate, iam non ministrant̄. De secundo pa- ter, ut in speculari. Quia per specularem efficitur aliq̄ sapiens, & tamen habita sapientia non cessat specu- latio, sed tunc magis speculamur: quia sine specula- tione periret scientia per loquā distendi nē actus. Sic etiam patet generaliter de omnibus virtutibus moralibus, quā gignuntur ex actibus, & postea gē- nitæ eisdem actus habent, ut patet 2. Ethic. Ita redi- tudo voluntatis facit ad conseruationem beatitu- dinis, sicut ad acquisitionem: ideo habita beatitudi- ne, nondum cessat ista reditudo.

An habere corpus requiratur ad beatitudinem, vel an sola ani- ma manens possit esse beata. Quæst. LII.

QUÆRITUR, an habere corpus requiratur ad beatitudinem, vel si potest anima sola manens esse beata. Aliqui dicunt, quod requirit corpus, quā perfectio virtutis, vel gratiæ, aut gloriæ presupponit perfectio- nem naturæ: sed beatitudo est perfectio vir- tutis, sicut in moralibus, vel gratiæ, aut gloriæ, sicut in visione Dei: anima tamen sine corpore non habet perfectio- nem naturæ, cum sit naturaliter pars natu- ræ humanæ, ois autem pars est imperfecta separata à suo toto: ergo anima sine corpore non potest esse beata. Item beatitudo est operatio quædam perfecta, quā aliis non esset in ea omne bonum: operatio tamen perfecta non est nisi in eis perfecti, quia nihil operat̄ nisi in, quod est ens in actu. Cum ergo anima non hēat esse perfectum, quando est à corpore separata, sicut nec pars separata à toto, sequit̄, quod anima non poterit sine corpore esse beata. Item beatitudo est p̄fectio hominis, & proprium bonum eius: anima tamen sine corpore non est homo: ergo anima sine

corpore non potest esse beata. Item operatio, in qua consistit beatitudo, debet esse non impedita sicut Aristoteli. Operatio tamen animæ separata à corpore est impedita, quia ut dicit Aug. 12. super Gen. ad li- teram: Inest ei quidam naturalis appetitus corpus ad- ministrandi, quo appetitu retardat̄ quodammodo, ne tota intentione pergat ad illud summum cœli, id est, in visionē diuinę essentię: ergo sine corpore non erit beata. Itē beatitudo est bonum sufficiens, & quietat appetitū aīę: aīę autē separate nō compe- tit quies: quia adhuc appetit administrare corpus, ut dicit Aug. ergo non est beata sine corpore. Itē in beatitudine erūt homines æquales angelis Luc. 20. & tamen anima separata non potest esse æqualis ange- lis: ergo non potest esse beata. Patet per Aug. vbi sup. Dicendum, quod beatitudo est duplex: vna est imper- fecta, qualis in hac vita hī: alia est perfecta, quæ con- sistit in Dei visione. Ad beatitudinem imperfectā huius vitæ manifestū est, quod corpus requiritur: quia non potest homo esse in hac vita nisi quādiu aīa in corpore fuerit. Etiam quia beatitudo huius vitę cō- sistit in operatione intellectus speculatiui, vel practi- ci, sed beatitudo speculatiua, de qua Aristoteli. 10. Ethic. consistit in operatione intellectus speculatiui: spe- culari autē non sit sine phantasmata speculari: phantasma autē nō hī, nisi per organū corporeū: ergo beatitudo speculatiua huius vitę quodammodo depēdet à corpore. Est alia beatitudo imperfecta huius vi- tę, quæ consistit in actu intellectus practici, & hoc est per virtutes morales: per actum optimarū vir- tutū, de qua 1. Ethic. operationes morales sunt cir- ca res exteriores: ergo ista beatitudo adhuc magis depēdet à corpore, quā beatitudo speculatiua. Si au- tem loquamur de beatitudine perfecta quæ in Dei visione consistit, quidā dixerunt, quod non potest esse bea- titudo in anima separata à corpore, & dicunt, quod ani- mæ sanctorum quādiu à corporibus separatae sunt ad istā beatitudinē non pertingunt, sed perueniunt in die iudicii quā corpora resument. Istud patet esse falsum auctoritate, & rōne: auctoritate patet, quia Apostolus dicit 2. ad Corinth. 5. Quādiu sumus in corpore peregrinamur à Dño. Et subdit ibi rōnem huius peregrinationis dicens: Per fidē. n. ambulamus, & non per speciem: nondum videmus, sed so- lum credimus. Ex quo apparet, quod quādiu aliquis am- bulat per fidē, & non per speciem carens visione diu- nę essentię nondum est Deo præsens, per quā homo beatus efficit. Vnde subdit. eo. c. Audemus autē, & bonā voluntatē habemus peregrinari à corpore, & præsentes esse ad Deū. Et sic innuit, quod immediatē, ut hō peregrinat̄ à corpore potest esse præsens Deo. Sic manifestum est, quod anime separate à corporibus ambulat per speciem: præsentes sunt Deo, & ei⁹ essentiā clarē vident, quod est ambulare per spe- ciem, & non per fidem: ergo beatitudinem habent, cum in hac visione sit beatitudo. Item patet hoc rōne, quia intellectus ad sui operationē nō indiget corpore, nisi proprie phantasmata: per quā intelli- git. Diuina tamen essentia non potest videri per phan- tasmata, nec per aliquam similitudinē creatā intel- lectualem. Quia quælibet talis distat ab ea in infini- tū, sed per seipsam solum videri potest, ut ostensum est supra q. 40. & tū in hac visione est beatitudo, ergo anima separata à corpore potest esse beata. Confide- randū tamen, quod ad perfectionē alicuius rei potest aliquid dupliciter pertinere. Vno modo ad constituen- dā essentiā rei, sicut aīa requiritur ad perfectionē hoīs. Alio modo dicitur requiri ad perfectionē rei illud, quod pertinet ad bene esse suū, & sic ad perfe- ctionem

Quartum argum.

Quintum arg.

Sextum argum.

Ad tertium arg.

Ad primum arg.

Ad secundum arg. Anima sola iter formas habet esse, & quod homo non hēat aliud esse nisi animæ.

Oia quorundā, quod corpus requirit ad beatitudinem. Primum arg.

Secundū arg.

Tertium arg.

tionem hominis requiritur pulchritudo, & robur corporis, & viuacitas sensuum, & sanitas, & similia. Accipiendo primo modo non pertinet corpus ad beatitudinem perfectam, quia totum, quod est de substantia beatitudinis aīa sola habere potest. Accipiendo secūdo modo corpus pertinet ad perfectio- nem beatitudinis: cum nō operatio depēdeat ex natura rei quanto anima perfectior erit in natu- ra sua, tanto perfectius habebit suam propriam ope- rationem, in qua consistit beatitudo. Corpus tamē pertinet aliquo modo ad perfectionē animæ: quia naturale est animæ esse in corpore, cum sit forma il- lius, & ambo sint partes speciei humanæ: ideo perfe- ctius habebit anima beatitudinem in corpore, quā extra corpus. Vnde Aug. 12. super Gen. ad literam cum quæsiuisset vtrum spiritibus defunctorū, siue corporibus posset summa illa beatitudo præberi: ridet, quod non sic possunt videre in cōmutabilē sub- stantiam, ut sancti angeli vident sine alia latentiori causa. Ideo quia in eis naturalis quidam appetitus est corpus administrandi. Et ob hoc licet anime san- ctorum beate sint, perfectior tamen erit earū beati- tudo post diem iudicii resumptis corporibus, quā nunc. De his. S. Tho. 1. 2. q. 4. arti. 5. Ad primum dicen- dum, quod beatitudo est perfectio totius anime ex parte intellectus, secūdo quam partē transcendit corpo- ris organa, & non est beatitudo perfectio eius, secū- dū, quod est forma corporis humani. Et sic manet ani- mæ sua perfectio, secūdo quam potest esse beata. Si autem compereret ei beatitudo inquantū est for- ma corporis, non posset illam habere, nisi in corpore, & esset tunc beatitudo solius compositi, & non animæ. Competit tamen sibi secundum partem su- perioiorem, secundum quam absoluta est à corpore, & quando in corpore est: ideo non indiget corpore ad beatitudinem. Ad secundum dicendum, quod ope- ratio perfecta solius entis perfecti est: anima autem separata à corpore esse perfectū habet, quia habet totum esse compositi: licet. n. anima sit pars hominis non se habet ad suum totum sicut partes in alijs cō- positis. Quia generaliter in quolibet composito esse totius non est alicuius partis suæ. Nam materia non habet esse, sed illud à forma susceperit: forma au- tem etiam non habet esse, sed est quo compositum est. Quod patet: quia post compositum non manet, & tamen si forma haberet esse, etiam dissolutū com- positū maneret, cum non corrumpatur forma: sed compositum. Et tamen non manet: ergo esse non fuit eius, sed compositi. Ideo corrupto composito generaliter partes omnino esse desinunt, sicut in par- tibus animalis, quæ postea esse non habent tale, quā- le in composito: ideo nec aliquod esse, quia anima animalis mortui nihil omnino ē corpus, & illius nō habet esse: quia transit ad alteram speciem, & sic ma- teria, & forma illius nihil sunt. Aliquando autem manent partes, & non secūdo idem esse. Sicut di- uisa linea manent partes lineę: quia quælibet illarū est linea, & tamen non habent idem esse: quia prius nulla earum erat linea, sed pars: nunc autem quæ- libet speciale, quia ipsa habet totum esse compositi. Nam in homine est vnicum esse cum homo sit vni- ca res, & illud esse est forme, quia anima per se hēat esse, & illud cōmunicat corpori, & esse hominis nō est aliud, nisi per hoc, quod anima dans esse corpori fa- cit resultare vnam tertiam naturam, quæ est homo, & tamen tertia natura ista non subsistit per aliud esse, quā per illud, quod habet anima. Quia aliās daret, quod in homine essent duo esse: scilicet vnum hoīs, & alterū aīę, vel daretur, quod esse esset ipse hoīs, & anima non

haberet esse, vtrumque est falsum. Primum patet, quia tunc homo non esset vna res, sed due, quia ens dī ab esse. Si ergo in hoīe essent duo esse essent hō duo entia, quod falsum est. Secūdo patet, quia tūc hoīe mortuo non posset manere aīa eius, si non haberet esse & ta- men manet: ergo ipsa dum erat in corpore, habe- bat esse. Et ista est dīa inter animam hoīs, & peco- rum: quia illę non habent esse in composito, sed esse est ipsorū pecorum: ideo mortuo pecore, impossi- bile est manere animā eius, cum nullū esse habeat. Si autē haberet esse, necesse est, quod oēs animæ peco- rum manerent post mortem ipsorum, sicut animæ humanæ. Anima autē hominis, quā dum erat in cor- pore habebat totū esse compositi, nunc ēt separata à corpore habet totū esse hominis. Et sic in anima separata manet totum, & perfectum esse hominis: licet non maneat tota natura speciei. Et sic potest habere operationem perfectam, cum operatio conse- quatur esse rei, & sic habebit anima separata beati- tudinem, quæ est operatio perfecta. Ad tertium di- cendum, quod licet anima separata non sit homo, potest tamen esse beata: quia beatitudo licet conueniat ho- mini, non conuenit ei, nisi solum secundum intel- lectum: ideo separato intellectu ab homine, pote- rit esse beatitudo in intellectu. Sicut Aethiops non est albus simpliciter, sed secundum dentes: ideo dē- tes sui euulsi, adhuc vocabuntur albi, & ipse si mane- ret sine dentibus iam nullo modo vocaret̄ albus, nec simpliciter, nec secundum quid. Ad quartum dicendum, quod anima separata habet operationē ali- qualiter impeditā, & tamen illud impedimentum non sufficit tollere beatitudinē. Pro quo sciendū, quod aliquid impeditur dupliciter: vno modo per mo- dum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris. Et tale impedimentum in operatione tolle- ret beatitudinem. Alio modo est impedimentum per modum cuiusdam defectus, vel imperfectionis in operatione. scilicet quia res impedita non habet quod desiderat ad sui perfectionem, & tale impedimen- tum non repugnat felicitati, sed repugnat perfectio- ni totali felicitatis. Ita, quod non potest esse res totali- ter felix, & tū felix erit. Ita separatio animæ à cor- pore dī retardare animam, ne tota intentione ten- dat in visionem diuinę essentię. Appetit. n. ipsa ani- ma sic frui Deo, quod etiam ipsa fructio deriuat ad cor- pus per redundantiam quādam eo modo, quo est pos- sibile: quādiu ergo anima fruatur Deo sine corpo- re appetitus eius sic quiescit in Deo, quod adhuc tamē vult, quod corpus suum pertingeret ad hanc par- ticipationem. Ad quintum dicendum, quod beati- tudo quietat appetitum, & appetitus animæ separa- tæ quietatur, & tamen adhuc manet ei desiderium, quod corpus perueniat ad illam beatitudinem. Et cum dī, quod beatitudo quietat desiderium, est sensus, quod beatitudo est perfectum bonum: ideo ipsa habita quiescit appetitus. scilicet quia nō querit aliud bo- num sibi satisfactum esse videns. Et tamē adhuc po- test desiderare, quod ad istud bonum participandū perueniant alij, sicut ille, qui habet totū, quod vult, beatus dī, & tamen adhuc desiderat, quod amicus suus habeat partē illorum bonorū, quæ ipse habet. Et iste appetitus non repugnat beatitudini. Vel potest dici alijs verbis, quod beatitudo quietat appetitum ex parte obiecti appetibilis. scilicet quia appeti- tus habet bonum, quod ei sufficit, & tamē nō oportet, quod quiescat totaliter appetitus adhuc ex parte appetentis. scilicet quia fortē non possidet istud bonū secundum omnem modum, quo possidere posset, & vellet, & sic anima separata fruatur Deo solū per seipsam. Posset autē frui et secundū quādam redun- dantiam

Differētia iter hominum, & pecorū ani- mas.

Ad tertium argum.

Ad 4. arg.

Ad 5. arg.

dantiam in corpus,ideo illam desiderat, & sic quan-
do corpus resumpserit, crescit beatitudo sua, non
quidem intensiue, sed extensiue. f. quia idē gaudiū
erit, & de eadem re: nec aduenit aliquod bonum,
de quo anima nouiter gaudere possit, sed extendet
ista beatitudo, quia erat prius in anima, postea autē
Ad 6. arg. redundabit ēt in corpus. Ad sextum dicendū, qđ
animā beatorum, siue ante resurrectionē, siue post
erunt equales angelis: quod tamen non sint equa-
les eis, vel non contemplantur sicut angeli ante cor-
porum resumptionem potest intelligi secundum
equalitatem quantitatis, vel cuiusdam proportio-
nis. Si primo modo, falsum est: quia multe animæ
ante corpora resumpta erāt beatiore angeli, sicut
anima beatę Virginis antequam reuniret corpori,
sicut piē creditur reunita erat beator oibus ange-
lis, & excellentius videbat diuinam essentiam, quā
illi sicut ecclesia cōtat de illa: Exaltata est sancta Dei
genitrix super choros angelorum ad cęlestia regna.
Si secundo modo verum est, quia animæ separa-
tę non contemplantur Deum sicut angeli ex toto
conatu suo contemplantur Deum; cū nihil hęant,
quod eos retardet. Animæ autem separatę retardā-
tur aliquo modo propter desiderium corporū, vt
non toto conatu Deum contemplantur. Et sic in-
telligit Aug. Hoc tamen non facit animas separatas
minores angelis in beatitudine, cū possint esse om-
nes simpliciter maiores quibusdam angelis.

An ad beatitudinem perfectam requiratur aliqua perfectio
corporis. Quęstio LIII.

QV A E R I T V R, an ad beatitudinem perfe-
ctam requiratur aliqua perfectio corporis.

Primum
argum.

Dicunt quidam, quod non: quia perfectio corpo-
ris est quoddam corporale bonum. Fuit tamē ostē-
sum supra q. 23. qđ beatitudo non consistat in bonis
corporalibus, ergo non requiritur ad beatitudinē
aliqua dispositio corporis. Item beatitudo consi-
stet in visione diuinę essentię, vt ostensum est sup.
q. 40. & tamen ad istam visionem corpus nihil con-
fert, quia p corpus nō ministratur, nisi phantasma
in intellectu. Sed ista non erunt necessaria ad beati-
tudinem, vt ostensum est pcedenti q. ergo non
requiritur perfectio aliqua corporis ad beatitudi-
nē. Item quanto intellectus est magis abstractus a
corpore, tanto perfectius intelligit: beatitudo tamē
consistit in operatione pfectissima intellectu: opor-
tet ergo animam esse omnibus modis abstractam
a corpore ad habendam beatitudinem.

Secundū
argum.

Dicendum, qđ quando quęritur hic, an requiratur
perfectio aliqua corporis ad perfectā beatitudinē
non quęritur, an in aliquo bono, vel pfectione cor-
poris possit esse beatitudo tanquam in obiecto: Quę
ostensum est, qđ non potest esse beatitudo in bonis
corporalibus supra q. 23. sed quęritur, an aliqđ bo-
num corporale requiratur tanquā dispositio quę-
dam ad consequendum beatitudinem, vel ad perfe-
ctę possidendum eam. Item cū quęritur hic de
bonis corporalibus, an pertineant ad beatitudinē,
non debent accipi largę bona corporis pro omni
bono, quod est extra animam, quia illa vocantur bo-
na exteriora. Et sunt corporalia, quędam ipsorum
non tamen sunt bona corporis. Hic autem quęri-
mus solum de bonis corporis, & ista sunt quędam
perfectiones corporis, vt est sanitas, pulchritudo, ro-
bur corporis, viuacitas sensuum, agilitas membro-
rum, & similia. Nunc dicendum quod, vt sæpe di-
ctū est, duplex est beatitudo: quędā perfecta, & alia
imperfecta. Si loquamur de imperfecta qualis ha-

Duplex
beatitudo.

betur in hac vita, dicendum, qđ requiruntur aliqua
bona corporis, quia beatitudo ista est duplex. f. quędā
speculatiua, & quędā practica. Speculatiua beatitu-
do indiget sanitate: quia cęri nō possunt speculari,
indigēt ēt bona dispositione organorū saltē phan-
tasticorū: quia ex dispositione bona, vel mala phan-
tasię puenit, qđ quidāhofes sint omnino rudes, alij
verō acutissimi, quod requiritur ad speculari. Quia
licet quilibet quantumcūq; rudis agente labore, &
disciplina peruenit ad aliquid intelligendum, nō ta-
men sufficit ad beatitudinem speculatiuā: quia nō
quęlibet operatio causat felicitatē, sed operatio se-
cundū pfectam virtutē. Ethic. In hoibus autē, qui
sunt naturaliter valde rudes, est speculatio cū diffi-
cultate, & sic est operatio impedita, & non pōt
peruenire ad magnam excellentiā. Ideo non poterit ef-
fe in talibus beatitudo speculatiua ēt secundū prę-
sentem vitā. Si autē loquamur de beatitudine practi-
ca, ēt requiritur sanitas: quia cū illa cōsistat in ope-
ratione virtutis, & multę egritudines sunt, qđ om-
nino tollunt vsum rōnis sicut frenelis, & similes, ne-
cesse est ab his esse liberum hominem. Generaliter ta-
men oīs egritudo, & si non tollat oīno actum, virtus
tamen impedit valde, beatitudo tñ est operatio nō
impedita. 10. Ethic. sanitas ergo requiritur ad beatitu-
dinem. Alia autē corporis bona. f. robur, pulchritu-
do, & similia, & si non sint oīno necessaria ad beati-
tudinem practica, sunt tamen valde conuenientia
tanquā adiuuātia, vel condecorantia. Et sic ad beati-
tudinem requiruntur aliqua bona decorātia, & sic est
delectatio. 10. Ethic. f. delectatio perficit operationē,
sicut decor iuuentutem, & agitur ibi de operatione
felicitatis. Et iā patet hoc, quia licet beatitudo huius
vitę principaliter cōsistat in operatione, cū sit ope-
ratio sū virtutem pfectam. 1. Ethic. tñ & dicitur quā-
dā aggregationē bonorū, sicut dicit Boetius de con-
sol. lib. 3. prosa 2. Beatitudo est status omnium bono-
rum aggregatione perfectus. Bona tamen corpo-
ris. f. robur, pulchritudo, & similia sunt quędā bona.
Ideo ad beatitudinē istā aliqui faciunt, sic dicit Ari-
sto. 1. Ethic. Non oīno felix est, qui turpis facie est, vel
sine prole. Si autē loquamur de beatitudine perfe-
cta, dicunt quidam, qđ nō requiritur ad eam aliqua
corporis dispositio, sed potius requiritur, qđ anima
sit oīno separata a corpore. Vnde Aug. 22. de ciui.
Dei. Introducit verba Porphyrij dicentis, qđ ad hoc,
qđ anima sit bona omne corpus fugiendum est.

Sed hoc est inconueniens, quia naturale est ani-
mę vniri corpori, cū sit forma eius, & pars speciei,
non est autē possibile, qđ istud, quod est naturale ani-
mę, tollat perfectionem eius maximum. f. beatitu-
dinē, ad quam naturaliter inclinatur. Ideo dicen-
dum, qđ ad beatitudinē perfectam, quę est in visio-
ne Dei, non requiritur corpus, vt probatum est p-
cedēti q. quia anima separata potest Deum videre,
& ista est substantia beatitudinis. Ista tamen non est
omnino perfecta beatitudo, quā vt ibi ostensum est,
anima separata aliquo modo retardatur ab hoc, quod
tendat in Dei visionē toto conatu per hoc, qđ appe-
tit corpus administrare. Dicendum ergo, qđ hęc cor-
pus, & habere perfectiones eius requiritur ad beati-
tudinē omnino perfectā tanquā antecedens, & tanquā
consequens. De primo patet, quia vt dicit Aug. 12.
super Gen. ad literā sic: tale sit corpus, cuius sit diffi-
cilis, & grauis administratio, sicut caro, qđ corrupi-
tur, & aggrauat animā, auertitur mens ab illa visio-
ne summi cęli. i. a visione Dei. Vñ concludit, qđ cū
hoc corpus iam nō erit aīale, sed spirituale, tñc an-
gelis adęquabitur, & erit ei ad gloriā, qđ hic fuit ei
ad sarcinā. i. pficiet corpus istud ad gloriā, & sic erit
quasi

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

Primum
argum.

Secundū
argum.

Tertium
argum.

Quę bo-
na requi-
runtur ad
felicitatē.

quasi quoddam antecedens ad perfectam beatitudi-
nem. De secundo patet, quia de beatitudine aīę fiet
quędā redundantia in corpus, vt etiā ipsum corpus
sua perfectione potiat, sicut dicit Aug. in epistola ad
Dioschorū, qđ tā potentis nature Deus fecit aīam,
vt ex eius plenissima beatitudine redūder in inferio-
rē naturam incorruptionis vigor. Istud autē est val-
de conueniens, quia licet aīa per se possit esse beata,
tñ ipsa non est homo. Vt ergo natura humana, quę
beatitudinis capax est, aliquando beatificet, oportet
corpus esse vniū aīę, & habere pfectiones suas. Ideo
Deus ad beatitudinē nō solū promisit bona aīę, sed
ēt bona corporis: Ista vlt. videbitis, & gaudebit cor
vestrū, & ossa vestra sicut herba germinabit: ergo in
corpore erit perfectio aliqua in beatitudine. Ad pri-
mū dicendū, qđ beatitudo non consistit in aliquo bo-
no corporali, quasi in obiecto: requirit tñ quosdā di-
positiones corporales ad habendū plenius beatitu-
dinē, vel ad eā magis possidendū. Ad sūm dicendū, qđ
ad visionē Dei, in qua consistit essentia verē beatitu-
dinis corpus nihil facit directē, & tñ requirit ad istā
visionē, quia si aīa nō haberet corpus, retardaret, ne
totaliter tēderet in Deū, vt sup. dictū est. Ad tertiu
dicendū, qđ ad operationē perfectā intellectus non
requirit abstractio a corpore simpliciter, sed abstra-
ctio a corpore corruptibili, qđ in intellectu impedit.
Nam corpus absolute nō impedit intellectū, sed cor-
pus, vt est corruptibile. Sap. 9. Corpus, qđ corruptū
piē, aggrauat animā. Corpus tamen post resurrectionē
erit incorruptibile, & spirituale. 1. ad Corin. 15. ergo
tale corpus non impedit, sed potius iuuabit beati-
tudinem. De his Sanctus Thom. prima 2. q. 4. artic. 6.

An ad beatitudinem perfectam requiratur bona exte-
riora. Quęstio LIIII.

QV A E R I T V R, an ad beatitudinem perfectā
requiratur bona exteriora. Aliqui dicunt, qđ sic:
quia istud, qđ in pręmiū sanctis promittitur ad beati-
tudinem pertinet: sanctis tamen promittuntur bo-
na exteriora, scilicet, cibus, & potus, & regnū. Luc.
22. Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater
meus regnum, vt edaris, & bibatis super mensam
meam in regno meo. Et quia dicitur, quod sancti ha-
bebunt thesauros sequen. cap. Thesaurizate vobis
thesauros in cęlis. 2. inf. 25. dicitur: Venite benedicti
patris mei possidere regnum: ergo ad beatitudinem
exteriora bona pertinent. Item secundum Boe. 3.
de consol. prosa 2. beatitudo est status omnium bono-
rū aggregatione perfectus, exteriora tamen sunt
quędam hominis bona licet minima, vt ait Augu.
ergo requiruntur ad beatitudinem. Item sup. in li-
tera dicitur: merces vestra copiosa est in cęlis, sed ef-
se in cęlis esse in loco: ergo saltem locus exterior
requiritur ad beatitudinem.

Dicendum, quod hic non quęritur, an bona exte-
rior, quę sunt p priē bona fortunę pertineāt ad beati-
tudinē, ita qđ in eis sit beatitudo tanquā in obiecto,
quia ostensum est sup. q. 19. & 20. & 21. & 22. qđ hoc
esse non potest. Sed quęritur an pertineant ad beati-
tudinē. i. aliquo modo ad illā faciant tanquā dispo-
sitione necessaria, vel tanquā aliqui adiuuans, aut deco-
rās. Cōsiderādū, qđ beatitudo est duplex, pfecta & im-
perfecta, vt dictū est. Loquēdo de imperfecta, qđ pōt
haberi in hac vita, dicendū, qđ requiruntur bona exte-
riora ad illā, siue sit beatitudo speculatiua, siue practi-
ca. De speculatiua patet, quia ad eā requiritur cibus,
& potus, qui cōputantur inter bona exteriora, & ta-
men sine illis nō est vita: Requiritur etiā vestis, & do-
mus. Ista enim quatuor ponuntur esse necessaria ad
Alph. Toft. super Matth.

vitam humanam. Eccl. 29. Initium vitę hominis pa-
nis, & aqua, & vestimentum & domus protegēs tur-
pitudinem. Aliqua etiam alia necessaria sunt, licet
pauca, ad beatitudinem speculatiuam. Ad practica
autem beatitudinem requiruntur omnia prędicta,
& multa alia. Nam cum illa consistat essentialiter in
operatione virtutis, & ad istā operationem multa re-
quirunt tanquā adiuuātia, et multa tanquā decorā-
tia requirunt bona multa exteriora ad beatitudinē.
Et sic diuitię ad beatitudinē pertinent, quā vsus illarū
optimū est secundū virtutē liberalitatis, & magnifi-
cētię, quę virtutes felix excellenter habet. Requirit
ēt potentia tēporalis, quę ad operationem virtutū
multū confert, sic dicit Arist. 1. Ethic. Multa per ami-
cos, & multa per potētiam tēporalē operata sunt.
Sic etiā dicit Boetius de consol. lib. 1. prosa 4. f. qđ tñc
sunt beatę res publicę, qđ sapientes. i. virtuosos cas re-
gunt. Et ista est causa honesta ad hoc, qđ virtuosos de-
sideret potentiam tēporalem. f. vt per eam virtu-
tis actum exerceat & prohibeat mala, quę sequerē-
tur. si flagitiosi in potētibus constituerentur. Hoc
etiā modo honor, & fama ad beatitudinem requi-
runtur in quantum ista multa conferunt ad virtutis
actū, & maximē in docentibus, qui si fuerint magne
auctoritatis proficiunt, si autem viri cōtempribiles,
etiam si bona dicunt nihil proderunt. Requiritur
etiā ad beatitudinē quędam exteriora bona, quę nō
adiuuant, sed solum decorant, sic habere filios, sicut
dicitur 1. Ethic. Non omnino felix est, qui turpis fa-
cie est, vel sine prole: sic etiam Boetius 2. de Consol.
prosa 4. ostendens, qđ beatitudo tēporalis nunquā
prouenit alicui tota, vel non diu consistit, dicit. Ille
vitam cęlibem deseret, & ille nuptijs felix orbis libe-
ris, alieno censum nutrit hęredi. In hac ergo beati-
tudine practica requiruntur multa bona exteriora.
In speculatiua autem pauca. Ex quo apparet, quod
practica beatitudo habet minus de ratione verē beati-
tudinis quanto pluribus indiget. Nam vera beati-
tudo nullo indiget, sed est per se sufficiens, quę au-
tem paucis indiget, licet non sit vera beatitudo, ali-
quo tamen modo ad illam accedit. Si autem loqua-
mur de beatitudine perfecta, quę est in Dei visione
dicendum, quod nullis bonis exterioribus indiget,
eo quod ipsa est per se sufficiens, immo nulla exte-
riora bona habebit. Nam in vita æterna, vbi erit
vera beatitudo nullę diuitię tēporales, nulla po-
testas mundana, aut huiusmodi aliquod erit, nec
etiam filios quisquam vltra generabit tanquam ad
beatitudinis decorem pertinentes, sicut gētilēs poe-
tę posuerunt, quod in cęlis erant nuptię inter De-
os, & Deas; & numerosa Deorum proles quotidie
crescebat, vt ait Marcianus Capella lib. de Nuptijs
Mercurij, & Physiologię. Sic etiam rude vulgus pu-
tabat. Vnde quando Christus prędicabat resurre-
ctionem mortuorum, Saducęi quęsierunt ab eo de
illa muliere, quę habuerat septem viros, cuius il-
lorum esset in resurrectione. Christus autem hunc
errorem repulit, dicens: Erratis nescientes scrip-
turas, nec virtutem Dei: in regno enim cęlorum non
nubent, nec nubentur, sed sunt sicut angeli Dei in-
fra 22. & Luc. 20. De alijs autem bonis exteriori-
bus, quod non sunt in illa beatitudine apparet, quia
talia bona, aut sunt necessaria ad corporis susten-
tationem sicut cibus, & potus, & vestis, & domus: aut
sunt adiuuātia ad operationem virtutis, sicut po-
tentia tēporalia, honor, & fama, aut condeco-
rantia sicut habere filios. Bona ista prima non erunt
ibi, quia corpus humanum erit iam incorruptibi-
le, & spirituale, 1. ad Corinthiorum decimoquinto.
Non indigens cibo, & potu ad conseruationem suā.
Pars Secunda. G Secunda

Secunda etiam non erunt: quia ibi non erit necessarius aliquis virtus, immo non manebit ibi aliqua virtus moralis quantum ad actum, quem nunc habet, nec est virtus theologica aliqua, nisi charitas, prima ad Corin. 13. Ideo non erit necessaria potentia temporalis, nec honor, nec diuitie, nec alia adminicula ad actum virtutis. Tertia est bona exteriora, quae sunt ad deum ibi non erunt, quia beatitudo ipsa erit per se sufficiens bonum, & non indigebit aliquo extrinseco bono, quia omnia ista sunt inuicem bona, & sunt in defectu veri boni. Nullum ergo istorum ibi erit, sed ipsa visio Dei sola hominem beatificabit, sic dixit David. Psal. 72. Quid mihi est in caelo, & a te quid volui super terram? Quasi dicat: Domine ex quo ego habeo bonum in caelo, quod tu mihi parasti, nihil volo a te super terram, id est, de bonis temporalibus exterioribus, & subdidit ibi causam, dicens: Mihi autem adhaerere Deo bonum est. totum bonum meum volo, quod sit in adhaerendo Deo, & istud adhaerere est per visionem. Non sunt ergo aliqua bona exteriora conuenientia vere beatitudini. 3. De his sanctus Thomas prima secundae. q. 4. artic. 7. Ad primum dicendum, quod omnes illae auctoritates loquuntur mystice: quia in scriptura solent spiritualia intelligi per temporalia, ut ex his quae animus nouit, surgat ad incognita, quae non nouit, ut ait Grego. in quadam homilia. Et sic per cibum, & potum intelligitur delectatio, quae erit in beatitudine. Mahometitae tamen turpes, & insipientissimi viri volunt post resurrectionem beatitudinem futuram in delectationibus ciborum, & potuum, & uenerorum. Contra quos forte dicitur in libro nostro impugnatorio contra errores alcoranici. Per diuitias autem, vel thesauros caeli intelligitur sufficientia omnium bonorum. Per regnum autem, quod est maxima dignitas terrena, intelligitur maxima exaltatio hominis, quae erit vsque ad conjunctionem cum Deo. Ad secundum dicendum, quod bona ista temporalia non erunt in illa vera beatitudine, quia ista non sunt bona simpliciter, sed solum in defectu veri boni, & quia in presenti verum bonum haberi non potest, ista quaeruntur tanquam quaedam parua bona. In beatitudine autem erit verum bonum. Deus, qui est ipsa essentia boni, & eo praesente nullum aliud bonum poterit esse necessarium, & qui habet ipsum habet omnia bona simul, quia in eo sunt omnia unitiue sic in suo fonte. In ceteris autem non est bonum nisi per participationem. Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum in libro de sermone Domini in monte, non debet esse merces sanctorum in caelis corporeis, sed per illos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nullus tamen nisi locus corporeus est, in quo sit beatitudo. scilicet caelum empyreum: & non confert locus ille aliquid ad beatitudinem de necessitate tanquam in loco illo sit aliqua virtus faciens aliquid ad beatitudinem, quae non sit in alijs locis, quia in quolibet loco poterat esse beatitudo, sicut & in sinu Abrahamae dicitur fuisse beatitudo per triduum mortis Christi, quo vsque Christus resurgens eduxit secum inde animas sanctorum. Est tamen locus empyreus aptior ad beatitudinem: quia est locus altissimus, & in parte optima rerum corporalium omnino a motu sequestratus.

An ad beatitudinem requirantur amici.
Quaestio LV.

QVAERITVR, an ad beatitudinem requirantur amici. Dicunt aliqui quod sic, quia beatitudo futura in scripturis gloria solet appellari. Constat autem gloria in hoc, quod bonum alicuius ad multorum notitiam deducitur, sed bonum nostrum nulli me-

lius, quam amico manifestari potest: ergo amici requiruntur ad beatitudinem. Item, dicit Boetius, quod nullus boni sine consortio est incunda possessio. Ad beatitudinem tamen requiritur iucunditas, vel delectatio: nullius tamen consortium magis est delectabile quam amicorum, ergo requiruntur amici ad beatitudinem. Item charitas nostra perficietur in beatitudine, charitas autem extendit se ad Deum, & proximum, ergo proximi erunt necessarii ad beatitudinem, quod maxime conuenient in amicis.

Dicendum sicut supra dupliciter esse beatitudinem, de imperfecta, dicendum quod amici requiruntur ad eam, siue sit speculatiua, siue practica. De speculatiua patet, quia duo simul exercentes magis aliquid poterunt intelligere quam vnus etiam quia amici conuersabuntur inter se in ipso actu speculationis, sicut dicitur 9. Ethic. Et indiget amicis speculatiuus etiam propter quandam delectationem, quae in conuiuere sequitur. De beatitudine practica idem est, quia illa consistit in actu virtutum, & ad illum multum conferunt amici. Nam quae possumus per amicos, per nos ipsos posse dicimus. 3. Ethico. Multa tamen potest homo efficere per amicos, quae alius solus facere non potest, ut dicitur primo Ethic. scilicet: Multa per amicos, & multa per potentiam temporalium operata sunt, tamen ad beatitudinem magis sunt necessarii amici, ut beneficiamus eis, & ut bonitatis eis causam praestemus, quam ut ab eis bonum recipiamus, ut dicitur 9. Ethico. De amicis tamen, in quo conferant beatis, & an conueniant eis amici vtilis, vel delectabiles, aut honesti, & an pauci, vel multi, & qualiter scilicet se habeat ad amicos, & amici qualiter inter se habere se debeant declaratum est late in libro nostro de amore, & amicitia, parte 2. per multa capitula. De beatitudine autem perfecta, quae in visione Dei consistit. Dicendum quod non requiratur ad illam aliqua societas amicorum de necessitate, cum ipsa diuinitas sit per se bonum sufficiens, & qui illam habet, nullo alio bono indiget. Sunt tamen conuenientes amici illi beatitudini de quodam bene esse. Nam gaudet homo, quod amicus suus participet bono illo, quo ipse participat. Sic dicit Augustinus super Gen. ad litteram, quod creatura spiritualis ad hoc, quod beata sit non nisi intrinsecus adiuuatur eternitate, veritate, & charitate creatoris. Extrinsecus vero si adiunari fortasse dicenda est eo solo adiuuatur, quod inuicem vident, & de sua societate gaudent in Deo. De his sanctus Thomas 1. 2. q. 4. art. 8. Ad primum dicendum, quod gloria illa, quae ad beatitudinem pertinet non consistit in hoc, quod bonum hominis ab alijs cognoscatur, sed in hoc, quod a Deo cognoscitur, quia cognitio hominum nihil confert ad beatitudinem, eo quod est causata a bonitate nostra si illa fama vera est. Cognitio autem Dei confert ad beatitudinem, quia ab eius cognitione causatur beatitudo nostra, ut ostensum est supra. 1. Ideo gloria in conspectu hominum nihil confert ad beatitudinem, sed gloria nostra in conspectu Dei ad beatitudinem est necessaria. Ad secundum dicendum, quod istud dicitur Boetij intelligitur de bonis imperfectis, quorum nullum per se sufficiens est ad beatitudinem nostram. Ideo ad hoc, quod istud causet quandam incunditatem necesse est superaddi ei aliud bonum, & istud est societas amicorum, quia ipsa de se iucunda est, ut patet 9. Ethico. Vera autem beatitudo, quae est in Dei visione per se sufficiens est. Ideo non requiritur aliqua iucunditas superaddita ei ex conuersatione amicorum. Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini, quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Vnde si esset vna sola anima videns Deum non habens proximum aliquem,

aliquem, quem diligeret, esset beata, dato tamen aliquo proximo, sequitur immediatè dilectio eius ex perfecta dilectione animae ad Deum. Vnde quasi concomitanter se habet amicitia ad beatitudinem perfectam, & non essentialiter.

An homo possit peruenire ad beatitudinem.
Quaestio LV.

QVAERITVR, an homo possit peruenire ad beatitudinem. Dicunt quidam, quod non, quia sicut natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem. Vt patet per Dionysium libro de Diuinis nominibus in multis locis, & tamen natura sensibilis non potest peruenire ad finem rationalis naturae, scilicet animalia non perueniunt ad finem hominis: ergo homo, cuius est natura rationalis, non poterit peruenire ad beatitudinem, cum beatitudo sit bonum naturae intellectualis. Item beatitudo vera consistit in visione Dei, qui est pura veritas. Est tamen homini naturale veritates non per se ipsas, sed per phantasmata intelligere. 3. de Anima. Non poterit ergo homo videre Deum, qui per phantasmata non videtur, & sic non poterit esse beatus. Item, beatitudo consistit in ademptione summi boni, ad quod non potest aliquis peruenire, nisi transcendat omnia intermedia. Est autem inter Deum, & hominem natura angelica, illam tamen homo non potest transcendere, quia homo est minor angelo: ergo non poterit homo esse beatus.

Dicendum, quod homo potest peruenire ad beatitudinem, quia beatitudo proprie dicta nihil est, nisi adeptio summi boni, vel coniunctio ad istud. Ipsum enim summum bonum est, in quo consistit beatitudo nostra, sed non est ipsum beatitudo. Peruenire autem ad ipsum, vel vniri ei, per quod participamus ipso, est beatitudo. Quicumque ergo potest peruenire ad istud bonum, vel potest esse capax eius, potest esse beatus: homo autem capax est illius, ideo beatus esse potest. Nam quod aliquis sit capax summi boni nihil aliud est, nisi quod possit istud velle, & possit ei vniri: vtrumque autem homo potest. Nam pecora velle non possunt summum bonum, homo autem potest. Est enim summum bonum vniuersale bonum, scilicet habens totam naturam boni, & non specialiter aliquam particulam eius, ut declaratum est supra. q. 23. & 24. appetitus autem quilibet de bono est, & tamen si appetitus est limitatus, & contractus per materiam, ut potest si sit virtus corporis non potest ferri in bonum sub ratione boni, sed in bonum, quod est bonum illi corpori, cuius est appetitus, istud autem necessarium est bonum particulare. Ideo impossibile est, quod pecora, vel homo secundum appetitum sensitium appetant bonum vniuersale, sed solum bonum particulare, quod est bonum secundum sensum, & tamen summum bonum non est specialiter bonum secundum sensum, sed est tota natura boni: ideo pecora, & homo secundum appetitum sensitium non possunt desiderare summum bonum, & consequenter nec beatitudinem. Voluntas autem nostra est appetitus: ideo est de bono, & quia non est potentia limitata per organum, sed totaliter absoluta a corpore non habet aliquid, per quod limitet specialiter ad volendum potius hoc bonum, quam istud. Et tamen vult bonum, ergo necesse est, quod velit bonum sub ratione boni. Et istud est velle bonum vniuersale, quod est tota natura boni, quod quare vocetur bonum vniuersale dictum est, q. eo. Voluntas ergo vult directè summum bonum, & consequenter vult beatitudinem, quae pecora velle non possunt. Potest etiam homo peruenire ad beatitudinem, quod est vniri ipsi summo bono. Istud autem non potest esse, nisi per actum intellectus, quia summum bonum est bonum maxime intellectuale,

Alph. Tost. super Matth.

& sic per viam intellectus ad istud perueniendum est. Etiam, quia beatitudo cum sit operatio debet necessario esse operatio perfectissima, est autem perfectissima operatio, quae est a potentia nobilissima, & circa obiectum optimum nobilissima tamen potentia hominis est intellectus: ideo per intellectum potest homo vniri summo bono. Et hoc conuenienter fit, quia summum bonum est bonum vniuersale, & non potest cognosci nisi a potentia, quae possit apprehendere vniuersale. Sic autem est intellectus, qui non potest iudicare, nisi de vniuersali. Et ob hoc phantasmata, quae sunt materialia abstrahunt per intellectum agentem, ut possit representari re vniuersaliter. Potest ergo intellectus cognoscere summum bonum, & hoc est vniri ei, & effici beatus. Pecora autem non possunt cognoscere summum bonum, quia cum iudicium ipsorum sit per solas species, prout sunt in sensu, vel ut sunt phantasmata reservata in imaginatione, & vtrumque modo representat re particulariter. Bonum autem summum est vniuersale, ideo de illo iudicare nequeunt & consequenter non possunt beati effici. Istud dicitur esse vera beatitudo. Nam de imperfecta beatitudine, quae est in hac vita, nemo dubitat, quia ad beatitudinem speculatiua quilibet potest peruenire, qui habet scientias speculatiuas, cum speculatio per illas, scilicet per altissimas earum sit beatitudo. 10. Ethic. Ad beatitudinem etiam practica quilibet potest peruenire, cum illa consistat in actu virtutis, quilibet tamen virtutem habere potest, hoc verum est, nisi in illis, quos natura orbatos fecit, sicut sunt infanti, & similes, qui non possunt habere actum virtutis, nec speculationis. Vnde dicit Aristoteles primo Ethic. quod beatitudo est possibilis omnibus non orbatis ad virtutem.

Ad primum dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, & alius intellectualis rationalis. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad obiectum cognoscibile. Est enim obiectum intellectus quidditas vniuersalis, sensus autem non potest cognoscere vniuersale, quod ratio cognoscit. Natura autem intellectualis excedit rationalem non ex parte obiecti, quia vniuersum intelligit vniuersale, sed excedit in modo intelligendi. Quia natura intellectualis cognoscit veritatem rei immediate sine villo discursu. Natura autem rationalis, per quam motu discursiuum veritatem cognoscit. Et quia beatitudo pertinet ad intellectum, & quidquid intelligit natura intellectualis potest intelligere natura rationalis, sequitur, quod si natura intellectualis intelligendo potest assequi beatitudinem, quod etiam rationalis poterit illam assequi. Quia tamen differunt ex modo cognoscendi, poterit natura intellectualis, quae sine discursu cognoscit peruenire immediatè ad beatitudinem. Natura autem rationalis, scilicet homo, quia cum discursu intelligit post multos actus peruenit. Et sic angeli statim post principium suae creationis, assecuti sunt beatitudinem, homines autem per longum tempus ad eam peruenire potest, quia ipsum bonum, in quo est beatitudo, est pure intellectuale, & non potest esse obiectum alicuius potentiae sensitivae. Ad secundum dicendum, quod beatitudo erit in visione Dei per essentiam. Vnde per phantasmata Deus videri non poterit, quia talis visio est quaedam cognitio imperfectissima, quae ad beatitudinem pertinere non potest. Homini autem est nunc naturale per phantasmata intelligere, & tamen post hanc vitam dabitur ei ex gratia, quod possit Deum videre per essentiam. Et etiam omnia alia, quae intelligit praeter Deum, intelligit per Dei essentiam, & erit tunc sibi modus ille naturalis intelligendi, & tamen quantum ad hoc angelus non excedit hominem: quia angelus per naturalem cognitionem non potest esse beatus, quia non videt Deum per essentiam, sed per quasdam similitudines intellectui suo inditas, vel

Pars Secunda. G 2. crea-

Ad primum argum.

Secundum argum.

Ad tertium argum.

Secundum arg.

Tertium argum.

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

Ad 1. arg.

Ad secundum arg.

creatas, quæ non faciunt videre quid Deus sit, sed quid non sit, ut dicitur. inf. quæst. 72. cum agitur de beatitudine angelorum. Ad tertium dicendum, quod homo debet transcendere angelos ad hoc, quod sit beatus, non quantum ad generandum naturæ, sed naturaliter sit eis superior, sed quantum ad gradum obiecti intelligibilis, id est, quod id obiectum, per cuius cognitionem homo beatificatur, est superius angelis, & ad illud homo peruenit intelligendo, licet non in conformitate essendi. Quia tunc oportet, quod homo efficiatur excellentior secundum naturam angelis. Non tamen etiam est putandum, quod debeat homo transcendere angelos intelligendo, quod homo excellentior intelligat, quam angelus, sed quod obiectum, quod homo cognoscit est excellentius angelis in essendo, & tamen illud etiam angelus intelligunt ita perfecte sicut homines, immo perfectius ex conditione nature licet ex gratia quidam homines sint superiores in cognoscendo Deum omnibus angelis. De his sanctus Thomas prima secundæ quæstio. 5. articulo primo.

An homo per sua naturalia possit assequi beatitudinem. Quæstio LVII.

QVAERITVR, an homo per sua naturalia possit assequi beatitudinem. Dicunt quidam quod sic, quia natura non deficit in necessarijs, nihil tam est homini magis necessarium, quam habere istud, per quod perueniat ad beatitudinem, quæ est finis totius nature humanæ, ergo per sua naturalia potest peruenire ad beatitudinem. Item homo cum sit nobilior creaturis irrationalibus, debet esse sufficienter sibi in bono suo, quam ille sibiipsis. Et tamen irrationales creaturæ per sua naturalia consequuntur fines suos, ergo homo per sua naturalia poterit consequi beatitudinem. Item secundum Aristot. 1. Ethic beatitudo est operatio perfecta, eiusdem tamen est incipere & perficere, cum perfectum & imperfectum pertineant ad eandem speciem, quia non viciatur rationem speciei. Sed ex naturali potestate homo potest facere operationem imperfectam dirigentem ad beatitudinem, cum sit homo Dominus suorum actuum, ergo poterit pertingere ad operationem perfectam, quæ est ipsa beatitudo.

Dicendum, quod aut loquimur de beatitudine imperfecta, aut de perfecta. Si de imperfecta, quæ est in hac vita, siue sit speculativa, siue practica, manifestum est, quod homo peruenit ad illam ex puris naturalibus. De speculativa patet: nam ista consistit in operatione per scientias speculativas, & maxime per sapientiam, quæ est altissima, de qua 10. Ethic. Scientiæ tamen speculatiue naturaliter haberi possunt. Vnde eodẽ lib. dicit Arist. quod debet homo conari ad immortale per particulam intellectus nostri, quæ est immortalis, & in hoc conatu ponit beatitudinẽ. Si tamen non putaret hoc naturaliter posse haberi, frustra diceret homines ad hoc debere conari. Alij etiam posuerunt beatitudinẽ speculatiuam in continuatione intellectus nostri, & conuersatione cum similibus separatis. s. com meatator, & Alexander, & et hoc asseruerunt possibile esse homini in vita: ideo concedunt beatitudinẽ speculatiuam haberi ex puris naturalibus. De beatitudine practica etiam satis apparet, quod cum illa consistat in actu virtutis, & quilibet se possit exercitare ad virtutes, cum sit innatum omnibus posse suscipere illas, & perficiantur in nobis per exercitationem, ut dicitur: 2. Ethic. in principio poterit quilibet esse beatus practice. Ideo Aristot. primo Ethic. non solum dixit beatitudinem esse possibilem in vita, sed etiam omnibus communem, scilicet, quod beatitudo est possibilis omnibus non orbatis ad virtutem, id est,

non habentibus impedimenta, sicut est in sania incurabilis, & ægritudines similes. Si autem loquamur de perfecta beatitudine. dicendum, quod non potest homo peruenire ad illam per sua naturalia, quia illa consistit in Dei visione, ut ostensum est sup. qd. 40. Nullus tamen homo, nec etiam creatura aliqua potest ex naturalibus pertingere ad Dei cognitionem, quia omnis cognitio rei est secundum conditionem substantiæ eius, sicut dicitur in lib. de causis, quod intelligetia cognoscit ea, quæ sunt supra se, & ea, quæ sunt infra se in modum substantiæ suæ. Omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creaturæ deficit a visione diuinæ essentia, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Vnde nec homo, nec alia creatura potest ex suis naturalibus Deum videre, ut probauimus sup. q. 45. In ista tamen visione consistit beatitudo cuiuscumque naturæ intelligentis. Ad primum dicendum, quod natura non deficit homini in necessarijs, & tamen non dedit sibi omnia necessaria in actu. Quia non dedit sibi arma, nec indumenta, nec domum sicut dedit omnibus bestijs. Dedit tamen sibi intellectum, & manus, quæ sunt sibi sufficientia instrumenta prouisa ad omnia hæc, & quæcumque alia necessaria. Ita circa beatitudinẽ, licet natura non dederit homini ipsam beatitudinẽ in actu, sicut etiam nulli pecori dedit suum finem vltimum in actu. Dedit tamen homini aliquid, per quod possit habere beatitudinẽ. Differt tamen in hoc inter hominem, & pecora, quia licet pecora non habeant suum finem vltimum in actu, habent tamen aliquas potentias naturales, per quarum actum assequuntur directè, & immediatè fines suos. Nam finis cuiuscumque pecoris consistit in aliquo bono delectabili secundum gustum, & tactum, aut in altero ipsorum & per actus gustus, & tactus consequuntur pecora illa delectabilia. Alij autem irrationales consequuntur fines suos per naturales operationes, cum finis cuiuscumque rei irrationalis sit operatio perfecta, & ad quam peruenire potest ex principijs speciei. In homine autem natura non posuit aliquid principium, per cuius actum directè, & immediatè assequatur beatitudinem, quia hoc non erat possibile naturæ. Nam ostensum est sup. q. 45. quod lumen gloriæ, per quod videtur diuina essentia nulli creaturæ potuit esse connaturale. Dedit tamen sibi liberum arbitrium, per quod possit conueniri ad Deum, a quo haberet beatitudinem. Et quia illa quæ homo potest per amicos dicitur posse per seipsum 3. Ethic. dicitur homo posse habere beatitudinẽ per seipsum, cum Deus sit homini promptus semper ad omnia, quæ petit magis, quam amicus amico, immo magis, quam pater filio. inf. 7. & Luc. 11. vbi Christus dicit: Quis ex vobis petit a patre panem, nunquid lapidem dabit illi? Si ergo vos cum sitis mali nostri bona dare filiis vestris, quanto magis pater vester de celo dabit spiritum bonum petentibus se. Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura, quæ potest consequi bonum perfectum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura, quæ non potest consequi bonum perfectum, sed consequitur solum bonum imperfectum, licet ad eius consecutionem non indigeat exteriori auxilio sicut dicit Aristot. de Cælo, & mun. Sicut magis dispositus est ad sanitatem, qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicatis, quam qui solum potest consequi imperfectam sine auxilio alii cuius. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectam beatitudinem indigens ad hoc diuino auxilio nobilior est, quam creatura irrationalis, quæ nullo modo est capax beatitudinis, sed consequitur quoddam imperfectum bonum virtute nature sue.

Ad

Ad tertium argum.

Primum argum.

Secundum argum.

Tertium arg.

Ad primum argum.

Ad 2. arg.

Ad tertium arg.

Primum argum.

Secundum argum.

Tertium arg.

Ad 1. arg.

Ad tertium dicendum, quod qui facit operatiuẽ imperfectionem potest facere perfectam, quado perfectum, & imperfectum pertinent ad eandem speciem, sed non est hoc verum, quando pertinent ad duas species. Sicut dispositio ad formam est operatio imperfecta, productio autem formæ est operatio perfecta. Ideo aliquid potest facere aliquam dispositionem ad formam, quod non potest formam producere. Sicut agentia naturalia possunt disponere corpus humanum ad suscipiendum animam, & tamen non possunt animam producere. Sic etiam est circa materiæ dispositiones, quia quædam agentia possunt causare dispositiones remotas ad formam, quæ non possunt causare dispositiones propinquas, quia vltima dispositio est similis formæ. Sic autem est in homine respectu beatitudinis, quia per hoc, quod est substantia intelligens est dispositus ad beatitudinem, dispositione remota, & hoc habet a natura, dispositio autem vltima est lumen gloriæ, quod naturaliter homo non potest habere, & sic operatiuẽ imperfectionem, quæ est solum intelligere res materiales, vel creatas potest homo habere naturaliter, operatiuẽ autem perfectam beatitudinis, quæ est Deum per essentiam videre, non potest homo habere naturaliter, quia istæ duæ operationes differunt in specie ex parte obiecti, & ex parte medijs, per quod cognoscitur, & ex parte modi. Cum autem dicitur, quod perfectum, & imperfectum non variant speciem, verum est, quando solum differunt, ut perfectum, & imperfectum: sicut duæ cognitiones intellectiue de eisdem rebus creatis erunt inæquales in perfectione, quia vna poterit esse clarior, & firmitior & perspicacior. Et hoc non facit eas differre in specie, cognitio tamen, quam habet homo de rebus creatis per phantasmata abstracta per intellectum agentem, differt a cognitione Dei, quæ non est per similitudinem, sed per essentiam plusquam perfectam, & imperfectam, & sic differunt in specie. De his S. Tho. 1. 2. q. 5. art. 5.

An homo possit effici beatus per actionem angeli. Quæstio LVIII.

QVAERITVR, an possit homo effici beatus per actionem alicuius creaturæ superioris, scilicet, angeli. Aliqui dicunt, quod sic, quia duplex ordo reperitur in rebus. Vnus, qui est ipsarum partium vniuersi adinuicem, & alius, qui est totius vniuersi ad bonum, quod est extra vniuersum. Nam rector vniuersi non est de vniuerso, sed super vniuersum, vel extra vniuersum, ut dicitur 12. Meta. primus ordo ordinis ad secundum tanquam ad finem, ut dicitur 1. i. Meta. sicut ordo partium exercitus ad ducem. Sed ordo partium vniuersi adinuicem attenditur secundum, quod superiores creaturæ agunt in inferiores. Beatitudo autem hominis consistit in ordine eius ad bonum, quod est extra vniuersum, quod est Deus, ergo ordo creaturarum superiorum ad inferiores proficiet ad istam beatitudinem. Poterit ergo homo esse beatus per actionem alicuius creaturæ superioris, scilicet, angeli. Item, quod est in potentia tale potest reduci ad actum per id, quod est in actu tale, sicut id, quod est in potentia calidum per id, quod est calidum in actu, sed homo est in potentia beatus, angelus autem est beatus in actu, ergo poterit homo effici beatus per actionem alicuius angeli. Item beatitudo consistit in operatione intellectus, ut probatum est sup. quæst. 33. angelus autem potest illuminare intellectum hominis, cum possit vnus angelus purgare, perficere, & illuminare alium, ut dicit Dio. lib. de celesti Ierar. ergo poterit angelus beatus facere hominem.

Dicendum, quod non potest homo effici beatus per

Alph. Toit. super Matth.

operationem angeli, siue in beatitudine perfecta, siue in imperfecta. De perfecta manifestum est, quia illa consistit in visione Dei: ideo angeli per hoc, quod se notificent hominibus non faciunt eos beatos, quia angelus non est summum bonum, ideo in cognitione eius non potest consistere beatitudo. Et de hoc etiam non querebatur nunc, quia sup. probatum est. q. 36. f. an per actionem angeli posset homo effici beatus. Et de hoc dicendum, quod non: quia cum beatitudo consistat in clara visione diuinæ essentia, nemo potest facere alium beatum, nisi qui potest ei ostendere diuinam essentiam. Hoc autem non potest facere angelus: quia diuina essentia non potest videri per aliquam similitudinem creatam, sed solum per seipsam, scilicet, ut diuina essentia vniatur intellectui nostro tanquam forma intelligibilis, ut ostensum est, sup. q. 40. Nemo tamen potest diuinam essentiam vnire intellectui nostro, nisi ipse Deus: Angelus autem non potest intellectum perficere nisi causando in eo quoddam rationes intelligibiles, quæ ad beatitudinem non sufficiunt. Item, angelus non solum non potest beatificare hominem per operationem suam, sed etiam non potest disponere eum immediatè ad beatitudinem. Ipsa enim dispositio fit per lumen gloriæ, Angelus tamen non potest creare lumen gloriæ, sed solum Deus, cum per lumen gloriæ essentia diuina efficiatur proportionabilis intellectui nostro ad intelligendum, quæ tamen aliàs distat ab eo in infinitum. Istam ergo coniunctionem rerum distantium in infinitum non poterit facere nisi ens infinite virtutis, scilicet, solum Deus: non ergo angelus beatificabit hominem. Item non solum angelus non potest beatificare hominem, immo nescit ipse quantum est bonum istud, in quo consistit beatitudo hominis. Isa. 64. A sæculo non audierunt, nec auribus perceperunt, oculis non viderunt Deus absque te, quæ preparasti expectantibus te. Solum ergo ipse scit quantum est bonum istud, quod quilibet futurus beatus habiturus sit. Item, cum omnis creatura sit subiecta nature legibus, cum habeat potestatem, & actionem limitatam, istud quod excedit naturam creatam non potest fieri nature alicuius creaturæ. Ideo si aliquid fieri oporteat quod sit. sup. naturam, hoc fit immediatè a Deo, sicut suscitatio mortui, & sanatio cæcorum. Beatitudo autem est bonum quoddam excedens naturam creatam: ideo impossibile est, quod conferatur virtute alicuius creaturæ. Sed homo fit beatus solo Deo agente. Sic dicitur. Psal. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus. i. solum Deus est, qui potest dare gloriam, & gratiam. Si autem loquamur de beatitudine imperfecta, dicendum, quod etiam illa non potest conferri per angelos, quia siue sit speculativa, siue practica consistit in operatione. Angelus tamen non est principium operationis humane, sed homo habet in seipso principium operationis suæ. 6. Ethic. Vnde dicitur homo Dominus actuum suorum, ideo ab angelis non confertur homini beatitudo etiam imperfecta, licet ad illam possent homines disponere illuminando intellectum ad speculatiuam beatitudinem, & ad practicam conferre possunt adiuuando in multis ad operationem, & conferendo bona cõuenienter, & tollendo impedimeta: Ideo Aristot. 1. Ethic. quærit, an beatitudo sit homini ab aliqua causa superiori. s. a Deo, licet in solutione huius non insistat.

Ad primum dicendum, quod contingit plerumque in potentijs actiuis ordinatis, quod perducere ad vltimum finem pertinet ad potentiam supremam, inferiores verò potentie adiuuant ad consecutionem vltimi finis disponendo. Sicut vsus nauis pertinet ad artem nauigatiuam, quæ præest nauifaciuræ cum propter nauigatiuam sit nauis. Ita in ordine Pars Secunda. G 3 vni-

vniuersi homo adiuuatur ab angelis ad consequenda beatitudinem secundum aliqua precedentia, licet non possint sibi beatitudinem conferre, nec dispo-
 re hominem ad beatitudinem dando ultimam dispositionem. s. lumen glorie, vt nunc dictum est: faciunt tñ alias dispositiones magis remotas suggerendo nobis bona, & dirigendo in operationibus, & custodiendo nos à nociuis. Nam ob hoc cuilibet homini datur vnus angelus ad custodiam: immo hoc est officium suum, s. dirigere homines ad beatitudinem. Ad Hebrę. j. Omnes sunt administratores spiritus in ministeriū missi propter eos, qui hereditatem capiunt salutis. Ad secundum dicendum, q̄ angeli, licet sint beati, non possunt beatificare homines, quia etiam tunc vnus homo, qui iā est beatus, possit beatificare alios, quia vtique est beatus in actu, sed neuter eorum potest hoc. Causa est, quia quando aliqua forma est in aliquo actualiter secundum esse suum naturale, & perfectū potest esse principium operationis in alterum, sicut calidū per calorem calefacit, sed si forma existat in aliquo nō secundum esse naturale, vel si sit secundū esse naturale, & tñ non secundū esse perfectū, nō potest per actionem suam causare se in alterū, sicut albedo est in oculo non secundū esse naturale, sed secundū esse intentionale. Et ita species sensibiles in omnibus sensibus, & species intelligibiles in intellectu, cū ibi solum habeant esse cognoscibile, vel intentionale, & non esse naturale, ideo albedo in oculo, & alia formæ in sensu, vel in intellectu nō habent aliquas operationes de illis, quas habent in substantiis suis, eo quod in subiecto sunt istæ formæ secundum esse naturale, & in sensu sunt solum secundum esse intentionale. De secundo patet, quia si aliquid sit calidum licet sit ibi calor secundum esse naturale, quia est vt forma in subiecto, si tamen est calor imperfectus non poterit esse principium calefaciendi. Quod patet, quia tunc vna re calida existente omnia, quæ sunt in orbe essent calida, quia illa calefaceret aliam cōiunctam sibi, & alia aliam. Et sic nihil maneret, q̄ nō efficeretur calidū. Qd̄ falsum apparet. Hoc autē est, quia calor nō est principium calefaciendi nisi secūdū q̄ est perfectus in suo esse naturali. Et ita de actione cuiuslibet formæ. Sic est de lumine glorie, quia illud lumen nulli est naturale, nisi Deo, cui proprium est videre seipsum per essentiam suā, quæ est sibi naturaliter. forma in esse, & intelligēdo, in ceteris autē lumen glorie est per participationē, & etiā est in eis secundū esse imperfectū, & diminutum. Et sic lumen glorie, qd̄ est in quolibet beato, est sufficiens sibi ad hoc, q̄ ipse sit beatus. Et tñ non est sufficiens ad hoc, q̄ aliū beatificare possit, quia ad hoc requirebat maior perfectio, sicut calor existens in quacunq̄ re, vt in subiecto, sufficit ad hoc, vt ipsa res sit formaliter calida, etiā si ille calor sit qualiscūq̄. Et tamē nō sufficit ad calefaciendū aliam rem, nisi sit ille calor perfectus. Ad tertiū dicendum, q̄ vnus angelus illuminat intellectū alterius angeli inferioris, vel ēt hominis quantum ad aliquas rationes diuinorū operū, s. q̄ faciet eū intelligere aliqua de diuinis operibus, quæ prius nō intelligebat, non potest tamē illuminare intellectū eius, ita q̄ deducat ad immediatē intelligendum diuinam essentiam videndo illam. De his sanctus Thom. prima secundæ. quæst. 5. artic. 5.

An requirantur aliqua opera hominis ad hoc quod peruenire possit ad beatitudinem. Quæstio LIX.

QVAERITVR, an requiratur aliqua opera hominis ad hoc, quod peruenire possit ad beatitudinem. Dicunt aliqui q̄ nō, quia Deus est agens in-

finita virtutis, & non preexigit in agendo materiā, tanquam subiectum, nec etiam dispositionē aliquā materiæ, sed potest totū statim producere. Opera autem hominis non possunt requiri ad beatitudinem tanquam efficiens causa eius: quia Deus solus est efficiens, vt ostensum est precedenti. q̄ Non possunt ergo requiri, nisi sicut dispositiones. Deus tamē non preexigit dispositiones aliquas in operādo: ergo nō requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinē eius. Itē sicut Deus est actor nature, ita est actor beatitudinis. Deus tñ naturā immediatē produxit non preexigendo dispositiones aliquas, etiam singulas res, p̄duxit in suo esse perfectio secundum suam speciem: cum ergo beatitudo sit perfectio hominis conferret illam Deus homini sine aliqua operatione sua, sicut singulis rebus contulit perfectionē naturā sine aliqua operatione ipsarum. Itē Apostolus dicit ad Ro. 4. beatitudinem esse hominis, cui Deus confert iustitiam sine operibus, ergo non requiruntur aliqua opera ad consequendum beatitudinem.

Dicendū, q̄ si loquamur de beatitudine imperfecta, quæ habetur hic, siue sit practica, siue speculatiua requiritur operatio hoīs. Nā ipsa beatitudo in operatione consistit. 1. Ethic. & illa operatio est hoīs. Non solū tamē requiritur ipsa operatio hoīs, quæ est beatitudo, sed etiam alia operationes humanæ præcedētes ad beatitudinē, quia beatitudo est operatio secundū virtutē perfectam, eodē lib. Et tñ antequā sit in hoīe virtus perfecta, oportet dari rēpus, in quo virtutē non habeat, sed ipsam ex operationibus acquirat, vt patet 2. Ethic. s. virtutes sunt innatæ nobis suscipere illas, perfectas autem per assuetudinem, & postquā fuerit in nobis habitus virtutum, necesse est, q̄ prius sint illæ virtutes imperfectæ, quā perfectæ. Nam per operationes suscipiunt virtutes augmentū, & perfectionē. 2. Ethic. Et istę omnes operationes præcedunt ad operationem beatitudinis. Vnde qui beatus est speculatiuē necesse est, q̄ prius habuerit multas speculationes imperfectas, quā perfectas. nec erit ad speculationem perfectā, in qua consistit beatitudo: qui etiam habet operationē perfectā s̄m virtutes morales, in qua beatitudo consistit, necesse est, vt prius habuerit multas operationes imperfectas aliquas sine habitibus virtutū, & alias cum habitibus. Si autē loquimur de beatitudine perfecta, quæ consistit in Dei visione. Dicendū quod ad istā requiritur rectitudo voluntatis, vt ostensum est. sup. q. 51. Et ista rectitudo potest esse cōsequens ad beatitudinē ex eo, q̄ ille, qui videt diuinam essentiam, quæ est summū bonū necesse est, q̄ oīa, quæ diligit diligat i ordine ad illā, vt p̄batū est ibidē, & ista rectitudo non dicit aliquā operationem præcedentē beatitudinem. Aliquando accipitur rectitudo voluntatis, vt quidam ordo debitus ipsius voluntatis ad beatitudinem; in quātū est vltimus finis. Et ista rectitudo exigitur ad beatitudinē sicut debita dispositio materiæ ad consecutionē formæ. Sed ex hoc non est necesse, q̄ aliqua operatio nostra præcedere debeat beatitudinē, ita qd̄ sine illa haberi nō possit beatitudo. Posset enim Deus facere simul voluntatē rectē tendentē in beatitudinē, sicut simul Deus disponit aliquā materiā ad formā, & producit formā. Non facit tñ sic Deus, sed regulariter aliqua operatio ex parte hoīs præcedit, per quā disponat ad beatitudinē. Et hoc exigit ordo diuinæ sapientiæ. Dicitur enim secūdo de celo, & mūdo, qd̄ eorū, quæ nata sunt habere bonū perfectū, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid autē vno motu, aliquid verō pluribus. Habere autē bonū perfectū, sine motu puenit illi, qd̄ naturaliter hēt istud, habere autē beatitudinē naturaliter soli? Deī est, quia natura sua est bea-

Secundū arg.

Tertium argum.

Ad primū argum.

Ad 2. arg. Quare Deus creauit res sine dispositione prima, & tamē beatitudinē beatificat sine dispositione.

beatitudo per essentiam. Ideo solius Dei propriū est, q̄ ad beatitudinem non moueatur per aliquam operationē præcedentē. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura consequitur conuenienter beatitudinem absque motu operationis, per quā tendit in ipsam. Angelus tamē, qui est superior ordine nature consecutus est beatitudinē secundū ordinē diuinę sapientię vnicō actu operationis meritorie, vt ostendunt doctores. 2. Senten. Homines autem consequuntur beatitudinem multis motibus operationum, quæ vocantur merita. Vnde recte dixit Arist. primo Ethic. quod beatitudo est præmium virtuosorum operationum.

Ad primū dicendum, q̄ nō requiritur aliqua operatio hominis præcedens ad beatitudinē tanquā dispositio quedam necessaria, sine qua Deus non possit homini dare beatitudinem. Nam dispositio ad introducendum formā in actionibus naturalibus nō requiritur nisi propter insufficientiam agentis. Quia si istud esset omnino sufficiens simul materiā disponeret, & introduceret formam. Quia tamen non est tanta virtutis præexigit dispositiones præcedentes in materia à se, vel ab alio agente factas, & tñ introducit formam Deus autem, qui est agens omnino sufficiens simul poterit conferre homini beatitudinem, & disponere eum ad illam non præcedente operatione aliqua ex parte hominis. Ordo tamen diuinę sapientię exigit, q̄ aliquę operationes ex parte hominis præcedant, quia licet homo per naturalia sibi collata non possit assequi beatitudinē, vt ostensum est sup. q. 45. & 57. potest tñ se ex illis iuuare ad assequendā illā: iustū est ergo, q̄ se adiuuet. Et est iste rectus ordo vniuersi, & nulla virtus in toto vniuerso manet otiosa. Maneret tñ si homo posset se adiuuare ex suis naturalibus ad consequendā beatitudinē, & nō requireret, q̄ se adiuuaret faciēdo aliquā operationem. Ad secundum dicendum, q̄ licet Deus sit institutor nature, & collator beatitudinis, fuit iustū, immo necessariū, q̄ ad nature institutionē non preexigeret aliquā dispositionē. Quia cū Deus oīa ex nihilo produxerit, non erat ibi aliquis, qui posset præmittere aliquā dispositionem, vt postea Deus operaret, nec etiā adhuc erat materia, quæ reciperet dispositiones. Nā omnes dispositiones ad formā recipiunt in materia, & tñ materia non præexistebat, sed Deus eā produxit. Ideo necesse erat, q̄ vel Deus nō p̄duceret aliquid, vel q̄ nō preexigeret aliquā dispositionē, sed simul formam, & materiā, & dispositiones in materia produceret. De beatitudine autem secus est, quia homo qui beatificabilis est, iā subsistens est, & habet virtutē naturā, per quā possit se iuuare ad beatitudinē, ideo iustū est q̄ se adiuuet. Cū autem dī, q̄ Deus instituendo naturā produxit omnes res perfectas secundū species suas. Dicendū q̄ hoc fuit, quia Deus voluit, q̄ per ista indiuidua singularū specierū, quæ ipse nūc produxerat conseruaret natura ipsarū specierū per generationē: & quia ad hoc, q̄ aliqua res generet, vel agat nō sufficit q̄ sit, sed ēt requirit, q̄ perfecta sit, vt p̄batū est præce q̄ in solutione secūdi art. De buit Deus in creatione omnes res perfectas producere, quia aliās periret tota natura p̄ducta in rebus generalibus, & corruptibilibus, cū nō posset cōseruari sine generatione, & tñ indiuidua imperfecta generare non possent. Secus autē est de beatitudine, quia ēt si Deus voluisset dare homini beatitudinē, quæ est perfectio sua vltima rāquā aliquid sibi naturaliter in hęcens fieri non potuisset: quia licet Deus ex gratia possit homini dare beatitudinem, non potest tñ effici, q̄ beatitudo sit homini naturalis, quia lumen glorie, per quod est beatitudo non potest homini esse naturale,

Alph. T. off. super Matth.

cum solius Dei sit proprium, vt ostensum est sup. q. 45. Fecit tamen Deus hoc, q̄ dedit vnum hominem creatum in vltima sua perfectione, qui ab instanti sue conceptionis habuit totam suam beatitudinem, & ille fuit Christus. Et hoc, quia sicut per indiuidua nature creata in totali perfectione erat natura propaganda, ita à Christo in omnes hoīes beatitudo descriuanda erat. Iuxta istud ad Hebrę. 2. Qui multos filios in gloriā Dei adduxerat. Hoc autē singulare fuit in ipso, sicut fuit singulare in eo, q̄ ipse solus in toto orbe esset simul Deus, & homo. Et sic etiā beatitudo sua nobis prodest, quia pueris baptizatis subuenit meritum Christi ad cōsequendā beatitudinē, quibus merita propria defunt, eo q̄ per baptismum effecti sunt membra Christi. Ad quartū dicendum, q̄ Apostolus nō loquitur de beatitudine in re, sed in ipse. Et ista habetur per gratiā iustificantiē. Gratiā autē ista non est per merita præcedentia, cū sine gratia homo mereri nō possit. Et ista beatitudo nō habet rationē finis sicut beatitudo in re, sed magis est qd̄ dā principium motus ad cōsequendā illā beatitudinē: Et patet, q̄ in intelligat de beatitudine spei, quia dī q̄ beatus est homo, cui data est iustitia sine operibus, ergo ista beatitudo, de qua loquitur Apostolus cōsistit in iustitia. Beatitudo tamen vera, quæ est beatitudo in re nō dicit iustitiam, nec aliquam virtutem, sed solam Dei visionem. Et ad istam rdquiruntur bene aliqua opera præcedentia. De his. S. Thom. 1. 2. q. 5. artic. 7.

An omnes homines appetant beatitudinem. Quæstio LX.

QVAERITVR, an omnes homines appetant beatitudinem. Dicunt quidam, q̄ non: quia nemo potest appetere, quod ignorat, vt ait Aug. in lib. de Trinit. Et hoc quia bonum apprehensum est obiectum appetitus. 4. de Anima. Multi tamen nesciūt quid sit beatitudo, vt dicit Aug. 13. de Trinit. cū quidam posuerint eā in voluptate corporis, alij in diuitijs, alij in virtute animi, & alij in alijs rebus, ergo nō appetunt omnes beatitudinem. Item essentia beatitudinis est visio diuinę essentię, vt ostensum est sup. quæst. 40. Aliqui putant tamen impossibile esse Deum videri ab homine per essentiam, rationes quorum positæ sunt. sup. q. 45. ergo illi salte nō desiderabunt beatitudinē. Item dicit Aug. 13. de Trinit. q̄ beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil mali vult. Aliqui tñ non volunt hoc, cū velint mala, & volunt illa se velle, ergo non volunt omnes beatitudinē. Item peccatum est, s̄pretō bono in cōmutabili, rebus mutabilibus adherere: beatitudo autem est in cōmutabile bonum: ergo qui peccant spernunt beatitudinem, & sic nō volunt omnes beatitudinē. Dicendum, quod omnes creaturæ rationales, siue hoīes, siue angeli, & ēt demones beatitudinē volunt. Dicit enim Aug. 13. de Trin. qd̄ si minus dixisset oēs beati esse vultis, miseri esse nō vultis, dixisset aliquid qd̄ nullus in sua nō agnosceret uoluntate: ergo quilibet in voluntate sua agnoscit, qd̄ vult esse beatus. Item Boe. de consol. lib. 3. profa 2. dicit, qd̄ omnium moralium cura ad beatitudinis finem nititur peruenire, & profa 3. dicit, qd̄ inest mentibus hominū veri boni inserta cupiditas, sed verum bonum est ipsa beatitudo, ergo omnes beatitudinem appetunt. Itē vnicuique appetibilis est sua perfectio, sed beatitudo est maxima perfectio hominis: ergo oēs homines appetunt beatitudinem. Considerandum pro hoc, quod in omnibus motibus, & motoribus ordinatis, oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionē eis impressam ab ipso primo motore. Sic patet, cū anima nostra mouet Pars Secunda.

Ad secundum arg.

Quomodo forma potest agere.

Ad tertiū argum.

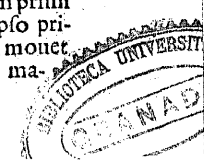
Primum argum.

Primum ar.

Secundū argum.

Tertiu ar.

Quartum argum.



manum, & manus mouet gladium, & gladius percutit, quæ percussio est finis in rebus ab anima. Et sic anima est hic primus motor: man⁹, & gladius sūt secundū motores, & intendunt finē, quem anima in rebus mediāt ēvel immediatē. Ista tamen est differentia inter motū naturalē, & violentū, quia in moribus violentis impressio relicta à primo motore in secundis motoribus est præter naturā ipsorū. Et ideo operatio cōsequens ex tali impressione est eis difficilis, & laboriosa. Sed in moribus naturalibus impressio relicta à primo motore in secundis motoribus est eis cōnaturalis. Ideo operatio cōsequens istā impressionē est suavis, & quasi delectabilis. Ideo dicitur: Sapientia 7. quod in pietate Dei disponit omnia suaviter. Quia vnaqueque res ex natura sibi diuinitus indita intendit in istud, ad quod per diuinā sapientiam, & prudentiam ordinat, & sibi exigentiā impressionis magnæ vel parvæ recepte in ea à Deo. Et quia oīa procedunt à Deo in quā tū bonus est, ut dicitur Dio & Aug. ideo oīa creata sūt in impressionē à Deo in eis recepta inclinant in bonū appetendū sibi suum modū. Et sic in omnibus rebus inuenit quædam circulatio. scilicet quæ à bono procedunt, & in bonū tendunt, sic dicitur Boetius de consol. li. 3. Met. 2. Repetunt proprios quæque recursum. Redituque suo singula gaudent. Nec manet ulli traditus ordo. Nisi quod sibi inuenit ortum stabile que sui fecerit orbem. i. circulum. Ista circulario in quibusdam creaturis inuenitur perfecta, in alijs autem est imperfecta. Ille enim creaturæ, quæ non ordinantur ut pertingant ad istud primum bonū, à quo processerunt, sed solum ad consequendam aliqualem eius similitudinem qualēcūque non habent istā circulationem perfectā, sed solum illę creaturæ, quæ ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt. scilicet ad ipsum secundū essentiam suā, & non ad aliquam eius similitudinem. Et hoc solum est creaturarū rationalium, quæ Deum ipsum secundū se assequi possunt per cognitionem, & amorē, in qua assecutione consistit earū beatitudo. ut ex dictis patet: ideo sicut quælibet alia res naturaliter appetit bonū suum, ita quælibet creatura rationalis naturaliter appetit beatitudinem, quæ est bonū proprium eius. Sciendū tamē, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Vno modo secundum communē rationem beatitudinis, & sic necesse est, quod omnis homo velit beatitudinē. Ratio autē communis beatitudinis est, quod sit bonū perfectū in se omnia bona continens, ita ut extra istud nihil maneat, quod desiderari possit: ut ait Boetius de cōsol. li. 3. profa 2. Cū autem bonum sit obiectum voluntatis, bonū perfectum est id, quod voluntati totaliter satisfacit. Vnde appetere beatitudinē secundum rationem communem beatitudinis nihil aliud est, quam appetere quod voluntas faciat, & hoc quilibet appetit. Alio modo possumus loqui de beatitudine sibi specialē rationē. scilicet quantum ad id, in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes appetunt beatitudinē, quia non omnes cognoscunt illā, cum multi nesciant, quæ res est illa, in qua consistit beatitudo. De his S. Th. 1. 2. q. 5. art. 8. & 4. Sent. dist. 49. q. 3. art. 1.

Ad 1. arg.

Ad primum dicendū, quod sicut visibile est duplex. scilicet visibile per se, ut color, & visibile per accidens ut homo, vel lapis. Ita etiā est duplex appetibile, per se, & per accidens, per se est obiectum voluntatis bonū in ratione communi boni, per accidens est obiectum eius istud bonū, vel istud. Et sicut bonū communiter loquendo est per se obiectum voluntatis, ita summū bonū est vltimus finis, accipiendo summum bonū sub hac ratione communi. Sed hoc bonum, vel istud, in quo potest poni vltimus finis ab aliquo, est

vltimus finis, vel beatitudo per accidens, sicut ergo dictum est beatitudo quantum ad rationem suā est per se obiectum principale voluntatis, & ab omnibus est cognita: quia omnes cognoscunt rationem communē perfecti boni, scilicet, illud. quod ita fatiat voluntatem, quia nihil vltra desiderari possit, & omnes tale bonum desiderant, quando dicunt se beatitudinē appetere. Quod autem istud perfectum bonū ponatur esse in diuitijs, aut voluptate, aut honore, vel alijs, est per accidens ad ipsam rationem perfecti boni, & tale bonum à multis est incognitum, & consequenter non desiderant istud. Ad secundū dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, sive ratio nis, sicut contingit quod aliquid sit idem alteri secundum rem, & tamen sit diuersum ab eo secundum rationem, vel considerationem rationis, ita contingit, quod aliquid sit idē secundum rem, & tamen secundum vnā considerationē desideretur, & secundū aliā non. Ita beatitudo potest considerari sub ratione boni vltimi, & perfecti, quæ est ratio cōis beatitudinis, & sic naturaliter etiam ex necessitate voluntas tendit in beatitudinē. Potest autem considerari beatitudo secundum alias considerationes particulares ex parte operationis, quæ est ipsa beatitudo, vel ex parte potentie, cuius est operatio, vel ex parte obiecti, ad quod est, & sic non fertur ex necessitate voluntas in beatitudinem, sicut dulce est ipsum mel, & aliquis appetit dulce, qui non appetit mel, & forte non cognoscit istud, quia dulcedini secundum rationem suam accedit esse in melle. Ad tertium dicendum, quod ista diffinitio beatitudinis quam quidam posuerunt. scilicet quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult, vel cui omnia optata succedunt, quodā modo intellecta est bona, & sufficiens, alio autē modo est imperfecta. Si enim intelligat simpliciter de omnibus, quæ homo vult naturali appetitu, sic verū est, quod qui habet omnia, quæ vult, est beatus. Nihil enim faciat naturalē hominis appetitū, nisi si bonū perfectū, quod est beatitudo. Si verō intelligat de his, quæ homo vult modo, quæ oīes veli etiam si non secundū apprehensionē rationis, non est verū quod habere oīa illa pertineat ad beatitudinē, sed potius quædam ipsorū faciunt hominē miserum in quantum impediri eū, ne habeat ea, quæ naturaliter vult, sicut etiā intellectus interdū accipit aliqua, ut vera, quæ tamē impediūt eū à cognitione veritatis. Et propter hoc Aug. addit huic diffinitioni, quod nihil mali velit, quāuis possit sufficiens diffinitio esse beatitudinis. Beatus est, qui habet omnia, quæ vult si rectē intelligeretur. Ad quartū dicendū, quod illi, qui peccant adherendo bonis mutabilibus tanquam fini, accipiunt ipsas res mutabiles tanquam summum bonum, vel perfectum bonum. Et sic eis inherendo beatitudinem appetunt, licet non appetant id, in quo consistit vera beatitudo, & sic spernant istud bonum, in quo est beatitudo: ipsam tamen beatitudinem secundum rationem non spernant, imo propter eam bonum incommutabile spernant, quia beatitudinem desiderant, quam in alia re esse putant.

An aliquis possit appetere miseriam. Questio L X I.

QVAERITVR, an aliquis possit appetere miseriam. Dicunt quidam, quod sic, quia potentie rationales sunt ad opposita. Metaphysica. Voluntas autē est potentia rationalis, ideo potest velle opposita, sed voluntas vult beatitudinem, ergo potest velle miseriam, quæ ei opponitur. Item si non possit aliquis velle miseriam, impossibile esset eam velle, ergo necesse esset, quod non vellet eam, sed necessitas

Primum arg.

Secundū arg.

tās

Ad 2. arg.

Ad tertium argum.

Ad quartum arg.

tas importat coactionem, aut prohibitionem, ut dicit Anselmus, & sic voluntas potest cogi, hoc tamen repugnat eius libertati. Item sicut beatitudo est ab omnibus appetibilis, ita esse est appetibile ab omnibus: quia est prima perfectio, quidam tamē appetunt non esse, sicut patet de illis, qui se occidunt, ergo possunt aliqui velle miseriam. Item voluntas est de fine, ut dicitur 3. Ethic. ergo potest desiderare non solum bonum, sed etiam apprensens bonū, quantum tuncque ergo miseriam mala sit, cum possit alicui bona apparere poterit eam appetere. Dicendū, quod nullus potest miseriam appetere: sic enim Aug. in libro de libero arbitrio ostendit, quod nullus potest velle esse miser. Item sicut se habet intellectus ad primum intelligibile, ita se habet voluntas ad primum appetibile, sed intellectus non potest assentire contrario primi intelligibilis. Confirmationem, & negationem simul esse vera, ut ostenditur 4. Metaphysica. ergo non potest voluntas velle miseriam, quæ est contraria beatitudini, & illa est primum appetibile. Considerandum autem pro hoc, quod operatio causæ secundæ semper fundatur super operationem causæ primæ, & præsupponit eam, nec potest facere aliquid contra illam. Ita ergo cū anima sit vna de causis secundis, necesse est, quod operatio eius procedat ex suppositione illius, quod inditum est ei ex impressione primi motoris, vel agentis scilicet Dei. Et ideo videmus ex parte intellectus, quod non potest procedere anima ad aliquid intelligendum, nisi ex suppositione illorum, quorum cognitio est ei innata, & sic non potest assentire alicui, quod sit contrarium principijs, quæ naturaliter intellectus cognoscit: quia illa sunt ei indita ex operatione primæ causæ imprimētis ei lumen intelligibile, cum quo ista sunt immediatē cognita. Sic necesse est ex parte voluntatis. Vnde cū voluntati sit inditum ex impressione Dei, quod bonum appetat, & nihil nisi bonum velit, & perfectum bonum tanquam finem vltimum velit, impossibile est, quod contrarium huius appetat. Et sic nemo potest velle malum nisi per accidens, nec miseriam, nisi interdum ipsum, quod malum est, vel in quo miseriam consistit tanquam bonum existimās istud appetat. Et istud est per accidens malum velle. Nam sub ratione mali, aut miseriam istud non vult: sed potius: quia bonū istud esse credit, & accidit malum esse id, quod appetitus tanquam bonum voluit. Item patet hoc: quia impossibile est aliquā potentiam ferri in aliquid, quod non est obiectum suum, nec pars obiecti. Distinguantur enim potentie æternaliter propter distinctionem obiectorum. Nam ideo visus, & auditus sunt duæ potentie: quia color, & sonus non sunt eadem res. Si autem possent omnia obiecta apprehendi per eandem potentiam, vnica fuisset potentia, sicut vnicus est intellectus: quia omne intelligibile per ipsum intellectum potest. Quia tamen obiecta non poterant omnia apprehendi per eandem potentiam, fuit ex necessitate pluralitas potentiarum, & ex hoc consequuntur duo. Primum est: quia vna potentia non potest habere actum alterius. Non enim potest oculus audire, vel auris videre, & voluntas non potest intelligere, & intellectus non potest velle. Secundum est, quod vna potentia non potest habere actum suum circa obiectum alterius, non enim potest oculus videre voces, nec auris audire colores. Nam si posset vna potentia circa obiectum alterius, posset eadē ratione circa obiecta omnium, & tunc superfluum esset dari multitudinem potentiarum. Item, quia si vna potentia posset circa obiectum alterius, posset habere actum illius: quia actus determinatur ex obiectis. Nam actus, qui est

circum colorem, in quo apprehenditur color est videre, cū actus potentie non est nisi id, quo potentia pertinet ad obiectum, si ergo auditus posset aliquid circa colorem posset auditus videre, cū color non attingatur nisi per visionem. Apparet ergo esse impossibile, quod vna potentia possit habere actum aliquem, nisi circa obiectum suum, obiectum autem voluntatis est bonum apprehensum per intellectum 3. de Anima: impossibile est ergo, quod voluntas ferat in aliquid nisi in bonum apprehensum per intellectum: sicut non est possibile, quod oculus videat voces. Quod ergo non est possibile ab intellectu apprehendi tanquam bonum, non est possibile à voluntate appeti: malum autem sub ratione mali repugnat formaliter rationi boni, & sic includit contradictionem, quod intellectus indicet malum sub ratione mali esse bonum: & sic erit impossibile, quod malum sub ratione mali appetatur. Miseria autem formaliter importat rationem mali: & non solum mali, sed maximi mali, sicut beatitudo importat formaliter rationem maximi boni: ergo impossibile est, quod voluntas miseriam sub ratione miseriam appetat, aut beatitudinē sub ratione beatitudinis oderit, vel spernat. Et licet aliquis dicat se odisse beatitudinem, vel eligere miseriam non potest istud facere. De his sanctus Th. 4. sententia 49. q. 3. art. 2. Ad primum dicendum, quod potentia rationalis habet se ad opposita quantum ad illa, quæ naturaliter non sunt ei impressa. Et ga in intellectu sunt naturaliter impressa principia, non potest aliquis intelligere, quod simul sit verum, quod iste homo currit, & quod non currit. Ita naturaliter impressum est voluntati bonum velle, cum bonū sit obiectum suum, per quod à ceteris potentijs distinguitur. Ideo impossibile est, quod malum velit sub hac ratione. In illis autem, quæ non sunt sibi naturalia potest velle opposita: quia potest velle nunc cibum tanquam bonum, vel potest illum spernerē cum cibus non dicat ipsam rationem boni absolutē. Ad secundum dicendum, quod coactio non cadit in voluntatem, nec etiam omnis necessitas dicit coactionem: quia omnia, quæ sunt in Deo sunt necesse esse, & tamen non est aliqua coactio. Ita necesse est hominem esse animal rationale, & tamē non cogitur homo ad hoc quod sit animal, sed hoc est sibi naturale. Ita voluntati naturale est ferri in beatitudinem, & non posse miseriam appetere. Ideo necesse est eam sic se habere: quia omnia naturalia sunt ex necessitate, & non consistunt in contingentia. Hoc tamen non diminuit aliquam libertatem arbitrij: quia libertas non opponit directē inuariabilitati, sed coactioni. Nam in Deo liberum arbitrium est, & maxime liberum, & tamen ibi nulla variabilitas. Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid, quod secundum se est appetibile adiuncto sibi aliquo fieri non appetibile, & sic esse quod ab omnibus per se desideratur, & est secundum se bonum, adiuncto aliquo potest effici non appetibile, sed magis odibile, ut si adiungatur ei tristitia, vel miseria. Et sic non esse appetit per accidens, non quidem in quantum priuat, vel tollit esse, sed in quantum tollit istud malum, quod erat coniunctum ipsi esse, & istud odiosum reddebat. Parere autem malo est quoddam bonū, ideo quod appetit non esse, appetit istud, ut bonū quoddam, putans se per hoc effugere istud, quod maximum malum esse credebat, quod non posset eum affligere nisi haberet esse. Miseria autem nunquam potest appeti ut bona: quia ipsa formaliter importat rationem mali. Vnde sicut coniungebatur aliquid mali ipsi esse, quod istud odiosum redderet, non potest adiungi aliquid bonum ipsi miseriam, quod eam amabilem

Ad primum arg.

Ad secundum arg.

Ad tertium arg.

bilem reddat: quia quādiu manserit miseria sub ra-
tione miserie manet malum sub ratione mali. Ideo
nullo adūcto potest effici appetibile, nisi forte istud
adiūctum redderet ipsam miseriam bonam, & iam
non maneret miseria sub ratione miserie, sed sub
ratione cuiusdam boni particularis. Secus autem
est de esse: quia licet ipsum per se bonum sit non ta-
men importat formaliter rationem boni: ideo adū-
cto aliquo malo potest esse odibile, & ira est de illis,
qui se occidunt: quia vitam suam laboriosam val-
de sibi reputant propter memoriam preteritorum
malorum, & malam spem futurorum, & præsentis
tristitias, & vellent seipsum fugere si possent, & quia
non possunt interimunt se vt dicitur 9. Ethicor.

Ad quartum dicendum, quod non potest existi-
mari, quod albedo sit nigredo: quia iste sunt forme
contrarie, sed potest credi, qd id, quod est album sit
nigrum. Ita potest credi, quod aliquid, quod bonum
est, malum sit, vel è contrario, & tamen, qd bonitas
sit malitia non est possibile credi. Ita qd miseria sit
bona non potest putari, cum ipsa importet in se ra-
tionem mali, ideo non potest appeti.

An appetendo beatitudinem possit homo mereri.
Quæstio LXII.

QUÆRITVR, an petendo beatitudinē pos-
sit homo mereri. Dicunt quidam, quod non:
quia nullus meretur p ea, quæ sunt purè naturalia. H
Appetitus autem beatitudinis est omnibus purè na-
turalis, vt ostensum est sup. q. 60. ergo appetēdo bea-
titudinem nemo meretur. Item cum meritum, &
demeritum sint circa idem, nemo meretur in illo,
quod nullo modo vitare potest, sicut nec etiam pec-
cat in eo, vt ait Aug. Sed nemo potest non appetere
beatitudinem, cum nullus potest appetere miseriam,
vt ostensum est præcedenti q ergo appetendo bea-
titudinem nemo meretur. Item nullus potest ex pu-
ris naturalibus mereri vitam æternam, vt asserbat
Pelagius hæreticus, & tamen ex puris naturalibus
homo desiderat beatitudinem, ergo illam appeten-
do non meretur.

Dicendum, quod appetendo veram beatitudinē, I
scilicet, id, in quo conuincit vera beatitudo, meritum
est, licet appetere absolutè beatitudinem nō sit me-
ritum. Nam illi, qui voluprates, aut diuitias tanquā
summum bonum appetunt non merentur, sed po-
tius peccant, & tamen beatitudinem appetunt, quā
in illis consistere putant. Patet primum: quia desi-
derare Deum, & beatitudinem idem est, si ergo ap-
petendo beatitudinem non meretur, etiam nō me-
retur appetendo Deum, quod est absurdum. Item
charitas est principium omnis meriti, charitas ta-
men principaliter respicit finem, ergo ex motu vo-
luntatis in finem vltimum maximè merebimur, cū
finis vltimus habeat magis rationem finis, quā quilibet
bet alius. Considerandum pro hoc, quod bonum,
quod est obiectum voluntatis est in rebus, vt dicit
Aristo. 6. Meta. Ideo necesse est, qd motus voluntatis
terminetur ad rem extra animam existentem. Quā-
tis autem res prout est in anima possit considerari
secundum rationem communem non consideran-
do rationem particularem eius. Res tamen, quæ est
extra animam, non potest subsistere in ratione cōi-
, & vniuersali, sed oportet habere rationem particu-
larem. Et sic necesse est, qd cum voluntas feratur in
bonum, quod est extra animam, feratur in bonum
aliquod particulare, licet feratur in istud sub ratio-
ne communi boni. Et sic quando voluntas fertur
in summū bonum, necesse est, qd feratur in hoc, vel

in istud, quod summum bonum putat: habet ergo
voluntas ex naturali inclinatione. qd feratur in bo-
num sub ratione cōmuni, & sic naturaliter fertur
beatitudinem prout est bonum perfectum, & vlti-
mum, & ad hoc non est necessaria aliqua determi-
natio rationis. Quod tamen feratur in beatitudinē,
quæ est in visione Dei, vel in diuitijs, aut voluptati-
bus non est ex inclinatione naturæ, sed ex determi-
natione rationis, quæ inuenit summum bonum in
hac re, vel in illa consistere. Et sic quomodocunque
aliquis appetit beatitudinem actualiter cōiungit ibi
appetitus naturalis, & rationalis. Ex parte aut appe-
titus naturalis semp est relictus, cū sit ad bonū sub
ratione communi boni. Ex parte autem appetitus
rationalis est aliquando relictus, vt si appetatur ibi
beatitudo, vbi verè est. Quandoque autem est per-
uerfitas ex parte eius, vt si appetatur beatitudo,
vbi verè nō est. Et sic in appetitu beatitudinis potest ali-
quis mereri, vel demereri, non quidem in quantum
naturaliter appetit bonum sub ratione communi,
sed in quantum appetit summū bonum ibi, vbi ve-
rè est. Et istud non est naturale, sed per rationem de-
terminatum, & voluntas sequitur tūc rationem, &
est ibi laus merendi, vel demerendi, in quantum per
gratiam potest homo adiunari ad rectè iudicandū
de eo, in quo est beatitudo, & ad abstrahendum vo-
luntatem à bonis sensibilibus, in quibus sensus iudi-
cabat beatitudinē consistere. De his sanctus Tho. 4.
Sen. di. 49. q. 3. arti. 3. Ad primum dicendum, quod
appetitus beatitudinis non est purè naturalis, sed
oportet ibi semper esse appetitum rationis coniu-
ctum naturali, & ex parte appetitus rationis potest
esse aliquid voluntarium non naturale: quia volun-
tas non determinatur naturaliter ad aliquod genus
rei, sed solum ad bonum sub ratione communi, &
ex parte appetitus rationalis potest esse meritū, vel
demeritum. Et non vocatur hic appetitus rationalis
aliquid distinctum à voluntate, sicut distinguitur
sensitiuus appetitus ab intellectu, nec etiam distin-
guuntur ista, sicut distinguimus voluntatē, & electio-
nem: quia voluntas est de fine, & electio de his, quæ
ad finem 3. Ethic. Nam tam appetitus naturalis, quā
rationalis vterque est hic de fine: quia ambo sunt de
beatitudine, que est finis. Sed distinguuntur sic: quia
voluntas accipitur, vel appetitus naturalis pro ipsa
inclinatione voluntatis, nō præcedente aliquo actu
intellectus. Nam istud, quod est naturale vni poten-
tiæ non potest provenire ei ab altera, & sic ferri i bo-
num sub hac communi ratione est naturale volun-
tatis, & non præexigitur ad hoc aliquis actus intelle-
ctus, sed competit voluntati in quantum voluntas
est, & sic vocatur iste propriè appetitus naturalis.

Vocatur appetitus rationalis ipsamet inclinatio vo-
luntatis in aliquod bonum, vt iam determinatum
ab intellectu, qd in illo consistat ratio communis bo-
ni. Et circa istum appetitum secundum est meritū
in appetendo beatitudinem. Ad secundum dicen-
dum, quod nemo potest evitare quin beatitudinem
sub ratione cōmuni desideret, quod pertinet ad na-
turalem appetitum, & in hoc non est meritum. Po-
test tamen quilibet beatitudinem appetere, vt con-
sistentem in hoc, vel in illo bono, & sic potest nō ap-
petere eam, vbi verè est: ideo appetere illam vbi ve-
rè est, meritum est. Ad tertium dicendum, quod ad
appetendam beatitudinem sub ratione communi
sufficiens est homo ex puris naturalibus, & in illo ap-
petitu non est meritum. Ad appetēdam tamen bea-
titudinem in re illa, in qua verè est, non sufficit ho-
mo ex puris naturalibus, sed requiritur Dei gratia diri-
gēs intellectum, vt iudicet eam ibi esse, vbi verè est,
&

Ad primū
argu.

Ad secun-
dum arg.

& confortans appetitum, vt tendat in istud bonum
quod transcendit sensum, & vltra naturalem facul-
tatem est. Sic enim dicit Gl. i. Corin. 5. super illo ver-
bo: qui efficit in nobis, hoc ipsum Deus est, id est De-
us est, qui facit nos veram gloriam appetere.

An beatitudo sanctorum sit maior futura, quā nunc.
Quæstio LXIII.

QUÆRITVR, an beatitudo sanctorum sit
maior futura post resurrectionem, quā nunc.
Dicunt quidam, qd non, sed è contrario, qd nunc sit
maior: quia quanto aliquid magis accedit ad Dei si-
militudinem magis perfectum est, anima tamen se-
parata à corpore est Deo similior, quā est in cor-
pore existens: quia est purus spiritus, sicut Deus: lo. 4.
ergo erit perfectior, & consequenter beator, quā
post resurrectionem, quando erit corpori vnita. Itē
virtus vnita est fortior, quā diuisa i multa: anima
tamen separata à corpore est magis vnita: quia po-
test secundum totum suum conatum tendere in ali-
quid, quod non potest facere existens in corpore: ga-
extendit vires suas ad informandum, & vegetandū
corpus: intensius ergo poterit operari separata exi-
stens, & sic poterit magis participare beatitudinem,
quæ in actu consistit. Item beatitudo consistit in
actu intellectus speculatiui, vt ostensum est sup. q. 34.
intellectus tamen in suo actu non indiget organo
corporali, nec vtitur illo. Ideo corpus reunitum ani-
mæ post resurrectionem nō proficiet sibi ad actum
suum, in quo est beatitudo, ideo non erit tunc bea-
rior. Item infinito non potest aliquid esse maius, &
ita si adiungatur finitum infinito, non sunt ambobus
maiora, quā infinitum: anima tamen separata
ante resurrectionem est beata per hoc, quod gau-
det de bono infinito. s. de Deo: post resurrectionem
autem non habebit gloriam de aliquo alio, nisi de
quodam bono corporis, quod est bonum finitum:
ergo gaudium, quod erit post resurrectionem non
erit maius, quā quod nunc.

Dicendum, quod necesse est gaudium animarum
resumptis corporibus post resurrectionē maius fieri,
quā nunc. Sic enim Apoc. 7. super illo verbo:
vidi sub altare Dei animas interfectorum dicit Glo.
Modo animæ sanctorum sunt sub altari, id est, in mi-
nori dignitate, quā sint futuræ, ergo maior erit bea-
tudo earum post resurrectionem. Item sicut boni
redditur pro præmio ipsa beatitudo, ita malis p
pena ipsa miseria: tamen malorum pena post resur-
rectionem erit maior, quā nunc: quia simul i cor-
pore, & anima punientur: ergo conformiter beati-
tudo sanctorum maior erit post resurrectionem.

Considerandum pro hoc, quod aliquid potest au-
geri intensiue, vel extensiue. De beatitudine autem,
quod post resurrectionem sit futura maior extensi-
uè, nemo dubitat: quia nunc solum est in anima: tūc
autem erit in anima, & corpore, & tunc beatitudo
animæ augebitur extensiue: quia non solum gaude-
bit de bono suo, sed etiam de bono corporis. Quod
autem beatitudo animæ augeatur intensiue, ita qd
gaudium ipsius non solum sit de possibilibus rebus,
sed etiam sit maius dubitant aliqui, & tamen dici po-
test, quod aliquo modo sit maius. Et patet, quia po-
test considerari corpus hominis dupliciter, vno mo-
do, vt est perfectibile ab anima solum, alio modo se-
cundum quod est in eo aliquid repugnās animæ in
suis operationibus, vel impediens non perficit om-
nino per animam, nec ei corporaliter subijcitur.

Quantum ad primū coniunctio corporis ad ani-
mam addit aliqū perfectionem ipsi animæ, in quantum

anima est pars speciei humanæ, & pars non habet com-
plementum suum nisi in suo toto, cum ad istud sit
naturaliter, vnde totum ad partes suas se habet, vt
forma ad materiam: quia est cōpletium illarum
sicut forma materiæ. Nam sicut desiderium mate-
riæ completur per formam, ita inclinatio naturalis
partium, quæ est ad esse in toto completur pro hoc,
qd in toto sunt. vnde anima perfectior est in suo esse
naturali, quando est in toto, s. in homine coniuncto
ex corpore, & anima, quā quando est separata. Si
autem consideretur corpus secundo modo, in quan-
tum impedit animā in suis operationibus per vni-
onem suam, est corpus corruptibile, sicut dicitur Sap.
9. corpus, quod corrumpitur aggrauat animam. Si
ergo remoueatur à corpore omne istud, per quod
impedit operationes animæ, erit anima simpliciter
perfectior existens in corpore, quā si fuerit separa-
ta: & tamen post resurrectionem tolletur hoc, ideo
erit tunc anima perfectior in suo esse. Sed quanto
aliquid perfecti⁹ est, tanto potest perfectius operari:
ideo anima vnita corpori incorruptibili perfectius
operabitur, quā separata: tale autē erit corpus glo-
riosum, quod totaliter animæ subijcietur. Ideo cum
beatitudo cōsistat in operatione, erit perfectior bea-
tudo animæ resumpto corpore, quā ante resump-
tionē. Sicut enim anima separata à corpore cor-
ruptibile potest speculatiue operari, quā coniuncta
ei. Ita postquam fuerit coniuncta corpori glorioso
perfectior erit eius operatio, quā quando erat se-
parata: omne autem imperfectum appetit suam p-
fectionē: ita anima separata naturaliter appetit cor-
pori reuniti. Et pp hunc appetitum pcedentem ex
imperfectione retardatur anima in operatione sua,
qua in Deum tendit, & est minus intensa, quā si
corpori esset vnita: quia tunc nihil esset, qd eam re-
tardaret quin toto conatu in Deum tenderet. Et sic
saltem per accidens erit intensiue maior beatitudo
animæ post resurrectionem, quā nunc: quia tunc
tota tendit in Deum, quod nunc non facit. Sic dicit
Aug. 12. super gene. ad literam. De his sanctus Tho.
4. Sen. di. 49. q. 4. arti. primo. Ad primum dicendū,
qd anima coniuncta corpori glorioso erit Deo ma-
gis similis, quā separata existens. In quantum cōiun-
cta habet esse perfectius, quā separata, & sic acced-
dit magis ad similitudinem Dei, qui est simpliciter
perfectus. Est enim error velle cōparare aliqua vel
assimilare in perfectione, nisi in re illa, in qua est pfe-
ctio ipsarum, & sic aliquando res magis assimilan-
tur per id, quod apparet in eis equiuocū: quā per
id, quod videtur esse vniuocum. Sicut quia Deus est
immobilis si comparetur ei aliqua res in immobili-
tate dicitur, qd centrum terræ, vel terra, quæ est in
centro est Deo similior, quā homo, & consequen-
ter pfectior, sed falsum est: ga homo est perfectior:
quia accedit magis ad similitudinem Dei ad istud, i
quo est vera perfectio Dei. Nam licet omnia abso-
luta, quæ in Deo sunt, sint vnum, & sic dicant perfe-
ctionem, tamen aliqua eorum sunt, quæ si sola con-
siderarentur, non dicerent perfectionem, vel dice-
rent valde paruam, sicut magnus, immensus, infini-
tus: quia ista ad quātitatem pertinent: sed perfectio-
nem simpliciter dicunt esse viuentem, & intelligen-
tem, & sine defectu. Licet ergo elementa sint Deo
similiora in simplicitate, quā homo, non sunt ex
hac parte perfectiora: quia simplicitas elementorum
provenit ex imperfectione, cum corpora mixta sint
perfectiora, simplicitas autem Dei provenit ex ma-
xima perfectione. s. quia est purus actus, & in eo om-
nia sunt idem. Cum ergo Deus sit ens simpliciter
perfectum, quanto aliquid perfectius fuerit, tanto
erit

Ad primū
argum.
An illa q
sunt Deo
similiora
sint magis
perfecta.

Ad primū arg. cundum differentiam leuitatis. De his sanctus Tho. 4. Senten. dist. 49 q. 4. art. 3. Ad primum dicendum, quod mansio bene conuenit beatitudini: quia iporatio rationem finis, cū sit terminus motus, & tamen ratio finis est propria beatitudini: quia est vltimus finis. Ad secundū dicendum, quod accipiendo largē locum idem est locus, quo beatificatur omnes sancti, s. Deus, & iste vocatur domus, & quia est vna, dicitur in domo patris mei: quia tamen diuersimodē beati participat hoc bono, ista diuersitates appropinquationis vocantur mansiones, vt dictum est. Ad tertiu dicendum quod illi, qui erāt in sinu Abrahe, & qui nunc sunt in purgatorio nondum perueniunt ad finem suum vltimum, cum tendant ad patriā. Mansio autem dixit terminum motus, & quietem, mobilis. Ideo in sinu Abrahe, & purgatorio mansiones assignari nō possunt, sed assignant in paradiso, & in inferno: quia vterque est vltimus terminus motus.

Mansiones ista per quod distinguantur. Q. LXVI.

Primū **QV A E R I T V R** de mansionibus istis per quod distinguantur. Solet enim dici, quod distinguuntur per diuersos gradus charitatis. Aliqui autem dicunt, quod non: quia in ist. 23. dicitur de patrefamilias, vel Domini, qui tradidit bona sua seruis suis. Et dicit, quod dedit vnicuique secundum propriam virtutē vniuscuiusque. Sed ista est virtus naturalis, s. m. quā aliquis potest plura, aut pauca: ergo dona gratiæ, & gloriæ distribuntur secundum diuersos gradus virtutis naturalis, & non secundum charitatem. Item dicitur in Psal. de Deo: Tu reddes vnicuique iuxta opera sua, sed istud, quod datur est beatitudo: ergo non mensuratur per gradus charitatis, sed secundum varietatem operationū. Item charitas est habitus: non debetur autem habitui prēmium aliquod, nec honor, sed actui. Vnde primo Ethico dicitur, quod in olympiadicis non fortissimi coronantur, sed agonizantes. & secunda ad Tim. 2. dicitur: non coronabitur, nisi qui legitime certauerit, ergo beatitudinis gradus non erunt secundum diuersitatem graduum charitatis, sed secundum diuersitatem operationū. Sic etiam dicit Arist. 1. Ethicor. quod beatitudo est prēmium virtuosarum operationum: ergo non habituum: charitas tamen habitus est.

Secundū Dicendum, quod secundum diuersos gradus charitatis fiet diuersitas in gradibus gloriæ: quia, quanto aliquis magis coniunctus est Deo, beator est: sed secundum gradum charitatis est modus, appropinquandi ad Deum, cum ipsa charitas vniat nos Deo: ergo diuersitas gradus beatitudinis ad charitatem, pertinet. Item: quia secundum regulam philosophi si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis ad magis. Sed ad habere charitatē sequitur habere beatitudinem: quia nemo illam assequi potest, nisi qui in charitate decedit: ergo qui maiorem charitatē habet, maiorem habebit beatitudinem. In hoc tamen considerandum, quod principiu distinguendi diuersas mansiones, vel diuersos gradus gloriæ est duplex. s. p. pinquum, & remotum. Propinquū est ipsa dispositio, quæ erit in beatis, quando incipiunt esse beati, ex qua contingit in eis diuersas beatitudinis. Et ista non erit lumen gloriæ: quia licet per istud diuersimodē beati Deum videant, istud tamen pertinet ad prēmium, & non ad meritum. Ista tamen dispositio secundum quam beatis dabitur diuersus gradus beatitudinis, erit aliquid ex parte ipsorum, quod pertinet ad meritum, & vocatur Charitas patriæ. Principiu autem remotum, quo consecuti sunt talem beatitudinem erit meritum. Principium distinguendum vo-

F catur charitas patriæ: quia quanto aliquis in patria maiorem habebit charitatem, tanto erit in maiori gradu gloriæ. Non erit tamen illa charitas, in qua homo decessit, sed valde maior: quia necesse est, quod quilibet beatus post mortē maiorem habeat charitatem, quā viuens habuit. Etiam quia aliās esset magnum inconueniens: quia aliquis est, qui decessit in magna charitate, & nūquam dum vixit, fortē habuit charitatem nisi tūc. Alius erit, qui tota vita charitatem habens multa opera ex charitate fecit, & tamen decessit in minori gradu charitatis, quā m. prædictus. Non est tamen dubium, quin iste habiturus sit maiorem beatitudinem, quā m. ille, & tamen nō possit eam habere, si in patria haberet minorē charitatem, quā m. ille: ergo necesse est, quod iste moriens in parua charitate habeat maiorem charitatem in patria, quā m. ille, qui moritur in maiori charitate.

G fiet autem commensuratio per Dei sapientiam secundum opera, & gradus charitatis, qui præcesserunt per totam vitam. Et istud pertinebit ad charitatem patriæ, quæ erit distinguendum propinquū graduum gloriæ. Principium autem distinguendi remotum erit secundum charitatem viæ. Nam actus noster habet vt sit meritorius, non ex substantia actus, sed ex habitu virtutis, quo informatur. Tota autē vis merendi est ex charitate: quia aliæ virtutes secundum se non sunt meritoria, sed per charitatē, ideo charitas vocatur mater, & forma aliarum virtutum: quia actus aliarum virtutum formantur per charitatem quantum ad esse meritorium. Et sic secundum diuersitatem charitatis est diuersitas meriti, & consequenter gloriæ. Ideo charitas est principium distinguendi, tam propinquum, quā m. remotum diuersos gradus gloriæ. De his sanctus Tho. 4. Sen. dist. 49. quæst. 4. articu. 4. Ad primum dicendum, quod non accipitur ibi virtus vniuscuiusque solum pro naturali capacitate eius, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam. Et tunc virtus sic accepta erit quasi dispositio materialis ad mensuram gratiæ, & gloriæ suscipiendæ. Et sicut materia, quæ est perfectius disposita est capax perfectionis formæ: ita qui habet virtutem naturalem maiorem, si habeat conatum ad gratiam iuxta magnitudinem suæ virtutis, est quasi materialiter dispositus ad suscipiendam maiorem charitatem, & maiorem gloriam. Et tamen istud nō sufficit ad distinguendum gradus gloriæ: quia poterit esse, quod aliquis habens maiorem virtutem naturalem accipiat maiorem charitatem: quia magis ad illam conatur: vel quia Deus miseretur, cui vult, ad Ro. 19. ideo virtus naturalis non distinguit gradus gloriæ, sed diuersitas charitatis patriæ, & viæ. Ad secundū dicendum, quod pro operibus nostris non daturur prēmium gloriæ, nisi essent charitate informata, cum sola charitas sit principium merendi: ideo secundū gradus charitatis, & non secundum operationes erit diuersitas gloriæ. Non tamen est sensus, quod quicumque operatus est ex maiori charitate hic, habebit ibi maiorem gloriam. Quia si quis fecit mille operationes in charitate, existens in decem gradibus charitatis, & alius fecit solum 20. opera bona existēs in 30. gradibus charitatis, maiore habebit qui ex minori charitate operatus est: quia sepius ex charitate operatus est: quia multitudo præualet ibi intentioni. Nos tamen nescimus mensurare istam differentiam: quia nescimus de quolibet opere, in quo gradu charitatis fiat. Et dato, quod adhuc sciremus adhuc nesciremus quantum cuilibet operationi responderet de prēmio. Solus ergo Deus mensurator est.

Ad tertium dicendum, quod quantum habitus charitatis

A charitatis, aut alterius virtutis non sit meritum, nec debeatur ei prēmium secundum se, est tamen ratio merendi in actu ita, quod actus nō est meritorius nisi propter charitatem, a qua elicitur, vel imperaf. Ideo secundum diuersitatem charitatis erit diuersitas gloriæ. Aliquādo tamen actus ex genere suo nō in quantum informatur charitate, sed in quantum pertinet ad tale genus, habet, quod debeat sibi prēmium, sed hoc non est de essentiali prēmio, sed de accidentali, quod aureolam vocamus, quæ pro virginitate cōseruata, & martyrio, & doctrina sacra scripturæ debetur: licet verum est, quod etiam sine charitate nunquam consequetur quis ista prēmia. Et tamen dicitur ipsa non debentur pro charitate magna, vel parua, siue pro aliquo actu informato charitate, sed pro actibus, vt sunt in tali genere.

An beatitudo semel habita possit amitti. Q. LXVII.

Primū argum. **QV A E R I T V R** de beatitudine semel habita, an amitti possit. Aliqui dicunt, quod sic: quia beatitudo est perfectio hominis, sed perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius perfectibilis. Cum ergo homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur, quod beatitudo eius mutabilis sit, & sic possit perdi. Item beatitudo hominis consistit in actu voluntatis, qui actus subiacet voluntati, sed voluntas habet se ad oppositum, ergo potest desistere ab operatione illa, per quam beatificatur, & sic peribit beatitudo. Item finis responderi principio, sed beatitudo hominis habuit principium: quia nō fuit semper beatus: ergo aliquando habebit finem.

Secundū Dicendum, quod sicut sæpe dictum est, postquam loqui de beatitudine perfecta, vel imperfecta. Si de imperfecta qualis habetur in hac vita, dixerunt quidam, quod nō poterat perdi, sic enim voluit solutio. Et quia quælibet operatio hominis est mirabilis nō dicebat aliquem beatum esse, quādiu viueret, sed cum moreretur si mansisset in actu virtutis vsque ad mortem, tunc incipiebat dici beatus. Et tunc beatitudo non poterat amitti: quia istud, secundū, quod dicebatur iste beatus, iam transierat, & sic erat inuariabile. De hoc 1. Ethic. circa finem. Hanc tamen positionem ibi improbat Arist. vt diximus supra q. 47. Dicendum ergo est secundum Arist. ibidem, & est ratio manifesta, quod beatitudo huius vitæ amitti potest, & tamen nō faciliter: quia beatus non vocatur qui habet vnam operationem virtutis: quia ibi dicitur, quod sicut vna huiusmodi non facit verum, ita nec vna operatio aut modicum tempus facit beatū: sed debet beatus multum assuetus esse operationibus virtutum. Et secundum hoc erit iam valde firmatus, ita vt non possit faciliter moueri a virtute. Vnde dicitur ibi, quod non dicimus beatum debiliter firmatum, quasi quendam Camelcontem, sed oportet eū valde firmatum esse. Et tamen adhuc perire potest ista beatitudo: quia voluntas humana peruerit poterat degenerando a virtute in vitium: cum ramē in actu virtutis consistat beatitudo. Non est tamen putandum, quod quælibet exterior mutatio in bonis fortuitis, aut circa corpus tollat felicitatem: quia tunc esset beatus debiliter firmatus, sicut Camelcō: qui ad quamlibet rem obiectam mutat colorem: sed potius in ipsis aduersitatibus fulget excellens virtus: & ipse beatus tanquā erē virtuosus omnia fortiter, & prudenter tolerans immobiliter se habet, & est sicut thetragonus sine vituperio, vt dicitur ibidem. De felicitate speculatiua eodem modo dicendum, quod non potest faciliter perire: quia pauciora habet conturbantia quæ felicitas practica, cum paucis exte-

B rioribus indigeat, vt ostensum est supra q. 53. & 54. Potest tamen perire, quia ipsa consistit in actu considerandi per scientias speculatiuas, & ille perire possunt per obliuionem: sicut fit in quibusdam grauisimis egritudinibus, in quibus lælo capite turbatur, vel pereunt phantasmata, quæ manebant in organo interiori: & ipsum organum disponitur ad quæcunque phantasmata postea suscipienda. Ideo licet ad hoc maneret habitus scientificus in intellectu, non sufficeret ad considerationem scientificam: cū oporteat intelligentem phantasmata speculari, vt dicitur 3. de Anima. Potest etiam perire scientia per distractionem longi temporis ab actu considerandi propter occupationes incidentes. Et sic quæcunque beatitudo huius vitæ perire potest. Si autem loquamur de beatitudine perfecta, quæ est in visione Dei post hanc vitam, putauerunt quidam, quod adhuc illa semel habita poterat perire. Hoc tenuit Origenes securus positionem erroneam quorundam Platoniorum. Sed hoc falsum est: & apparet primò ex ratione cōmuni beatitudinis, quæ est bonum perfectum, & p se sufficiens. Ideo necesse est, quod satiet desiderium hominis, & quieret istud, atque omne malum excludat: naturaliter tamen homo desiderat retinere bonum, quod habet, & cupit habere securitatem de retinendo istud, si autem non est securus de retinendo necesse est, quod arligatur timore amittendi, si amissio incerta est, vel dolore, si amissio est certa. Requiritur ergo ad beatitudinem, quod homo habeat certam opinionem, quod bonum, quod habet, nunquam amittet, quæ opinio si sit vera consequens est, quod beatitudinem nunquā amittat, si autem falsa est opinio, per hoc ipsum infelix est, vel saltem nondum felix, quod hanc habet opinionem. Quia sicut verum est bonū intellectus, ita falsum est malum eius 6 Metaph. Nō ergo erit iam beatus si aliquod malum est, præcipuè in potentia illa, in qua beatitudo consistit. Secundò apparet hoc ex ratione particulari beatitudinis, quæ vt probatum est supra q. 40. beatitudo consistit in Dei visione. Est autem impossibile, quod homo videns diuinam essentiam vellit eam non videre. Quia quod aliquis vellit carere aliquo bono iam habito, est vel quia bonum istud est insufficiente & queritur aliud sufficientius loco eius: aut quia habet aliquod in cōmodum annexum, propter quod in fastidium venit. Nullum autem istorum est in visione diuinæ essentia: quia ipsa replet animam omnibus bonis cū coniungat eam fonti omnium bonorum: sicut dicitur Psal. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua. Et Sapient. 7. dicitur. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, id est cum contemplatione sapientia, in qua est beatitudo. Et sic visio Dei est bonum per se sufficiens. Etiam non habet secum aliquod incommodum annexum, quia Sapient. 8. dicitur de contemplatione sapientia: Non habet amaritudinem conuersatio eius, nec tedium conuiuius eius. Et sic apparet, quod nullus beatus ex propria voluntate vellit cessare a Dei visione. Et tamen etiam non potest illam perdere Deo subtrahente visionem suam, quia cū subtrahō beatitudinis sit quedam pena non potest provenire a Deo, qui est iustus iudex nisi pro aliqua culpa. Sed in culpam cadere non potest ille, qui videt diuinam essentiam, cum ad hanc visionem sequatur necessario rectitudinem voluntatis, vt probatum est supra q. 51. Et sic Deus nunquam subtrahet hanc beatitudinem. Non est tamen aliquod aliud agens, vel etiam desiderabile, quod tollere possit: quia anima vnita Deo per beatitudinem supra omnia eleuatur. Nihil ergo est, quod violēter ei subtrahat hanc beatitudinem. Non est ergo conuenienter dictum, quod il-

Beatitudo est ater na.

la beatitudo possit perdi. Nisi forte diceretur, quod per diuturnitatem temporum illa beatitudo per se esse desineret, & transfret homo ad miseriam: quia raris alterationes temporales non possunt esse nisi circa illa, quae subiacent tempori, & morui. Beatitudo autem ex parte ipsius obiecti aeternitatem quandam habet: unde in ea non est aliqua vicissitudo. Et sic non est possibile, quod beatitudo vera semel habita perdat. Amplius hoc ostenditur: quia omne, quod aliquando est, & non semper est, tempore me iuratur. 4. Phy. Visio autem, quae creaturas beatas facit, non est in tempore: sed in aeternitate, ut ostensum est sup. q. 29. Impossibile ergo est, quod ex quo quis Deum viderit videre desinat quantum est ex parte visionis. Item creatura intellectualis non peruenit ad suum vltimum finem, nisi quando eius desiderium naturale quietatur. Sed sicut desiderat naturaliter felicitatem, ita desiderat perpetuitatem in ea. Cum enim in substantia sua sit ipsa creatura perpetua, id quod propter se desiderauerit necesse est, ut desideret ad semper habendum. Non ergo erit felicitas vltimus finis, nisi in aeternum maneret: quia non haberet rotum, quod desideratur. Item omne, quod cum amore possidetur si sciatur, quod aliquando amittetur, tristitiam infert: visio autem, quae beatos facit, cum sit maxime delectabilis, & maxime desiderata, a possidentibus eam maxime amatur: ergo impossibile esset eos non tristari, si scirent eam quandoque se amissuros. Si autem non esset perpetua, sperarent necessarium, quod eam amitterent: quia videndo diuinam substantiam vident ea, quae naturaliter sunt. Unde multo magis cognosceret de illa visione, an futura esset perpetua, vel aliquando desitura. Non ergo esset ista visio sine tristitia, & sic non esset beatitudo, quae extra omne malum constituit hominem. Item, quod mouetur naturaliter ad aliquid tanquam in finem sui motus, non remouetur ab illo, nisi per violentiam, sicut graue cum sursum proicitur: constat autem, quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit in illam visionem: non ergo deficeret ab ea, nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicui, nisi virtus auferentis sit maior, quam virtus causantis rem in illo, a quo auferitur: visionem autem istam causat Deus, & nihil est maius Deo, ergo nihil potest auferre homini visionem illam per violentiam, & sic videbit in perpetuum. Item si aliquid desinat videre, quod primo videbat, aut hoc erit, quia deficit ei facultas videndi, sicut cum quis moritur, vel excipitur, aut aliquo modo impeditur, aut erit: quia non vult amplius videre, sicut quis auertit visum a re, quam visus videbat: vel quia obiectum subtrahitur, & hoc est commune tam in visione sensus, quam in intellectu. Substantia autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum per hoc, quod ipsa desinat, quia perpetua est, nec per defectum luminis, quo Deum videt: quia istud lumen in corruptibiliter recipitur secundum conditionem recipientis, & dantis. Nec potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, cum sciat in ea consistere beatitudinem. Sicut non potest velle non esse beatus, nec etiam videre desinat per subtractionem obiecti: quia obiectum istud, quod est Deus semper eodem modo se habet, nec elongatur, nisi in quantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est ergo, quod visio Dei, quae nos beatos facit desinat aliquando.

Item, ut supra rangebatur, impossibile est, quod quis a bono, quo fruitur discedere velit nisi propter aliquod malum, quod in fruitione illius boni aestimatur, saltem propter hoc, quod putatur esse impe-

diumentum maioris boni. Quia sicut nihil desiderat appetitus, nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in visione Dei non potest esse aliquod malum, cum sit optimum, ad quod creatura intellectualis peruenire potest, nec etiam videns Deum potest putare malum aliquod esse in hac visione, vel quod aliquid sit melius, cum ista visio excludat omnem errorem, & fallaciam ab intellectu: ergo necesse est, quod qui Deum videt nunquam velit hac visione carere.

Item fastidium alicuius rei, qua quis prius delectabiliter fruebatur accidit propter hoc, quod res illa facit aliquam mutationem in eo, cui fastidium fit corrupendo, vel debilitando virtutem eius. Er propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem organorum corporalium a sensibilibus, a quibus etiam si fuerint excellentia corruptuntur, fastidium post aliquantum tempus frui eo, quo prius fruebantur delectabiliter. Et propter hoc intelligendo fastidium patimur post longam meditationem: quia fatigantur potentiae videntes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. Diuina autem substantia non corrumpitur, sed maxime perficit intellectum, nec ad eius visionem concurrunt aliqui actus, qui per organa corporalia exercentur. Impossibile est ergo, quod aliquis illam visionem fastidiat, qui prius illa delectabiliter fruebatur. Item nihil, quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum: quia quoadiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet, diuina substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum nullus intellectus creatus illam comprehendat. Impossibile est igitur, quod intellectus creatus illam visionem fastidiat, & ita non est possibile, quod ab ea sponde desistat.

Item si aliqua duo fuerint prius vnita, & postea separentur, oportet quod hoc accidat permutationem alicuius eorum. Relatio enim sicut non incipit esse de nouo absque mutatione alicuius eorum de nouo esse desistit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc, quod ei quodammodo vnitur, ut dictum est supra quaest. 40. Si ergo visio ista desinat deficere hac vnione, necesse est, quod hoc fiat mutatione diuinam substantiam vel intellectus eam videntis, quorum vtrunque est impossibile. Nam diuina substantia est immutabilis, substantia autem intellectualis eleuatur supra omnem mutationem, cum Dei substantiam videt. Impossibile est ergo, quod quis desinat videre diuinam substantiam, quam semel beatus existens videt.

Item quanto aliquid est magis Deo propinquum, qui est omnino immobilis, est minus mutabile, & magis perseverans, sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare, quam quae eius substantiam videt. Intellectus ergo Deum videns summam immobilitatem consequitur, & sic impossibile est, quod aliquando ab illa visione deficiat. Et sic dicitur Psal. 83. Beati qui habitant in domo tua Domine, in secula seculorum laudabunt te. Et Psal. 124. Non commouebitur in aeternum, qui habitant in Ierusalem. Et Isa 33. Oculi tui videbunt Ierusalem ciuitatem opulentam, tabernaculum, quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clauis eius in sempiternum, & omnes funiculi eius non tumentur, quia solummodo ibi est magnificus Deus noster.

Apparet ex his insanam esse positionem Platoniorum dicentium animas separatas postquam se licitatem vltimam adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle reuerti, & finita felicitate illius vitae,

Ad primum arg.

Ad secundum.

Ad tertium arg.

Primum arg.

Secundum arg.

E

vite, iterum miserijs huius vite inuolui. Erat etiam Origines, qui dixit aias, & angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam deuenire. Ad primum dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quae omnem defectum excludit a beato. Ideo absque mutabilitate conuenit habenti eam. Et hoc non fit ex parte hominis, sed ex parte Dei subleuantis hominem ad quandam participationem aeternitatis transcendens omnem mutationem, & mutabilitatem. Nam per beatitudinem homo participat diuinam bonitatem. Et quia totum, quod in Deo est, aeternum est, necesse est, ut etiam simul participet aeternitatem, non quod homo sit realiter aeternus, sed quod sequatur quaedam conditio aeternitatis in participatione illius boni, ut supra q. 29. ostendimus. Ad secundum dicendum, quod voluntas se habet ad opposita in illis, quae ad finem ordinantur, respectu quorum voluntas habet dominium, & libertatem. Et tamen ad vltimum finem voluntas non mouetur per modum libertatis, sed naturae: ideo ex necessitate mouetur, & sic non potest homo velle non esse beatus. Ad tertium dicendum, quod beatitudini huius principium conuenit ex conditione participantis, sed caret sine propter conditionem boni participati, quod in se finem non habet durationis, & aeternitatem quandam confert ipsi in se participandum tribuit. Vera ergo beatitudo nunquam finietur. Et sic Christus promissit infra 2. dicens iustis, quod ibunt in vitam aeternam. Et tamen quod aeternum est sine caret. De his S. Tho. 1. 2. q. 5. arti. 4. & in Summa contra Gen. lib. c. 3. 60.

An Deus sit beatus. Quaest. LXXVIII.

QVAERITVR nunc circa Dei beatitudinem, cum in praecedentibus dictum sit de beatitudine hominis, & est dubium, an Deus sit beatus. Dicitur quidam, quod beatitudo non potest esse in Deo, quia beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, ut dicit Boetius de consol. lib. 3. prola 2. aggregatio tamen dicit compositionem, quae in Deo non est, ergo non est ibi beatitudo. Item beatitudo est primum virtuosarum operationum, ut dicitur primo Ethic. in Deo tamen non est primum, nec meritum, ergo non est ibi beatitudo.

Dicendum, quod Deus sit beatus: sic. n. testatur Apostolus 1. ad Tim. 6. dicens. In aduentu Domini nostri Iesu Christi, quem suis temporibus ostendit beatus, & solus Deus potens rex regum, & Dominus dominatum. Et patet hoc: quia beatitudo nihil aliud importat nisi bonum perfectum naturae intellectualis, cuius est sufficientia suam cognoscere in bono quod habet, & cui competit, quod contingat ei aliquid bene, vel male, & sit suarum operationum Dominus.

Ista autem excellentissimam Deo conueniunt, scilicet, habere esse perfectum, & esse intelligentem, unde beatitudo maxime Deo competit. Non tamen comparatur Deus ad bonum suum, sicut id, quod tendit in aliquid nondum habitum: quia hoc est proprium mobilis, quod est ens in potentia, & nondum exiuit in actum suum, sed Deus est sicut ille, qui habet iam bonum suum, & non mouetur ad istud, & sic Deus non desiderat beatitudinem, sicut nos, qui nondum habemus eam, sed fruimur ipsa, & sic est beatus. Item istud, quod est maxime desideratum, vel volitum a natura intellectuali est perfectissimum, in ipsa. Et hoc est beatitudo eius. Perfectissimum autem in vnoquoque est sua perfectissima operatio. Nam potentiae, & habitus non reddunt rem simpliciter perfectam, sed potius ipsa perficiuntur per operationem. Unde Arist. 1. Ethic. dicit felicitatem esse operationem. Unde Arist. 1. Ethic. dicit felicitatem esse operationem. Unde Arist. 1. Ethic. dicit felicitatem esse operationem. Unde Arist. 1. Ethic. dicit felicitatem esse operationem.

Alph. Toft. super Matth.

Rationem perfectam. Perfectio autem operationis dependet ex quattuor. Primo ex suo genere. scilicet quod sit operatio manens in ipso operante: quia ista est operatio perfecta. Est autem operatio manens illa, per quam non fit aliquid aliud praeter ipsam operationem, sicut videre, & audire. Tales autem operationes sunt propriae operationes eorum, a quibus sunt. Et iste possunt habere rationem finis vltimi, quia sunt perfectiones ipsorum operantium, & non ordinantur ad aliquid aliud per ipsas factum tanquam terminus, quod sit finis ipsorum. Operatio autem, siue actio vocat non manens, quae transit in exterius: ex qua sequitur aliquid factum tanquam terminus vltra ipsam operationem. Et talis operatio non est perfectio facientis, sed rei operatae, & comparatur ad ipsam, sicut ad finem. Ideo talis operatio si fiat a natura intellectuali non potest esse beatitudo eius, cum non sit perfectio ipsius, sed rei factae. Secundum accipitur perfectio operationis ex principio operatio. scilicet sit altissima potentiae. Unde in operatione secundum sensum non potest esse felicitas hominis: quia non est potentia altissima, sed in operatione intellectus perfecti per habitum. Tertium accipitur perfectio operationis ex obiecto eius, & propter hoc in nobis felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. scilicet Deum. Quartum ex forma operationis. scilicet sit perfectum, & faciliter, firmiter, & delectabiliter operetur: omnia haec sunt in operatione Dei, cum ipse sit intelligens, quae est operatio immanens, & sui intellectus, & altissimae potentiarum & virtutum, & non indiget aliquo habitu: quia ipse perfectus est in seipso: etiam intelligit seipsum, qui est altissimum omnium intelligibilium. Et intelligit perfectum, & faciliter, & absque omni difficultate, & nimium delectabiliter, ideo necessarium beatus est.

Item per beatitudinem quietatur totum desiderium: quia ea habita non restat aliquid desiderandum, cum sit altissimus finis: necesse est ergo beatus esse eum, qui perfectus est quantum ad omnia, quae desiderare potest, cum propter hoc dicat Boetius. quod beatitudo sit status omnium bonorum aggregatione perfectus. Talis est autem diuina perfectio, quae sub quadam simplicitate, & vnitate continet perfectiones omnium rerum: erit ergo Deus beatus. Item quod diu alicui deest aliquid, quod indiget: nondum est beatus, quia eius desiderium non est quietatum. Quicquid ergo sibi sufficiens est, & nullo modo indigens beatus est: Deus autem est huiusmodi, quoniam bonorum exteriorum non indiget, Psal. 15. Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Hoc autem est, quia perfectio sua non dependet ab aliquo exteriori, & cum vult omnia, quae sunt extra se pro se tanquam propter finem non vult ea tanquam illius indigeat, sed quia sic bonitati eius conuenit, quod omnia ordinentur in ipsum tanquam in finem. Item Deus non potest velle aliquid, quod sit sibi impossibile. Est autem impossibile Deo, quod aliquid sibi adueniat, quod nondum habeat, cum ipse non sit in potentia, sed est purus actus: ergo non potest velle habere, quod non habet. Quidquid ergo vult habere, & tamen nihil mali vult, cum ipse pura bonitas sit: est ergo Deus beatus: quia sibi conuenit definitio illa beati posita contra se. Beatus est, qui habet omnia bona, quae vult, & nihil mali vult. Et quanto istae conditiones beatitudinis magis conueniunt Deo, quae alicui alteri, erit Deus beatorum omnibus. De his S. Thom. 1. par. Sum. q. 26. arti. 1. & in summa contra Gen. lib. 1. c. 100. Ad primum dicendum, quod in Deo est beatitudo, immo, ut magis proprie dicatur, ipse est beatitudo. Et cum dicitur, quod beatitudo est aggregatio bonorum, dicendum, quod non est de ratione beatitudinis esse aggregationem bonorum, sed esse statum perfectum in bono. Et patet hoc, quia ita Boetius dixit in recto, quod beatus

Pars Secunda. H. tudio

Quadruplex perfectio operatio.

Ad primum arg.

tudo erat status perfectus, q̄ aut̄ ista perfectio peruenit ex aggregatione bonorum: per accidens est.

Quia tamē in rebus creatis non reperitur aliquod perfectum bonum, quod in se sufficienter contineat totam materiam boni, & possit satiari appetitum quārumvis istam plenitudinem ex bonis multis simul aggregatis, ut quod vni deest suppleatur per alterū. Et tamen adhuc in omnibus istis bonis simul sumptis non complerur desiderium appetitus, quin etiam oīa simul sumpta nō æquivalent ipsa vni bono, quod continet in se totam naturam boni. Si autem istud habeatur per se poterit conferre beatitudinē, istud autē est Deus. Ideo per eius adaptionem beati efficitur etiam nihil aliud habētes, ut ait Aug. 5. Confessio. Sed Deus se plenissimē possidet, & in simplicitate suę essentię continet perfectiones omnium rerum eminentius, q̄ sint in ipsis: ideo beatissimus est. Distinguitur autē Boetij competit beatitudinē, quā in præsenti haberi potest, quā ex aggregatione bonorum consistit. Ad secundum dicendū, q̄ esse prāmium virtutis accidit beatitudini. Nam de substantia sua non est, nisi esse perfectū bonū, & tamen in quantum a nō habentibus acquiritur per operationes virtuosas, dicitur esse prāmium virtutis. Sicut esse terminum generationis accidit enti, vel formę: in quantum tamen per generationē res exit de potentia in actu, vel de non esse ad esse, dicitur ipsa forma, vel ens terminus generationis, & tamen potest esse forma, vel ens sine generatione.

Cum ergo Deus habeat esse, licet non generet, ita habebit beatitudinē, licet eā nō mereat, aut acquirat.

An Deus sit beatus per intellectum, vel per aliquid aliud. Quæstio LXXI.

QVAERITVR, an Deus sit beatus per intellectum, vel per aliquid alterū. Quidā dicūt, q̄ non sit beatus per intellectū, sed per essentiam: quia beatitudo est summum bonum. Bonum autem in Deo dicitur secundum essentiam, & respicit esse, scilicet, essentiam, ut ait Boetius lib. de Hebdomadibus: ergo beatitudo in Deo erit secundum essentiam. Item beatitudo habet rationem finis: est autem finis obiectū voluntatis, sicut bonū: ergo beatitudo in Deo dicitur secundum voluntatē, & non secundum intellectū.

Dicendū, q̄ beatitudo in Deo dicitur secundum intellectū. Nam dicit Greg. 22. moralium. Ipse gloriosus est, quod seipso perfruitur accedentis laudis indigēs nō est: esse autē gloriofum significat esse beatū, sed nos fruimur Deo secundū intellectū, quia visio est tota merces, ut ait Aug. ergo vī, q̄ beatitudo Dei secundum intellectum dicatur. Et patet hoc, quia beatitudo significat bonū intellectualis naturę. Et inde est, q̄ sicut vnaquęque res appetit suam perfectionē, ita natura intellectualis appetit esse beata, illud autem, quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura est operatio intellectualis. Et ratio est, quia secundum eā intellectus capit omnia, & est quodāmodo: omnia. Nam beatitudo perfectionē dicit. Quanto autem aliquid habuerit plures perfectiones tanto magis accedet ad naturā beatitudinis. Si quis ergo nō solum suā, sed etiam omnium rerum haberet perfectionē videretur simpliciter perfectus: Cum ergo aliqua res consideratur solum in substantia naturę suę, habet solum perfectiones illius naturę, quia non attingit aliquā aliam. In quantum vero est operans circa aliquod obiectum, consequitur perfectionem illius obiecti, si sit operatio immanens: Sicut videns consequitur perfectionē visibilis, cum operatio coniugāt potentia ipsi obiecto: quia tamen obiecta istarum potētiarum, ut auditus, & visus, & similia sunt quædam res determinatę, non potest consequi homo per operationem illarum, nisi perfectiones illorum generum. Intellectus autem habet pro obiecto omne, quod hēt entitatem: quia quod quid est, est obiectū intellectus 3. de Añ. Cum ergo intellectus vniat̄ intelligibili, & consequatur perfectionē eius, & et efficiatur vnum per intellectum, consequitur hō perfectiones omnium rerum, & erit homo quodāmodo omnia: nulla ergo operatio est, per quā possit homo, vel quilibet natura intellectualis beatificari, nisi operatio intellectus, cum per eā oīum rerum perfectionē consequatur. In Deo autē non differt esse, & intelligere secundum rem, sed solum secundum rationē: ideo beatitudo in Deo licet sit secundum omnia, quæ in eo sunt, quia oīa idem sunt: tñ non est secundum rationem: oīum, sed solum secundum rationem intellectus, quia ista est perfectissima ratio in eo. Unde sicut ceteris beatis attribuimus beatitudinem secundum intellectū, & illi sunt beati per assimilationem quandam ad Deum, ita & Deo beatitudinem attribuimus secundum intellectum. De his S. Thom. 1. par. sum. q. 26. art. 2.

Ad primum dicendū, q̄ ex illa ratione probat, q̄ Deus sit beatus secundum essentiam suā, non tñ, q̄ conueniat ei beatitudo secundū rationem essentię, sed solum secundum rationē intellectus. Competit Deo beatitudo secundum essentiam, quia ipse essentialiter est beatitudo, vel beatus. Et non est beatitudo sua acquisita sibi, sicut nobis, sed est sibi naturalis, & non est aliqua perfectio eius distincta ab ipso, sed est ipsa substantia eius, & tamen licet realiter essentia Dei sit beatitudo, nō est Deus beatus in quantum ens, sed in quantum habet actum intelligendi perfectissimum, ut ostensum est. Ad secundum dicendū, q̄ beatitudo cum sit bonum est obiectum voluntatis: obiectū autem præintelligitur ipsi actui potentię. Ratio iudicat obiectum esse ante positionem, cuius obiectum est. Quia aliās potentia nō moueretur in obiectum suum, nisi istud præxisteret: ergo beatitudo, quæ est obiectū voluntatis in quantum bonum præexistit ante actum voluntatis, & tamen beatitudo est actus. Ethic. ergo necesse est, q̄ sit actus alicuius potentię prioris voluntate. Non est autem nisi intellectus. Ideo necesse est, q̄ beatitudo Dei non sit per actum voluntatis, sed intellectus. Item, quia voluntas circa beatitudinē habet hoc, q̄ conquiescit, & delectatur in ea in quantum est quoddam bonum habitum, q̄ prius amabatur, & tamen necesse est beatitudinem præexistere, quando quis in ea delectatur: ergo beatitudo non est per actum voluntatis, sed intellectus, qui prior est.

An beatitudo Dei comprehendat in se omnes alias beatitudines. Quæstio LXX.

QVAERITVR, an beatitudo Dei comprehendat in se oēs alias beatitudines. Dicunt quidā, q̄ non, quia quædā sunt falsę beatitudines per solum humanū errorem introductę, & tamē in Deo nihil falsum est, ergo illas nō comprehendit, aut continet diuina beatitudo. Item beatitudo secundum quosdam est in bonis corporis, & voluntatibus, aut in exterioribus bonis, ut in diuitijs, potētia, & honore, & ista sunt corporea: Deus autē est incorporeus: ideo beatitudo eius non potest alias beatitudines continere. Itē, quia multę sunt, & aduersę quodāmodo beatitudines positę ab hoībus, in Deo tamē nō est multiplicitas, nec aduersitas aliqua, ideo beatitudo sua non continet in se omnes beatitudines.

Dicendū, q̄ beatitudo diuina continet in se omnes beatitudines, quia quilibet illarum dicit aliquam perfectionē. Diuina tamen perfectio cōpletur in se omnem perfectionem: ideo dicendū, q̄ quidquid bonū, aut desiderabile est in qualibet beatitudine vera, vel falsa, totum consistit eminentius in diuina beatitudine. i. perfectius ibi reperitur, quā in ipsa beatitudine, cuius proprium bonum est. Patet hoc de beatitudine speculatiua, quæ est maxima inter humanas beatitudines: vnde in illa simpliciter posuit Arist. 10. Ethic. consistere bonum hominis. Ista nāque in Deo perfectius est, qui habet cōtinuam, & certissimā contemplationem sui, & omnium aliorum, cum ab actu intelligendi nunquam cesset. De beatitudine etiam practica, quæ inter humanas potest contemplatiuam dignior reputatur apparet, quia Deus habet gubernationem totius vniuersi, & nulla excellentior actio esse potest. De terrena felicitate, quæ putatur in diuitijs consistere, voluptatibus, potestate, dignitate, & fama, se cundum Boet. de consol. lib. 3. prosa 2. habet Deus omnes istas felicitates excellentissimē. Pro diuitijs, quæ videntur præstare beatitudinē, & non præstare, Deus habet omnimodam sufficientiam: quā diuitię nulli præstare poterunt. Pro potestate habet omnipotentiam: pro dignitate habet totius vniuersi gubernationem. Pro fama habet omnem naturę intellectualis admirationem. Nulla ergo beatitudo est, quam non contineat diuina beatitudo in se. Non tamen continet illam secundum, q̄ ipsa in se est, sed continet eminenter, sicut anima humana vna existens continet perfectionem animę vegetatiuę, & sensitiuę, quę in diuersis rebus diuersę animę sunt. Et istud vocatur continere per eminentiam, & non realiter: sicut dicit Arist. 2. de Anima. loquens de istis gradibus animę, quod vegetatiuum continetur in sensitiuo, sicut biangulus in triangulo: nam biangulus non est realiter in triangulo, sed eminenter, vel secundum virtutem, quia triangulus continet quodquid biangulus continet, & insuper plus. Ita beatitudo diuina continet perfectiones beatitudinum animarum nostrarum, & insuper infinitam perfectionem. Ad primum dicendū, quod beatitudo aliqua dicitur falsa, non quod nihil boni contineat, sed quia deficit a perfecto bono. Nam de ratione beatitudinis est esse perfectum bonum: si ergo bonum aliquod continet, & non perfectum erit falsa beatitudo, quia non est, qd esse putatur. In quantum ergo ista est falsa beatitudo. i. deficientes a perfecto bono nō continetur in diuina beatitudine, quia defectus nihil est. In quantum tamen continetur ibi aliquod bonum qualecūque ille sit, etiam si valde paruum, hēt similitudinem aliquam cum beatitudine diuina, & continetur ab ea. Ad secundum dicendū, q̄ perfectio bonorum corporalium reperitur in Deo incorporaliter: quia, ut dictum est, perfectiones omnium rerum continentur in diuina perfectione eminenter. i. non secundū illum modū, quo sunt in rebus, sed secundum alium excellentiorē, sicut biangulus in triangulo. Ad tertium dicendū, q̄ perfectiones rerū, q̄ in eis sunt multę in Deo continentur vnitue, & quæ in rebus sunt per modum compositionis sunt in Deo per modum simplicitatis, & quę in rebus sunt aduersa in Deo sunt oīa idem, & cōsonans. Totum hoc peruenit ex differentia modi essendi Dei, & creaturarum. Quia perfectio in qualibet re est necessario secundum modum essendi ipsius, quia est, ut mensuratum in mensura: Deus autem habet modum essendi simpliciter, & vnitue. Ideo quicquid in eo est erit simpliciter, & vnitue. Et non est inconueniens aliquod, q̄ eadem pars.

omnes beatitudines, quia quilibet illarum dicit aliquam perfectionē. Diuina tamen perfectio cōpletur in se omnem perfectionem: ideo dicendū, q̄ quidquid bonū, aut desiderabile est in qualibet beatitudine vera, vel falsa, totum consistit eminentius in diuina beatitudine. i. perfectius ibi reperitur, quā in ipsa beatitudine, cuius proprium bonum est. Patet hoc de beatitudine speculatiua, quæ est maxima inter humanas beatitudines: vnde in illa simpliciter posuit Arist. 10. Ethic. consistere bonum hominis. Ista nāque in Deo perfectius est, qui habet cōtinuam, & certissimā contemplationem sui, & omnium aliorum, cum ab actu intelligendi nunquam cesset. De beatitudine etiam practica, quæ inter humanas potest contemplatiuam dignior reputatur apparet, quia Deus habet gubernationem totius vniuersi, & nulla excellentior actio esse potest. De terrena felicitate, quæ putatur in diuitijs consistere, voluptatibus, potestate, dignitate, & fama, se cundum Boet. de consol. lib. 3. prosa 2. habet Deus omnes istas felicitates excellentissimē. Pro diuitijs, quæ videntur præstare beatitudinē, & non præstare, Deus habet omnimodam sufficientiam: quā diuitię nulli præstare poterunt. Pro potestate habet omnipotentiam: pro dignitate habet totius vniuersi gubernationem. Pro fama habet omnem naturę intellectualis admirationem. Nulla ergo beatitudo est, quam non contineat diuina beatitudo in se. Non tamen continet illam secundum, q̄ ipsa in se est, sed continet eminenter, sicut anima humana vna existens continet perfectionem animę vegetatiuę, & sensitiuę, quę in diuersis rebus diuersę animę sunt. Et istud vocatur continere per eminentiam, & non realiter: sicut dicit Arist. 2. de Anima. loquens de istis gradibus animę, quod vegetatiuum continetur in sensitiuo, sicut biangulus in triangulo: nam biangulus non est realiter in triangulo, sed eminenter, vel secundum virtutem, quia triangulus continet quodquid biangulus continet, & insuper plus. Ita beatitudo diuina continet perfectiones beatitudinum animarum nostrarum, & insuper infinitam perfectionem. Ad primum dicendū, quod beatitudo aliqua dicitur falsa, non quod nihil boni contineat, sed quia deficit a perfecto bono. Nam de ratione beatitudinis est esse perfectum bonum: si ergo bonum aliquod continet, & non perfectum erit falsa beatitudo, quia non est, qd esse putatur. In quantum ergo ista est falsa beatitudo. i. deficientes a perfecto bono nō continetur in diuina beatitudine, quia defectus nihil est. In quantum tamen continetur ibi aliquod bonum qualecūque ille sit, etiam si valde paruum, hēt similitudinem aliquam cum beatitudine diuina, & continetur ab ea. Ad secundum dicendū, q̄ perfectio bonorum corporalium reperitur in Deo incorporaliter: quia, ut dictum est, perfectiones omnium rerum continentur in diuina perfectione eminenter. i. non secundū illum modū, quo sunt in rebus, sed secundum alium excellentiorē, sicut biangulus in triangulo. Ad tertium dicendū, q̄ perfectiones rerū, q̄ in eis sunt multę in Deo continentur vnitue, & quæ in rebus sunt per modum compositionis sunt in Deo per modum simplicitatis, & quę in rebus sunt aduersa in Deo sunt oīa idem, & cōsonans. Totum hoc peruenit ex differentia modi essendi Dei, & creaturarum. Quia perfectio in qualibet re est necessario secundum modum essendi ipsius, quia est, ut mensuratum in mensura: Deus autem habet modum essendi simpliciter, & vnitue. Ideo quicquid in eo est erit simpliciter, & vnitue. Et non est inconueniens aliquod, q̄ eadem pars.

Ad primum argum.

Secundū argum.

Tertium argum.

Tertium argum.

Alph. Toft. super Matth.

fectio sit diuersimodē in diuersis rebus, sicut perfectio bianguli est in triangulo, & tamen aliter est in biangulo, & aliter in triangulo. De his S. Thom. 1. parte Sum. quæst. 26. arti 4.

An diuina beatitudo sit excellentior omni alia beatitudine. Quæstio LXXI.

QVAERITVR, an diuina beatitudo sit excellentior omni alia beatitudine. Dicendum sine dubio, q̄ sic: quia in ea reperientur multa pertinentia ad dignitatē, quæ nō reperuntur in alijs beatitudinibus: nam Deus est sua beatitudo: in alijs autem rebus aliud est beatus, & aliud sua beatitudo, q̄ est bonum quoddam acquisitum. De Deo patet, q̄ sit ipse sua beatitudo: quia beatitudo est actus intelligendi, ut probatū est sup. q. 33. In Deo tñ intelligere est ipsa substantia Dei, cum non dentur plura absoluta realiter distincta: ergo beatitudo est essentia eius. Item cum beatitudo sit vltimus finis est istud, quod maximē vult, quod beatus esse potest: Deus autem principaliter vult essentia suā: quia Deus vult se, & ea, q̄ extra ipsum sunt, & magis vult se, q̄ quæ extra ipsum sunt: ergo ipsa est sua beatitudo.

Item quilibet ordinat omnia, q̄ vult in suā beatitudinē: quia ipsa est, pp quam omnia desiderant in rebus, quæ volunt vnum pp alterū: cum ergo Deus velit oīa propter bonitatē suam, quæ est sua essentia necesse est, q̄ sicut ipse est sua essentia, & sua bonitas, ita sit sua beatitudo. Item impossibile est esse duo summa bona: quia si duo essent, vnū deesset alteri, vel ambo essent vnum, si vtrinq; haberet id, quod haberet alterum. Si verò deesset aliquid alicui corū: iam nō esset perfectum, nec summum bonū: Deus autem est summum bonum, cū nihil maius eo nō solum esse, sed et nec excogitari potest, beatitudo est summum bonū, quia est vltimus finis: ergo beatitudo, & Deus idem sunt: quia aliās essent duo summa bona, & sic erit Deus sua beatitudo. Aliam excellentiam habet diuina beatitudo, quia Deus est ppinquior suę beatitudini, q̄ aliquis beatus beatitudini suę, & ista est magna perfectio. Nam tanto alijs beator est, quanto beatitudini suę magis coniunctus est. Nam si quis habeat spem quasi certam de beatitudine vocatur beatus in spe, si autem consecutus est iam beatitudinē vocatur beatus in re. Et differunt istę duę beatitudines quasi in immensum, quia qui beatus est in spe, adhuc nihil est, qui autem est beatus in re, totum bonū habet, & tñ non differunt istę duę beatitudines, nisi per magis, & minus appropinquare. Quia qui est beatus in re totaliter appropinquat beatitudini, qui autem est beatus in spe, adhuc multū distans est. Deus autē est ppinquissimus suę beatitudini, cum ipse sit sua beatitudo, ut nunc dictum est, & hoc non conuenit alicui alteri, ergo Deus beatissimus ē, & alij vocabunt̄ soli beati.

Itē in Dei beatitudine est maior delectatio, q̄ in alijs beatitudinibus delectatio. n. causatur ex amore. Quod patet, quia quanto res magis amatur antequam possideat, tanto maior delectatio causat in possessione eius. Quilibet tamen cōiter magis amat id, quod ipse est, quā aliquid aliud. In Deo autem beatitudo est ipse Deus. In alijs verò beatus aliud beatitudo, quā beatus. Magis ergo Deus amabit propriam beatitudinem, quā aliquis beatorum suam. Quia quod Deus amet suam beatitudinem est amare seipsum, qui est sua beatitudo, quod autem alius beatus amet suam beatitudinem non est amare seipsum, sed amare aliquid pro se. Magis ergo Deus amabit necessariò suam beatitudinē Pars Secunda. H 2 quā

Ad secundum.

Primum arg.

Secundū argum.

Tertium argum.

quàm quilibet alius beatus, & consequenter magis delectabitur in ea. Delectatio tamen facit ad quandam perfectionem beatitudinis, quia delectatio pfecti operatiōe, sicut pulchritudo iuuentutē. 10. Ethic.

Item istud, quod est per essentiā maius est, eo quod dicitur esse tale per participationem, sicut natura ignis magis reperitur in igne, qui est ignis per essentiam, quàm in aliquo alio, quod habebit naturam illam p participationem, id est, quandā perfectionē naturæ illius per participationem. Deus autē est beatus per essentiā, quod nulli alteri competit, quia nullus alius potest esse summum bonum sibi, nec alteri nisi Deo. Oportet ergo, quod quicumque sit beatus sit per participationem beatitudinis diuine; sicut quod cūq; est calidū per participationē erit calidū p participationē eius, quod est p se calidū. Diuina ergo beatitudo ceteris erit maior, quā nō est p participationē sicut alia. Itē beatitudo cōsistit in opatione perfecta intellectus. Nulla autē operatio intellectus potest esse equalis intellectiōi diuinæ: quia diuina intellectio est subsistens: quia in Deo nihil est inherens, vel accidentale. Intellectio autē nostra non est subsistens, sed est subsistentis actus, & est inherens intellectui: ideo minus pfecta est, quàm diuina intellectio. Item Deus per intellectiōem vnicā intelligit perfectē seipsum, sicut est, & omnia alia, quæ sunt, & quæ non sunt bona, siue mala. In alijs autē intelligentibus non est ita perfectum intelligere, quā nemo potest perfectē Deū intelligere, nisi ipse Deus, quia nullius rei esse est ita pfectū, sicut diuinum esse, & tamē perfectio operatiōis non potest esse maior, quàm perfectio substantiæ operatiōis: ideo nemo poterit perfectē Deum intelligere. Etiam nullus intellectus præter diuinum potest intelligere oīa, quæ Deus facere potest, vt ostēsum est supra. q. 44. quia sic comprehendere diuinam essentiam.

Etiam illa, quæ intellectus noster intelligit non cognoscit per vnicam operationem, sed per multas incomparabiliter: ergo diuinum intelligere est excellentius omni alio intelligere: cōsequenter beatitudo eius excellentior erit omni alia beatitudine, cum beatitudo sit ipsum intelligere.

Item quanto aliquid magis vnicum est, tātō eius virtus, & bonitas perfectior est: operatio autē successiva secundum diuersas partes temporis diuiditur. Non ergo potest comparari perfectio operatiōis successivæ ad non successivam: potissimē, si operatio non successiva non transeat in momento, sed tota simul maneat in æternum. Diuinum autē intelligere est absque successione totum simul æternaliter existens: nostrum autem intelligere successione habet, in quantum adiungitur ei per accidens continuum, & tempus. quia homo intelligens habet esse per continuum, & tempus. Diuina ergo beatitudo excedit in infinitum quācunque aliam beatitudinem, & maximē humanā, sicut duratio æternitatis excedit nunc tempus fluens, in quo homo est.

Item fatigatio, & occupationes variæ, quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua contemplatione cōsistit præcipuē humana felicitas præsentis temporis, si aliqua est, & errores, & dubitationes, & casus varij, quibus vita præsens subiacet, ostendunt nō posse vilo modo humanam felicitatem diuinæ comparari, & maximē loquendo de felicitate huius vitæ.

Itē diuina beatitudo continet in se omnes beatitudines, & à nulla continetur. Nam continet contemplatiuā, & actiuam, & etiam terrenam felicitatem, quæ in voluptate, diuitijs, potestate, dignitate, & fama consistit, vt ostendimus præcedenti q. Est

ergo ista diuina singularis beatitudo, ita vt ipsa sola propriē beatitudo nominari mereatur, & excedit in immensum omnem aliam beatitudinem. De his S. Thom. contra Gen. lib. ... 101. & c. 102.

In quo consistat beatitudo angelorum. Quest. LXXII.

QVAERITVR nunc circa beatitudinē angelorum. Dicendum est, quod non potest consistere beatitudo angelorum in aliquo bono finis, vt in voluptatibus, aut in alijs bonis corporis, quia angeli incorporei sunt.

Item non potest consistere in diuitijs, honore, vel potestate, & similibus bonis fortunæ: quia ista sunt bona quædam hominum viuentium in corpore: angeli autem sunt substantiæ separatæ nullo istorū indigentes: immo nihil istorum potest eis proficere. Nam diuitiæ sunt ad sustentationem corporis, angeli autem tali sustentatione vti non possunt, quia purē spiritus sunt, honor autē, potestas, fama, & similia non sunt bona, nisi per respectum ad eos, quibus communicamus: angeli autem nō communicant nobiscum politer: ideo nō possunt esse bona eorum, quæ sunt propriē bona politica. Item non potest beatitudo angelorum esse practica, quia illa cōsistit in operatione virtutum moralium, angelis autē non competūt morales virtutes, nec operationes earū, quia illa sunt circa quædā obiecta, circa quæ angeli nunq; operantur. Parer, quia oēs virtutes morales vti circa passiones præter iustitiam, quæ est circa actiones: in angelis autem non est moderari passiones, cū nullas habeant, quia sunt incorporei. Iustitia est in eis non est, secundum, quod est apud nos, prout est commutativa, & distributiva, aut legalis, s. Ethic. quia cōpetunt pro humanis communicationibus, vel pro obseruantia legis cui aliquis subiectus sit. Angeli autem cum hominibus non communicant, nec etiā subditi sunt alicui legi, cū sint in termino, & lex ordinat ad terminum: ideo angelis non cōpetit vltus alicuius virtutis moralis. Necesse est igitur beatitudinem, angelorum esse contemplatiuā cum non maneat aliquid aliud, in quo possint esse felices de pris omnibus superioribus: maximē autem, quia beatitudo est perfectio maxima beati: ista tamen non potest esse, nisi in intellectu, cum intellectus sit potentia excellentior. Non est tñ putandum, quod consistat beatitudo eorū in consideratione per scientias speculatiuas, sicut beatitudo nostra in præsentia: nam angeli non acquirunt scientiam, sicut nos, sed perfectionem totā suam sine acquisitione successivā habent: maximē, quia angeli scientiā propriē nullā habent: cum scientia sit habitus conditionis habitū ex discursu principiorum, & sit actus rationis, & nō intellectus. In angelis autem non est discursus, sed simul cognoscunt principia, & conditiones. Ideo non potest esse sua beatitudo per scientias speculatiuas sicut nostra. Amplius non potest dici, quod beatitudo angelorum consistat in illa cognitione simultanea, quam hēnt de oībus rebus, quæ sunt infra se, & est de seipsis, quia ad beatitudinē requiritur operatio perfectissima, ad hoc autē, quod sit perfectissima, nō solum debet esse à potentia nobilissima sed et de obiecto optimo, quando tamen angelus intelligit res, quæ sunt infra se, & est seipsum non intelligit obiectum optimū, quia istud est excellentius intelligibile. s. Deus. Itē in hac consideratione nō potest consistere beatitudo angeli.

Dicendum ergo, quod beatitudo angeli consistit in intelligendo Deum. Angelus tamen intelligit Deum dupliciter, vel fm modum naturæ suæ, vel p ipsam diuinam essentiam. Est autē modus intelligendi angeli

Causa tripliciter cognoscitur p effectū.

angeli fm naturam suam, quod intelligat Deū per similitudinem quandam, sicut intelligitur causa per effectum, in quantum reuelat in eo perfectio cæ. Istud autem nō potest facere angelos beatos, quia ista cognitio adhuc nō est visio Dei per essentiā, & tamē in illa sola visione consistit beatitudo cuiuscunque beati, vt ostensum est supra q. 40. Cū autem angelus cognoscit Deum secundū naturam suam, non videt ipsum per essentiā suam, sed sicut causam per effectum. Potest autē cognosci causa per effectum multipliciter. Vno modo in quantum effectus accipitur tanquā mediū ad cognoscendū causam: sicut fit cōiter in sciētis naturalibus, in quibus effectus sunt magis noti, quā causa, & ex eis arguimus causas. Velut si quis videns esse eclipsim Lunæ argueret, quod Sol, & Luna sūt in capite, & cauda draconis, vel iuxta: quia istud est causa Eclipsis Lunæ, & sic etiam si quis viderit, quod aliquis generauerit aliū, arguit eū habere virtutē generatiuā. Secundō modo cognoscitur causa per effectū ita, quod in ipso effectū videat causa in quantum similitudo causæ resultat in effectū, sicut homo vti in speculo pp similitudinē eius, quæ ibi est. Et differt iste modus à primo, quia in primo sunt duæ cognitiones, vna effectus, & alia causæ, & vna cognitio est causa alterius. Nam cognitio effectus est causa, quod cognoscatur causa eius. In secūdo autem modo est vnica cognitio, siue visio, quia dum videretur effectus videretur causa. Idem n. est videri hominē in speculo, & similitudinē eius, quæ est effectus ipsius. Nam habet vltus duas conuersiones: vnā super hominē, & aliā super similitudinē eius.

Tertiō modo cognoscitur causa in effectū, ita quod similitudo causæ in effectū sit forma, per quam cognoscatur effectus suam causam, sicut si arca haberet intellectum, & per suam formā traditā sibi ab arte à qua pcessit illa forma, tanquam à cā cognosceret artificem, vel artem. Nullo autem modo istorū potest cognosci effectus per causam, ita, vt sciatur quod est, nisi sit effectus ad equatū causæ, in quo exprimitur tota virtus causæ. Angeli autem cognoscunt Deum per seipsos, qui sunt quidam effectus Dei: sicut cognoscitur causa per effectum. Non autē primo modo: quia cognitio eorum esset discursiva, cū ibi sint duæ cognitiones, & tamen cognitio angelorum est tota simul, sed est ibi secūdus, & tertius modus. Nam angeli vident Deum in seipsis, sicut aliquo modo videtur homo in speculo, licet non ita perfectē, quia similitudo hominis in speculo est magis vniuoca, & magis determinans ad cognitionem hominis, quàm similitudo Dei resultans in angelo, vt in effectū suo. Tertiō modo propriē angelus cognoscit Deum, quia est effectus intelligens pductus per artē diuinam, & per intellectum, qui est forma tradita sibi ab arte diuina intelligit ipsam diuinam artem, à qua processit tanquā effectus. Et tamē nullam istarum cognitionum ad equat virtutē Dei, ideo per nullum istorum modorum potest videri Deus per essentiā ab angelo. Item similitudo intelligibilis, per quam aliquid intelligitur, oportet, quod sit eiusdem speciei cum re, quæ intelligitur, vel potius sit speciei eius sicut forma domus, quæ est in mente artificis est eiusdē speciei cum forma domus, quæ est fabricata, vel potius est speciei eius. Si autē differant in specie id, quod intelligitur, & forma intelligibilis, non intelligitur vnū per alterum, sicut nō potest intelligi homo per speciem intelligibile de lapide, natura tñ substantiæ separatæ non est eiusdē speciei immo nec eiusdem generis etiam generalissimi cum natura diuina. Ideo non potest substantia diuina intelligi per naturam angeli tanquā per

formam eius intelligibilem. Itē omne creatū pertinet ad aliquod genus, & speciem, sub quibus clauditur, & terminatur. Diuina autē substantia est infinita comprehendens in se omnē perfectionem totius esse, siue entitatis, ergo non potest per aliqd creatum tanquā per formā diuinā essentia videri. Itē omnis species intelligibilis, per quam intelligitur quidditas, vel essentia alicuius rei comprehendit in signando totū esse rei. Ideo voces signantes, quid est res vocamus terminos, quia terminant. i. claudunt sub se naturam rei. Ita vt nihil maneat de esse, vel natura rei, quod illis terminis non significetur. Impossibile est autem, quod aliqua species creata taliter Deum representet: quia omnis species creata est alicuius generis determinati: vnde non potest representare, nisi si naturā illius generis, sicut similitudo hominis in speculo nihil, nisi hominē representat: Deus autē est extra omne genus, & continet eminenter esse, & perfectionē omnium generū. Ideo nulla species creata eū potest representare. Nā representare re est perfectē eā fm totū esse suum ostendere. Nā si aliquid representaret manū hominis, aut pedes, non diceretur istud representare hominē. Impossibile est autē, quod aliquid Deum representet, nisi istud contineat eminenter esse, & perfectiones omnium generū, sicut Deus cōtinet. Nulla autē species creata potest hoc facere, cū hēat esse determinatū in aliquo genere. Ideo nulla forma, vel species creata potest Deum representare. Item diuina substantia est suum esse, sed essentia substantiæ separatæ differt à suo esse: ergo substantia angeli nō est conueniens mediū ad cognoscendū diuinā essentiam, vel quid Deus est. Cognoscit tñ angelus per substantiā suam de Deo quia est, & quod est cā omnium eminentis sup oīa, & separatus ab omnibus non solū, quæ sunt, sed et ab illis, quæ mente cōcipi possunt. Ad istā autem cognitionem de Deo hō naturaliter potest peruenire, licet non ita pfectē, sicut angeli. Scimus enim per effectus, quia Deus est, & quod oīum rerū causa est, & finis vltimus, & quod nō est aliquid de his, quæ videmus, aut intelligere possumus. Et ista est altissima cognitio, quam hō in via de Deo habere potest, vt ait Dionysius in lib. de mystica theo. Dicendū autē, quod in ista cognitione de Deo non potest consistere beatitudo angeli, quia nondum cognoscit eum per essentiā, nec et quiescit desiderium angeli in hac cognitione: quia omne imperfectū in aliqua specie desiderat cōsequi perfectionem illius speciei. Et sic, qui hēt opinionē de aliqua re, quæ est notitia imperfecta illius rei, ex hoc ipso incitatur ad habendam scientiā de ipsa, quæ est notitia perfecta. Cognitio autē, quam angeli de Deo habent, non videndo eum per essentiā est modus imperfectus cognitionis, quia non putamus nos aliquid intelligere, nisi substantiam rei cognoscamus, & sic principium in cognitione alicuius rei est scire de ipsa quid est: ideo in hac cognitione imperfecta, quā habent angeli de Deo non poterit quiescere desiderium eorū, sed magis mutabitur ad videndum quid Deus est. Itē ex cōditione effectū in citatur desiderium ad cognoscendum causas, & hoc modo homines vidētes effectus admirabiles rerū incēperunt philosophari inquirendo cās ipsorū. i. Metaph. ergo cū substantiæ separatæ cognouerint substantias oīum effectū non quiescet adhuc desiderium ipsarū, donec cognoscant substantiā cæ, & hoc est videre Deū p essentiā. Itē, nullum finitū potest quietare desiderium intellectus. Quod apparet, quia dato quocūq; finito, adhuc intellectus desiderat maiora cognoscere, vel aliqd vltra istud. Oē tñ, quod est citra substantiam Dei est finitū: ergo nō poterit querari intellectus nō solū angeli, sed et nec nō, nisi pueniat ad videndum Deū. Itē

sicut in omnibus naturis intellectualibus est natura le desiderium sciendi, ita est desiderium peccandi ignorantiam: nec angeli cognoscentes se, & omnia, quae infra eos sunt, cognoscunt diuinam naturam esse sibi cognitam, & sic desiderant pellere istam ignorantiam cupiendo videre deum. Item quanto aliquid est propinquius suo fini tanto maiori desiderio mouetur in illum. Vnde videmus, quod motus naturalis in fine est intensior, quam in principio: & tamen angeli sunt propinquiores Deo, quam nos: ergo magis desiderabant peruenire ad ipsum per cognitionem, quam nos. Et tamen intellectus noster non percipit etiam si cognoscat alia quousque perueniat ad Dei cognitionem: ergo angeli hoc magis desiderabant. Apparet ergo, quod angeli non possunt esse felices nisi videndo Deum per essentiam, cum desiderium eorum nunquam quiescat quousque perueniat ad hoc. Beatitudo tamen sicut appetit: ergo non sunt beati nisi videndo Deum. Hanc autem cognitionem nunc habent angeli boni: demones autem nunquam illam habuerunt, quia aliam essentiam beati. Manent ergo nunc angelis duae cognitiones de Deo, & alijs rebus. Vna est, secundum quam cognoscunt res per substantiam suam, id est per species sibi indictas, vel concretas. Et ista solet vocari cognitio rerum in proprio genere. Alia est cognitio, qua per essentiam diuinam ipsum Deum cognoscunt, & omnia, quae sunt, secundum quod in Deo eis representantur. Et ista solet vocari cognitio in verbo: sicut per verbum manifestatur conceptus mentis, ita per visionem diuinam essentiae manifestatur ipsa, & omnia, quae sunt. Et ista sunt quasi quaedam secreta in mente Dei, & sic apostolus secunda ad Corinthios 12. volens innuere, quod vidisset diuinam essentiam dixit, quod raptus fuit usque ad tertium caelum, & audiuit arcana verba, quae non licet homini loqui. Primum istarum vocat Augustinus super Genesim ad litteram vespertinam cognitionem, & secundam cognitionem matutinam. Prima est vespertina, id est obscura, sicut vespere: secunda est clara, ideo vocatur matutina: prima est naturalis, secunda est gratuita. Nam per secundam beatificatur angeli. Nullus tamen habet beatitudinem naturaliter nisi Deus, etiam, quia nulla creatura potest peruenire naturaliter ad videndum diuinam essentiam, ut probatum est supra quod 45. De his Sanctus Thomas in summa contra Genesim lib. 3. c. 47. & 48.

An angeli fuerunt creati in ista beatitudine. *Quaestio LXXIII.*

Primum argum.

QVAERITVR, an angeli fuerunt creati in ista beatitudine. Dicitur quidam, quod sic, quia dicit Augustinus libro de ecclesiasticis dogmatibus, quod angeli in illa, qua creati sunt beatitudine perseverant, sed angeli boni habent nunc perfectam beatitudinem gloriae, ergo videtur, quod in illa creati sunt. Item tota substantia beatitudinis consistit in Dei visione: sic dicitur Iohannes 17. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te. Angeli tamen in principio suae creationis Deum viderunt, quia alias non potuissent habere cognitionem matutinam de creaturis, quae est in verbo, & tamen Augustinus asserit eos habuisse istam cognitionem: ergo in beatitudine creati sunt. Item angeli in principio suae creationis habuerunt de Deo aliquam cognitionem, illa tamen non fuit in enigmate: ergo fuit in verbo: quia non datur medium inter eas, ut colligitur prima ad Corinthios 13. Patet hoc, quia dicitur ibi: Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem, quod est videre diuinam essentiam, vel cognoscere in verbo. Quod autem non cognouerunt angeli in enigmate, patet, quia obscuritas

Secundum argum.

Tertium argum.

Fenigmatis est rationis obumbrante per continuum, & tempus in quantum a sensibus, & phantasmatis inquirendo cognitionem assumit. In angelo autem non est sensus, nec phantasma, consequenter nec enigma: ideo Deum clare viderunt a principio creationis, & sic fuerunt beati.

Item, venire de posterioribus in priora, & de causis in causas est inquirere, & conferentis: sed intellectus angelicus non inquit, nec discit, sed simul intelligit, sicut nos principia sine discursu cognoscimus: ergo non cognouerunt Deum per creaturas: quod est discurre, sed per se ipsum, & sic fuerunt beati.

Dicendum, quod angeli non fuerunt creati in beatitudine, quia de ratione perfectae beatitudinis est stabilitas, & firmitas, sicut dicit Boetius de consolationibus 1. Met. 1.

Quid me felicem toties iactastis amici. Qui cecidit, stabili non erat ille gradu.

Quasi dicat. Non eram felix: quia non eram stabilis: nam si fuisset stabilis non cecidisset. Angeli tamen a principio creationis non fuerunt confirmati, cum quidam eorum cecideret, ergo non erant beati. Si autem dicas, quod aliqui eorum creati sunt confirmati, non stat, quia cum nulla culpa praecessisset in istis potius, quam in illis, non confirmasset Deus potius istos, quam illos, ita ut isti carerent beneficijs, quae conferebantur illis.

Item, simul angeli boni effecti sunt beati, & angeli mali miseri, non fuerunt tamen angeli mali creati in miseria, ergo nec angeli boni creati sunt in beatitudine. Considerandum pro hoc, quod beatitudo cuiuscunque naturae intellectualis, siue Dei, siue angeli, siue hominis, consistit in contemplatione altissimi obiecti, scilicet, Dei: ut ostendit supra quod 40. Non est autem possibile istam contemplationem reperiri equaliter in vnaquaque natura intellectuali. Vnde beatitudo cuiuscunque consistit in quantum attingit istam perfectionem operationis secundum modum naturae suae. Ideo diuersimode inuenitur in Deo, & in angelo, & in homine secundum eorum naturalia considerata. Deus enim naturaliter seipsum per essentiam suam videt, & non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem angeli naturali cognitione videt Deum per quandam similitudinem illius, quae in ipso est. Vnde in libro de causis dicitur, quod intelligentia cognoscit id, quod est supra se, in quantum est causata ab ipso. Vnde similitudinem Dei habet angelus secundum esse proprium, cum non habeat similitudinem eius, nisi in quantum ab ipso est. Intellectus autem humanus naturaliter Deum intelligit, non quidem per essentiam, nec etiam per similitudinem Dei, quae sit in ipso, sed per similitudinem receptam, a creaturis. Ad Romanos 1. inuisibilia Dei per ea, quae facta sunt, &c. Si autem dicas quomodo intellectus noster non cognoscit Deum per similitudinem aliquam illius, quae in ipso sit.

Dicunt aliqui, quod hoc fit: quia non est similitudo aliqua Dei in intellectu nostro, sed falsum est. Nam magis propinquus est intellectus noster Deo, quam res materiales, & tamen in rebus materialibus est quaedam Dei similitudo, per quam intellectus noster cognoscit Deum, ergo a fortiori erit in intellectu nostro: maxime, quia homo dicitur creatus ad similitudinem, & imaginem Dei Genesim 1. quae imaginem, & similitudinem doctores ponunt in anima, & non in corpore. Dicendum ergo, quod licet in intellectu nostro sit similitudo quaedam Dei magis, quam in rebus materialibus, tamen intellectus noster cognoscit Deum per similitudinem rerum materialium, & non per eam, quae est in ipso: quia naturale est intellectui nostro nihil intelligere per seipsum, sed per species acceptas a sensu. Vnde seipsum non cognoscit

Quarta argum.

Quo angelus naturaliter cognoscit Deum, & qualiter homo.

De triplici visione, & triplici intellectu.

Ad primum argum.

Ad secundum argum.

Ad tertium argum.

Agnoscit, nisi per exteriora: per reflexionem quantum in quantum illa cognoscit. Ideo est sicut intellectus non cognoscit se per seipsum licet sibi praesens sit, sed per exteriora: ita est Deum non cognoscit per imaginem illius, quam in se habet per quaedam similitudinem eius acceptam a rebus materialibus.

Differunt autem ista triplex cognitio de Deo supra posita nunc in modum, qui est in visione, sicut oculus videt lucem existentem in pupilla, non per aliquam similitudinem eius, sed per seipsum ibi praesentem. Et huic visioni similitur cognitio, qua Deus seipsum videt, quia non per speciem aliquam, sed per essentiam suam se videt. Est alia visio, ut sicut aliquis videt hominem respiciendo ipsum: nam videt tunc non per ipsam substantiam rei, sed per speciem acceptam ab ipso. Huic visioni similitur cognitio, qua angelus cognoscit Deum. Nam non videt eum per essentiam, sed per speciem acceptam ab ipso. Alia visio est, qua visus per similitudinem suam, quae est in speculo, quando quis non respiciendo rem, sed speculum per imaginem rei, quae ibi est, videt ipsam rem: tunc non visus per essentiam suam, nec etiam per speciem acceptam ab ipso, sed per speciem acceptam a speculo. Talis autem est cognitio, qua homo naturaliter Deum cognoscit, quia non est per essentiam, nec etiam per speciem impressam immediate homini a Deo, sed per speciem acceptam a rebus, in quibus per quandam tenuem similitudinem Deum conspiciamus. Ideo proprie cognitio, quam habemus de Deo naturaliter vocatur cognitio in speculo. t. ad Corinthios 13. scilicet, quia Deum in creaturis, sicut in speculo conspiciamus. De angelis autem dicendum est, quod fuerunt creati in illa perfectione visionis diuinae, quae eis naturaliter competit, scilicet, per similitudines, quae in eis sunt, & ista potest vocari quaedam beatitudo largae. Quia tamen ista non satiat appetitum ipsorum, ut ostensum est praecedenti. quod non est vera beatitudo, sed consistit ipsorum beatitudo in visione Dei per essentiam, quam visionem nulla creatura ex puris naturalibus habere potest, ut ostensum est supra quod 45. Et ista beatitudo sicut non competit eis naturaliter, ita nec etiam habuerunt eam in principio suae creationis, quia tunc solam consecuti sunt ea, quae eis naturaliter competere poterant, & in hoc fuerunt aequales omnes angeli, siue qui postea boni, siue qui mali facti sunt. s. quod nemo eorum creatus est in beatitudine, sed postea cadentibus eis, qui sponte mali facti sunt, reliqui ex Dei gratia beatitudinem affecti sunt, quae est in visione Dei per essentiam. De his Sanctus Thomas secundo secundae distinctae 4. arti. 1.

Ad primum dicendum, quod Augustinus accipit beatitudinem largae pro illa visione Dei, quae angelis competeat naturaliter. s. ut Deum in seipsis viderent per similitudinem Dei in seipsis existentem. Per hoc tamen non erant beati simpliciter, cum maioris perfectionis essent capaces, sed secundum quid poterant dici beati. s. in quantum angeli, quia habebant istud, quod naturaliter ab angelis tanquam summum haberi poterat. Et sic 1. Ethicorum dixit quosdam beatos, ut homines. i. non simplici, sed secundum conditionem humanam. Ad secundum dicendum, quod angeli viderunt verbum, & ita potuit esse cognitio matutina a principio suae creationis. Et tamen non viderunt verbum in seipsis, quod est per essentiam videre, sed viderunt istud in seipsis per similitudinem Dei, quae in eis est. Ad tertium dicendum, quod cognitio angelorum de Deo, quam naturaliter habent, non dicitur proprie in speculo, quia non vident Deum, ut in enigmate, sed per speciem eius im-

Alph. Toft. super Matth.

Amediatam in seipsis existentem, sicut homo non dicitur videre istud in speculo, cuius similitudo immediate est in oculo suo, sed istud, cuius similitudinem in speculo videt, & tamen angeli in seipsis habent similitudinem Dei ab eo impressam, in quantum ipsi sunt effectus eius, & per illam ipsum immediate cognoscunt: sed cognitio illa, quam homo naturaliter habet de Deo dicitur proprie in speculo esse, ut patet ex dictis. Et sic patet, quod cognitio, quam naturaliter angeli habent de Deo, non est in speculo, & enigmate, & tamen non est visio Dei per essentiam, vel quae vocetur facie ad faciem. Cum autem dicitur, quod inter istas visiones non sit medium, dicendum, quod verum est, quantum ad humanam cognitionem, quam communitur de Deo habet, & tamen simpliciter bene datur medium. Nam visio naturalis, quam habent angeli de Deo est media, et si Deus imprimeret intellectui nostro speciem aliquam, per quam eum multum excellenter cognosceremus non accipiendo aliquid a rebus: esset cognitio media inter illa, quae est in speculo, & ea, quae est facie ad faciem, cum ista species non acciperetur a rebus, sed a Deo immediate imprimeretur.

Ad quartum dicendum, quod angeli naturali cognitione non cognoscunt Deum discursiue, & inquirere: quia in hoc sunt multae cognitiones, cum discurratur de vna re ad alteram: sicut in cognitione conclusionis ex principijs: nam vna cognitione fertur intellectus in principia per se, & alia cognitione in conclusionem ex principijs. In rebus autem, quae cognoscuntur per speciem immediate acceptam ab ipsis, eadem cognitione fertur potentia in obiectum, & in speciem. Sicut cum quis videt hominem praesentem: videt eum per speciem ipsius, quae ad cultum venit, & tamen oculus eadem visione fertur in speciem, & in rem visam: ideo nemo dicitur videre hominem praesentem sibi per discursum. Angeli autem naturaliter cognoscunt Deum per speciem immediate ab eo acceptam: ideo non est cognitio discursiua, sicut nos cum videmus hominem praesentem.

Nunc autem dicto de beatitudine, dicendum erit de dotibus, quae ad beatitudinem pertinent, & aureolis, de istis tamen. s. aureolis dicitur infra 13. & de dotibus dicitur infra 17. Et quoniam frui est actus, qui pertinet ad beatitudinem, de fruitione dicendum est.

Cuius potentia actus sit fruitio. *Quaestio LXXIII.*

QVAERITVR, primo de fruitione, cuius potentia sit actus. Aliqui dicunt, quod sit intellectus, quia frui nihil aliud est, quam fructum capere, sed fructum humanae vitae, qui est beatitudo capit intellectus, cum beatitudo consistat in actu intellectus, ut ostensum est supra quod 33. ergo frui est intellectus. Item frui est actus nobilissimus actus hominis ponens eum in suo fine, & est perfectissimus actus hominis ponens eum in suo fine, sed intellectus est potentia nobilissima in homine, ergo ad intellectum pertinebit. Item Augustinus dicit, quod visio est tota merces, sed merces operationis nostrae consistit in fruitione diuinae essentiae: ergo fruitio est ipsa visio: illa autem est intellectus, id est fruitio erit in intellectu.

Alij dicunt, quod fruitio sit omnium potentiarum, ita quod quilibet possit frui obiecto suo: quia quilibet potentia habet proprium finem, qui est perfectio eius, sicut visus cognoscere visibile, & auditus distinguere sonos, finis tamen est fructus eius: ergo quilibet potentia poterit frui. Item frui importat delectationem, sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo obiecto: ergo fruitio pertinebit ad potentias sensitivas, quae sunt apprehensivae.

Pars Secunda. H 4 Item

Primum argum.

Secundum argum.

Tertium argum.

Quartum argum.

Quintum argum.

Sextum argum.

Item pater, quia premium tñdet merito, & tamẽ homo meretur operando per omnes potentias: ergo in omnibus potentijis erit fruitio. Item dicit Aug. super illud Io. 10. Ingrederetur, & egredietur, & pascua inueniet. f. homo inueniet pascua interius in deitate Saluatoris, & exterius in humanitate ei⁹, & tamẽ videre humanitatẽ Christi pertinet ad oculum: ergo etiam oculus fructur.

Septimũ argum.

Alij dicunt, q̄ nullius potentiaẽ sit frui, q̄a actus denominatur ab illa potentia, cuius est, frui tamen non denominatur ab aliqua, sicut intelligere ab intellectu, uelle à uoluntate ergo nullius est.

Dicendum, q̄ frui propriẽ uoluntatis est. Pro quo considerandũ, q̄ fruitio, & fructus ad idẽ pertinet, & vnum dñr deriuari ex altero. Et quoniã sensibilia sunt nobis naturaliter magis nota, accipit nomen fructus ab eis, quæ sunt in sensu. Fructus autẽ sensibilibus est ultimum, quod de arbore expectat, & cum quadam suauitate percipitur, & sic fruitio vñ pertinet ad amorem, & delectationem, quã aliquis habet de ultimo expectato: finis autẽ est ultimum, qd̄ expectatur, & finis habet rñem boni: bonũ autẽ ad appetitum pertinet: ideo frui propriẽ pertinet ad potentiam appetitiuã. Aliter potest considerari, q̄ fruitio secundũ, q̄ nos accipimus consistit in operatione perfectissima hoĩs, cum fruitio sit vltima felicitas eius, ipsa autem felicitas est in uisione Dei, vt pbatum est supra q. 40. Ex uisione autem efficitur ipsi uisum quodãmodo intra uidentem, cũ nõ fiat uisio per speciem aliquã, sed per ipsam essentiam, q̄ vñ, & per hoc, quod uisum est intra uidentẽ est quedam comprehensio eius: quia qd̄ est intra aliqd̄ cõcomprehensum est ab illo, & sic per uisionẽ patriæ fit comprehensio, quæ succedit spei, quæ habetur in via, sicut in via spes quedam modo gignitur ex fide, cui in patria respondet uisio. Et quia per uisionem ipsum, quod vñ receptum est intra uidentẽ, fit quasi quedam penetratio mutua, vt vnum sit in altero, & alterũ in altero, sicut dñr. 1. Io. 4. Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Et per istam penetrationem sunt maximẽ vnita. Et quia ex vnione conuenientis ad id, cui conuenit in rebus percipientibus cauatur delectatio, necesse est ad istã uisionem diuinæ essentiaẽ, in qua est felicitas sequi maximam delectationẽ, quæ ad uoluntatẽ pertinet ex suo complemento. Nam delectatio dicit complacentiã quandam sequentem ad coniunctionem cõuenientis cum eo, cui conuenit: sentire autẽ aliqd̄ esse conueniens alteri pertinet ad potentias apprehensiuas: complacentiam autẽ habere de illa coniunctione pertinet ad solam appetitiuam. Fruitio ergo in operatione perfectissima consistit, quæ est felicitas, & est uisio Dei, non tamen est ipsa uisio formaliter fruitio, sed in quantum est ista operatio perfectissima quiescit uoluntas in illa, & complacet sibi de eã tanquam de proprio bono, & illa complacentia uocatur fruitio. Vnde formaliter fruitio actus uoluntatis est, & tamen non est propter aliquod bonũ, qd̄ in ipso sit, sed propter bonũ, quod est in actu intellectus, quo fruitur uoluntas tanquam proprio bono per complacentiã, quæ est actus eius. Et secundum hoc potest dici, q̄ fruitio cõsistat in actu intellectus, quo fruitur uoluntas tanquam proprio bono per complacentiã, quæ est actus eius. Et secundum hoc potest dici, q̄ fruitio cõsistat in actu intellectus, quo fruitur uoluntas tanquam proprio bono per complacentiã, quæ est actus eius.

Item pater, quia premium tñdet merito, & tamẽ homo meretur operando per omnes potentias: ergo in omnibus potentijis erit fruitio. Item dicit Aug. super illud Io. 10. Ingrederetur, & egredietur, & pascua inueniet. f. homo inueniet pascua interius in deitate Saluatoris, & exterius in humanitate ei⁹, & tamẽ videre humanitatẽ Christi pertinet ad oculum: ergo etiam oculus fructur.

Alij dicunt, q̄ nullius potentiaẽ sit frui, q̄a actus denominatur ab illa potentia, cuius est, frui tamen non denominatur ab aliqua, sicut intelligere ab intellectu, uelle à uoluntate ergo nullius est.

Dicendum, q̄ frui propriẽ uoluntatis est. Pro quo considerandũ, q̄ fruitio, & fructus ad idẽ pertinet, & vnum dñr deriuari ex altero. Et quoniã sensibilia sunt nobis naturaliter magis nota, accipit nomen fructus ab eis, quæ sunt in sensu. Fructus autẽ sensibilibus est ultimum, quod de arbore expectat, & cum quadam suauitate percipitur, & sic fruitio vñ pertinet ad amorem, & delectationem, quã aliquis habet de ultimo expectato: finis autẽ est ultimum, qd̄ expectatur, & finis habet rñem boni: bonũ autẽ ad appetitum pertinet: ideo frui propriẽ pertinet ad potentiam appetitiuã. Aliter potest considerari, q̄ fruitio secundũ, q̄ nos accipimus consistit in operatione perfectissima hoĩs, cum fruitio sit vltima felicitas eius, ipsa autem felicitas est in uisione Dei, vt pbatum est supra q. 40. Ex uisione autem efficitur ipsi uisum quodãmodo intra uidentem, cũ nõ fiat uisio per speciem aliquã, sed per ipsam essentiam, q̄ vñ, & per hoc, quod uisum est intra uidentẽ est quedam comprehensio eius: quia qd̄ est intra aliqd̄ cõcomprehensum est ab illo, & sic per uisionẽ patriæ fit comprehensio, quæ succedit spei, quæ habetur in via, sicut in via spes quedam modo gignitur ex fide, cui in patria respondet uisio. Et quia per uisionem ipsum, quod vñ receptum est intra uidentẽ, fit quasi quedam penetratio mutua, vt vnum sit in altero, & alterũ in altero, sicut dñr. 1. Io. 4. Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo. Et per istam penetrationem sunt maximẽ vnita. Et quia ex vnione conuenientis ad id, cui conuenit in rebus percipientibus cauatur delectatio, necesse est ad istã uisionem diuinæ essentiaẽ, in qua est felicitas sequi maximam delectationẽ, quæ ad uoluntatẽ pertinet ex suo complemento. Nam delectatio dicit complacentiã quandam sequentem ad coniunctionem cõuenientis cum eo, cui conuenit: sentire autẽ aliqd̄ esse conueniens alteri pertinet ad potentias apprehensiuas: complacentiam autẽ habere de illa coniunctione pertinet ad solam appetitiuam. Fruitio ergo in operatione perfectissima consistit, quæ est felicitas, & est uisio Dei, non tamen est ipsa uisio formaliter fruitio, sed in quantum est ista operatio perfectissima quiescit uoluntas in illa, & complacet sibi de eã tanquam de proprio bono, & illa complacentia uocatur fruitio. Vnde formaliter fruitio actus uoluntatis est, & tamen non est propter aliquod bonũ, qd̄ in ipso sit, sed propter bonũ, quod est in actu intellectus, quo fruitur uoluntas tanquam proprio bono per complacentiã, quæ est actus eius. Et secundum hoc potest dici, q̄ fruitio cõsistat in actu intellectus, quo fruitur uoluntas tanquam proprio bono per complacentiã, quæ est actus eius.

tem tñ solam pertinet quietari in illo, vt in fine, cũ ratio boni, & finis ad uoluntatem pertineat. Et sic generaliter loquentes dicimus fruitionem esse uoluntatis. Sic n. dicit Aug. lib. de doctrina Christiana, q̄ fruimur opratis. Et in li. de Trinitate dicit, q̄ frui est amore inherere alicui rei propter seipsum, & tamen amare, & quiescere in rebus cum delectamur ad uoluntatẽ pertinet. Ideo fruitio ad ipsam pertinet. De his S. Tho. infra 2. q. 11. artic. 1. & 1. Scn. dist. 1. arti. 1. Ad primum dicendum, q̄ fruitio potest pertinere ad intellectum materialiter, sed formaliter ad uoluntatem pertinet. Voluntas nanque sola propriẽ fruitur. Id tamen, quo fruitur ad intellectum solum pertinet, sed ipsa accipit istud tanquam bonum proprium. Nihil n. prohibet vnũ, & idẽ secundum diuersas rationes pertinere ad diuersas potentias, & sic ipsa uisio de Deo in quantum est uisio est actus intellectus, in quantum uero est quoddã bonũ est finis, & oĩm uoluntatis, & sic frui illo. Vñ intellectus consequitur finẽ uitæ humanæ tanq̄ potẽtia agens & pueniens: uoluntas autẽ consequitur finẽ tanq̄ potẽtia mouens ad finẽ, & fruens ipso iam ad pro quietando in illo. Ad secundum dicendũ, q̄ fruitio est nobilissimẽ potẽtia, istud bonũ, quo fruimur pertinet ad potẽtiam nobilissimã, & sic uerẽ pertinet ad intellectum, qui solus uidet Deum, & tamen frui isto bono non oportet, q̄ pertineat ad potẽtiã excellentissimã, sed ad illam, quæ consequit̄ excellentissimã, & habet istud bonũ pro obiecto sub ratione boni, & ista est uoluntas: ideo ipsa fruitur, licet nõ sit ipsa nobilissima potẽtia, sed intellectus, vt ostensum est supra q. 3. licet quidã uelint ipsam excellentiorẽ intellectu. Ad tertium dicendum, q̄ uisio est merces, & ideo tota delectatio, uel fruitio est in uisione Dei, & tamen ipsa uisio non est fruitio, sed quietatio, & complacentia uoluntatis in illa uisione est fruitio, & tunc fruitio formaliter sumpta non est merces, sed est gaudium quoddam de mercede habita. Ad quartum dicendum, q̄ ad potentias apprehensiuas nõ pertinet frui propriẽ, sed ad appetitiuam: quia frui est de fine ultimo. Finis tamen cuiuslibet potẽtia apprehensiuæ continetur sub obiecto appetitiuæ, sicut proprium sub cõi, uel particulare sub uniuersali. Perfectio tamẽ cuiuslibet potẽtia, & finis eius in quantum est quoddã bonũ pertinet ad appetitum, & pp hoc appetitus mouet oēs potẽtias ad fines suos: quia ipse cõsequitur bonum, quod reperitur in fine, uel obiecto cuiuslibet potẽtia, & sic ad ipsum pertinebit frui, q̄a ipse solus consequitur fines oĩum potẽtiarum in rñe cuiusdã boni, de quo est delectatio. Nulla autẽ alia potẽtia apprehendit obiecta in rñe boni, sed sub aliqua alia rñe ppria. Ad quintũ dicendũ, q̄ in delectatione duo sunt, vt supra diximus. f. percipere cõiunctionem conuenienter ad id, cui conuenit, & delectari, uel complacere sibi de illa coniunctione. Primum est omnium potẽtiarũ apprehensiuarũ: secundum est solius potẽtia appetitiuæ, & sic denominat̄ fruitio à complemento suo, & sic sola uoluntas fruitur. Si autẽ consideraret̄ fruitio q̄tum ad suum primum oēs potẽtia apprehensiuæ fruerentur, & uoluntas non frueretur. Ad sextum dicendum, q̄ potẽtia inferiores appetitiuæ non possunt frui, quia non habent operationes circa vltimum finem, cum illud non apprehendant, quia sunt uirtutes materiales. Et tñ sicut nunc intellectus perficitur accipiẽdo à sensibus, ita in patria erit cõsuetudo: quia oēs potẽtia inferiores accipiet̄ à superiorib⁹. Nã bonũ intellectus, & uoluntatis redundabit in eas. Vñ Aug. dicit in lib. de Spiritu & aia, q̄ sensus uertet in rñe. f. in quantum

Ad primũ argum.

Ad 1. arg.

Ad tertium argum.

Ad quartũ arg.

Ad quintũ arg.

Ad sextũ arg.

Ad septimũ.

Ad octauũ.

quantum sua remuneratio à ratione emanabit. Ad septimum dicendum, quod humanitas Christi non erat finis vltimus beatorum, sed uisio diuinæ essentiaẽ. Vnde in uisione humanitatis Christi non erit propriẽ fruitio, sed erit quoddã accidẽtale gaudiũ, sicut in corpore excellentissimo totius uniuersi. Ad octauum dicendum, quod quando aliquis actus absolute pertinet ad aliquam potẽtiam denominatur ab illa, sicut uidere à uisũ, sed qñ est actus vnus potẽtia non absolute, sed in comparatione ad aliã à nulla denominatur. Sicut scire est actus rationis secundum ordinem ad intellectum, scilicet, in quantum deducit ex principijs conclusiones: Vnde non denominatur ab aliqua potẽtia. Sic frui est actus uoluntatis in quantum consequitur actum intellectus, scilicet, Dei uisionem. Ideo non denominatur ab aliqua potẽtia, licet sit uoluntatis, sicut scire non denominatur ab aliqua, licet sit rationis.

Cuius habitus est actus fruitio. Quæst. LXXV.

QVAERITVR, Cuius habitus est actus ipsa fruitio. Dicendum, quod charitatis, quia sicut frui est actus optimus, ita debet esse optimi habitus. Et tamen charitas est excellentior inter omnes habitus, prima ad Corinth. 13. ergo charitas est fruitio. Item fruitio propriẽ erit in patria, & tamen ibi non manebunt alij habitus theologici, scilicet, fides, & spes, & multæ aliæ perfectionis uia: de charitate autem sola dicitur, quod non euacuabitur, sed manebit in patria, eod. cap. ergo ipse est fruitio. Itẽ frui est amorem inherere alicui rei pp se. vt ait Aug. 9. & 10. de Trinitate. sola tamen charitas amat aliquid pp se: ergo fruitio ipsius est. Aliqui dicunt, q̄ non pertinet ad eam, quia ad fruitiõnem tria requiruntur, scilicet, perfecta uisio, plena comprehensio, & inhesio amoris consummati. Ista tamen pertinent ad diuersos habitus: ergo non ad solam charitatem. Itẽ per fruitionem homo Deo coniungitur: omnes tamẽ uirtutes coniungunt hominem Deo, cum uirtus sit dispositio perfecti ad optimum. 7. Ethicorum: ergo ad omnes uirtutes pertinebit fruitio.

Dicendum, quod solius charitatis est, vt dictum fuit. Et ad rationem primam dicendum, quod quãuis ista tria concurrant ad fruitionem, vt ostensum est præcedenti quæst. tamen cõsummatur fruitio in ultimo; scilicet, in delectatione, & ab illa uocatur. Ad secundum dicendum, quod omnes uirtutes coniungunt nos Deo per modum meriti cuiusdam dispositionis: charitas autem coniungit nos ei per modũ perfectæ vnionis, ad quod nulla alia uirtus peruenit. Quod patet: quia uirtus quelibet coniungit obiecto suo potẽtiam; cuius est, quia obiectum est vltimum illius: omnium autẽ uirtutum sunt obiecta quãdam res particulares citra Deum, vt in moralibus uirtutibus, quarum obiecta sunt passiones, & actiones: charitas autem habet pro obiecto ipsum Deum. Ideo proprium eius est vnire hominẽ Deo, & sic ipsa sola fruitur. De his Sanctus Thom. 1. 2. distinct. 1. artic. 1.

An solo Deo fruendum sit, uel etiam alijs rebus. Quæstio LXXVI.

Primum arg.

Secundũ arg.

QVAERITVR, an solo Deo fruendum sit, uel possimus alijs rebus frui. Quidam dicunt, quod etiam alijs rebus fruamur, quia fructus est, quo quis fruitur, sed ad Galat. 5. dicitur, quod fructus spiritus sunt gaudium, pax, charitas, &c. ergo his frui possumus, quæ non sunt Deus, nec vltimus finis. Item

actus uoluntatis possunt reflecti supra seipos, quia uolo me uelle, & amo me amare, sed frui est actus uoluntatis, per quem fruimur, vt dicit August. 10. de Trinit. ergo potest quis frui sua fruitione, & illa non est Deus: ergo non solum Deo fruendum est. Item hominibus fruimur. Sic enim dicit Paulus in epistola ad Philemonem: Fruar te frater: ergo non solo Deo fruimur. Item vt dicit August. in libro de doctrina Christiana: Illis reb. fruimur, quæ nos beatos faciunt, beatitudo tamen creata, quæ est ei uisio nos beatos efficit: ergo etiam illa fruimur. Item operatione perfecta fruimur, cum ipsa sit ultimus finis hominis, quia est felicitas eius: & tamen ultimo fine fruendum est, & ita est de operatione, quæ est felicitas, quia non queritur propter aliud, vt dñr. 1. Eth. Item uirtutibus, & quolibet bono honesto frui possumus, quia fruitio est de eis, quæ propter se queruntur, vt ait August. Tale autem est honestum, quia vt dicit Tullius, honestum est, quod sua uis nos trahit, & sua dignitate nos allicit: ergo nõ solo Deo fruimur.

Dicendum, quod frui propriẽ sumptum de Deo solo est: nam fructus secundum rationem suam duo dicit, scilicet, quod sit aliquid vltimũ, quia fructus est vltimum, quod de arbore expectatur, & etiã qd̄ appetitũ quietet quadam dulcedine, uel suauitate, aut delectatione. Vltimum autem potest dici aliquid dupliciter, scilicet, simpliciter, aut secundum quid. Simpliciter vltimum est, quod ad nullum refertur, vltimum secundũ quod est vltimum aliquorum, sed non omnium. Illud autem quod est vltimũ simpliciter, est in quo, quis delectatur sicut in vltimo fine, & istud uocatur propriẽ fructus, & hac re dicemur frui. Illud autem, quod in seipso non est delectabile, sed solum appetitur propter aliud sicut portio amara propter sanitationem nullo modo potest dici fructus. Illud autem, quod in se habet quoddã delectationem, ad quam aliqua referuntur potest uocari fructus aliquo modo, sed non secundum perfectam rationem. Vnde & illo possumus dici frui, sed largẽ. Nam dicit August. 10. de Trinit. quod fruimur cognitis, quibus mens delectata quiescit, & tamen ipsa non quiescit simpliciter, nisi in vltimo: quia quandiu aliquid expectatur, adhuc manet motus mentis in suspenso, licet ad aliquam partem eius, quod optat iã peruenierit, sicut in motu locali totum medium inter terminum, à quo, & in quem est aliquid, ad quod optatur perueniri: ideo quælibet pertransita uoluntas aliquo modo quietatur, & tamen non simpliciter quousque peruenierit ad terminũ, quem sibi vltimum constituit. Et sic solo Deo, sine vltimo fine, quod idem est, frui possumus, quia istud est simpliciter vltimum, in quod appetitus mouet. Considerandũ etiam, quod possumus dici largẽ loquendo de fruitione frui aliquo tanquam obiecto. Et sic fruimur Deo tanquam vltimo fine, & propriẽ. Largẽ autem loquendo quibusdam alijs bonis in superioribus frui possumus. Alio modo fruimur aliquo tanquam medio fruendi, & sic fruimur fruitione, quæ est medium fruendi obiecto. Fruimur etiam habitu eliciẽte operationẽ illam, & sic fruimur charitate. Alio modo fruimur aliquo tanquam instrumẽto fruitionis, & sic fruimur uoluntate, quæ est potentia eliciens fruitionem, idest, quod per ipsam fruimur, & non quod ipsa tanquam bono quodã fruamur. De hoc S. Th. 1. 2. q. 11. ar. 3. & 1. Sct. d. 1. q. 3. ar. 1. Ad primum dicendum, quod fructibus spiritus sancti non fruimur, nec uocantur fructus quasi eis fruamur. Pro quo sciendum, q̄ fructus aliter comparantur ad arborem producẽtem, & aliter ad hominem fruẽtem. Nam respectu arboris nõ dicitur fructus quasi

Tertium arg.

Quartum argum.

Quintum arg.

Sextum argum.

Ad primũ arg.

Ad 2. arg.

quasi

quasi arbor fruatur illo, sed quia est vltimū, q̄ arbor
 producit, & comparatur ad eam fructus, vt effectus
 ad causam: comparatur autem ad hominem fruen-
 tem, sicut vltimum expectatum, & delectans: & sic
 illa, quæ numerat Apostolus ad Gal. 5. dicuntur fru-
 ctus, scilicet, sancti, quia sunt quidam effectus eius
 in nobis. Vnde vocantur fructus, non, quod eis frua-
 mur tanquam vltimo fine, sed quia in nobis à spiri-
 tu sancto causati sunt. Vel potest dici secundū Am-
 brosum, q̄ vocantur fructus, quia habent in se ali-
 quid, propter quod appetantur, scilicet, quandam
 suauitatem, secundū quam nobis placere possunt,
 & tamen hoc non tollit quin ad vltimum finem re-
 ferantur. Ad secundum dicendum, quod fruitio
 possimus aliquo modo frui. Nā si dicitur duplici-
 ter, scilicet, ipsa res, quæ propter se queritur, & ade-
 ptio, vel possessio ipsius rei. Et isti nō sunt duo fines,
 sed vnus finis: & tamen vnus applicatur alteri, quia
 res est finis per se: adeptio autem est finis, in quā
 nos coniungit ipsi rei. Deus ergo vltimus finis est, si-
 cut res, quæ propter se vltimo queritur. Fruitio au-
 tem est finis, quia est adeptio huius finis vltimi. Sicut
 ergo non est alius finis Deus, & fruitio Dei: ita non
 non est alia ratio, qua fruimur, & qua fruimur
 diuina fruitio. Potest tamen dici, q̄ fruimur Deo
 tanquam obiecto fruitiois, ipsa autem fruitio
 fruimur formaliter, & nō obiectiue, quia est id, per
 qd fruimur tanquam per medium, & non quo frui-
 mur tanquam obiecto. Ad tertium dicendum, quod
 sicut dicit August. 3. de doctrina Christiana, si Apo-
 stolus dixisset fruar te, & nō addidisset, in Domino,
 videretur posuisse finem dilectionis in homine, sed
 quia addidit, in Domino, signauit, quod in Deo finē
 poneret, & eo frui se intelligeret, & sic dixit se frui
 homine non tanquam termino, sed tanquā medio.
 Hoc autem est quantum ad homines iustos, qui pos-
 sunt representare Deum, qui est obiectum fruitio-
 nis propter similitudinem gratiæ, secundum quam
 Deus habitat in sanctis. Peccatoribus autē non pos-
 sumus frui etiam in Domino, quia nō est in illis gra-
 tia, quæ faciat Deum habitare in eis, & quæ est exem-
 plar illius summæ bonitatis Dei, qua fruendum est.
 Et à fortiori non possumus frui creatura irrationa-
 bili, id est, quod fruamur Deo in ea, quia minus illa
 habet de similitudine Dei, quam homo peccator.
 Ad quartum dicendum, quod fruimur illis rebus, q̄
 nos beate efficiunt, scilicet, effectiue, & est solus
 Deus, siue tres personæ diuinæ, quod idem est. Ipsa
 autem beatitudo, quæ est visio Dei, & aliquid crea-
 tum non efficit nos beate effectiue, sed formaliter,
 sicut albedo facit hominem album formaliter, sed
 non effectiue. Aliter potest dici, q̄ Deo fruimur tan-
 quam obiecto fruitiois: beatitudine autē fruimur
 tanquam medio fruendi. Ad quintum dicendum,
 quod fruitio propriè est finis, operatio autem nun-
 quam habet rationem finis vltimi simpliciter, etiam
 si sit immanens, cum ipsa sit de aliquo obiecto, &
 istud perficit, & terminat eam. Quia tamen obiectū
 non assequitur, nisi per operationem, idem est appe-
 titus ad obiectum, & ad operationē. Et sic fruimur
 aliquāter operatione in quantum ipsa coniungit
 nos Deo, quo verè fruimur, & tunc eadem fruitio-
 ne fruimur Deo, & ipsa fruitio, vel operatione.
 Ad sextum dicendum, q̄ propter se appeti dicitur
 dupliciter. Vno modo, q̄ non appetitur pp aliud, &
 hoc modo virtutes, & omnia bona honesta nō appe-
 tuntur propter se, cum appetantur propter alterum.
 Nam virtus propter actum appetitur, cum sit quidā
 habitus. Alio modo dicitur appeti propter se aliqd,
 id est, non per accidens, & sic virtus, & honestum pp

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quintum.

Ad sextum.

se appetuntur, quia habent in se aliquid, propter qd
 appetantur, scilicet, dignitatem suam, etiam si nihil
 aliud esset, ad quod ordinarētur. Et sic possumus ali-
 quo modo frui virtutibus, & tamen quia ipse ordi-
 nantur ad beatitudinem non fruimur eis absolute,
 scilicet, tanquam obiectis fruibilibus, sed solum, vt
 medijs, vel instrumentis ad vltimum finem, qui
 est fruibilis.

An fruimur Deo tribus fruitioibus, vel vnica.
 Quæstio LXXVII.

QVAERITVR, cum fruitio sit ppriè de Deo,
 & Deus sit tres personæ æqualiter bonæ, & per
 se factæ: an fruamur Deo trib. fruitioibus, vel vnica.
 Quidam dicunt, q̄ tribus, quia actus distinguuntur
 per obiecta: obiecta autem sunt tres personæ. Sic n.
 dicit August. q̄ tres sunt res, quibus fruimur. Pater,
 Filius, & Spiritus sanctus, & istæ nos beate efficiunt:
 ergo tribus fruitioibus fruemur. Itē operatio ani-
 mæ, quæ terminatur ad aliquod commune non est
 perfecta, nisi descendat ad propria illius communis,
 sicut cognitio generis non perficitur, nisi per cog-
 nitionem differentiæ, & multo minus poterit amor
 perfici in communi, sed in particulari. Fruitio autē
 est operatio perfecta: ergo non fruemur essentia di-
 uina solum, quæ est communis tribus personis, sed
 etiam ipsis personis, & proprietatibus earum, & sic
 erunt tres fruitiones. Item quidquid habet filius ad
 patrem referre solet tanquam ad id, à quo habet, si-
 cut dicitur Io 5. Mea doctrina non est mea, sed eius;
 qui misit me. Si ergo bonitatē accipit filius à patre,
 & essentiam, & omnia alia nascēdo, vt ait Hilarius,
 ergo fruitio bonitatis filij refertur in fruitioem pa-
 tris: vnde æqualiter fruemur Patre, & Filio, & con-
 sequenter non erit vna fruitio, sed multe.

Primum ag.

Secundū argum.

Tertium argu.

Dicendum, quod Deo fruimur, & etiam tribus
 personis fruimur, vt August dicit: fruitio tamen ppriè
 est de aliquo tanquam de vltimo bono, in quo
 mens delectata quiescit: licet ergo tres personæ sit
 Deus, & sint æquales, & quilibet earum sit in infini-
 tum bonum, non tamen sunt tria bona, sed vnū bo-
 num, sicut est vna essentia trium, & non distinguun-
 tur personæ, nisi per pprietates relatiuas, & illæ non
 habent rationem boni, nec fruibilitatis, quia sunt re-
 lationes, quæ perfectionem non dicunt. Id autem,
 quod dicit perfectionem vnū est in tribus perso-
 nis, ideo vnica fruitioe illis fruimur. Item, sicut di-
 ctum est, fruitio est de vltimo fine, sed tres personæ
 diuinæ sunt vnū bonum primum omnium rerum,
 & vnus creator: ita ergo erunt vnus finis, & sic non
 poterunt esse de illis multæ fruitiones. Item fruitio
 est de nobilissimo obiecto, cum sit foelicitas, & foel-
 icitas est circa optimum, ut dicitur 10. Eth. nobilis-
 simum autem vnū tantum est, quia quod per ex-
 cellentiam dicitur vni soli conuenit. Nō ergo pote-
 rit esse fruitio, nisi de vno: & tñ fruimur tribus perso-
 nis: ergo vnica fruitioe illis fruemur in quātum ip-
 se tres sunt vnicum, & idem summum bonum.
 Alij etiam dicunt, quod necesse est vnica fruitio-
 nem ex parte proprietatum personalium, quæ sunt
 relatiuæ, quia qui nouit vnū relatiuorum, nouit,
 & reliquum, vt dicit Arist. in Prædicamentis. Cum
 ergo fruitio oriatur ex visione, qui fruimur vno rela-
 tiuorum in quātum huiusmodi est, fruimur reliquo.
 Et sic eadem fruitioe fruemur omnibus cū in frui-
 tione vnus contineatur fruitio omnium. Rationes
 tamen præcedentes magis conuincunt, quàm ista.
 De his S. Thom. 1. Sent. distinct. prima, artic. primo.
 Ad primum dicendum, quod quāquam tribus per-
 sonis,

sonis fruamur, non sunt tria obiecta fruitiois, quia
 obiectum fruitiois est bonum: personæ autem nō
 distinguuntur per bonum, quia omnes tres sunt vnū,
 & idem bonum, sed distinguuntur proprietatibus re-
 latiuis, quæ ad fruitioem non pertinent, & sic eadē
 fruitioe eis fruemur. Ad fin dicendū, q̄ proprietate
 cuiuslibet personæ fruemur in quantum ipsa est
 idem realiter cū essentia, vel bonitate diuina, & dif-
 ferens ratione, & tamen non erunt tres fruitiones,
 quia tres proprietates sunt idem realiter cum essen-
 tia, vel bonitate diuina, quæ per se fruimur. Ad ter-
 tium dicendum, q̄ reductio eorum, quæ habet filius
 in patrem ponit gradum in æqualitatis inter eos, sed
 solum ordinem naturæ, vel originis, & ideo manet
 vna, & æqualis fruitio trium personarum.

Ad secundum.

Ad tertium.

An fruitio sit de vltimo fine solum habito, vel etiam de non
 habito. Quæstio LXXVIII.

QVAERITVR, an fruitio sit de vltimo fine
 habito solum, vel etiam de non habito. Dicunt
 aliqui, quod solum fine habito fruimur, quia dicit
 August. 10. de Trinitate, quod frui est cum gaudio
 vti non adhuc spei, sed iam rei. Sed quando non ha-
 betur vltimus finis, non est gaudium in re, sed in spe:
 ergo non erit fruitio nisi de fine habito.

Item fruitio est de fine vltimo in quātum quietat
 appetitum, & tamen ipse non quietat appetitum,
 nisi quando iam habetur: ergo non est fruitio de fine,
 nisi quando habetur. Item frui est de fructum ca-
 pere: & tamen nō capitur fructus de re nisi quando
 habetur: ergo nemo potest frui fine, nisi quando h̄.

Dicendum, quod frui importat quandam com-
 parationem voluntatis ad finem vltimum, secundū,
 quod voluntas habet aliquid de illo. Pōt autem du-
 pliciter haberi finis, scilicet, perfecte, & imperfecte:
 habetur autem perfecte quando non solum in intē-
 tione habetur, sed etiam realiter possidetur: imper-
 fectè autem quando habetur solum in intentione,
 vel est facta aliqua dispositio ad illum, licet nōdum
 possideatur. Et vtroque modo est fruitio. Sed quan-
 do finis perfecte habetur est perfecta fruitio: quādo
 autem habetur solum in intentione, est imperfecta
 fruitio. Et tamen ista adhuc vocatur fruitio à docto-
 ribus, cum homo existens in via, dicatur frui Deo.
 Et sic Apostolus dixit Philemoni: Fruar te in Domi-
 no, id est, fruar Domino in re: & tamē Apostolus ad-
 huc erat in via. Parec etiam, quia August. dicit, q̄ frui
 est amore inhærere alicui rei propter se, & tamē exi-
 stentes in via Deum propter seipsum diligimus: ergo
 hic Deo fruimur.

Ad primum dicendum, quod August loquit ibi
 de fruitioe perfecta, quæ non est in spe, sed in re.
 Secundo dicendū, q̄ quies voluntatis dupliciter im-
 peditur. Vno modo ex parte obiecti, scilicet, quia
 non est vltimus finis, & sic voluntas nō potest in eo
 quiescere, sed adhuc appetit aliud. Alio modo ex
 parte appetentis, qui non quiescit ex eo, q̄ nondum
 consecutus est finem. Obiectum autem dat speciē
 actui, sed modus, siue cōditio actus, vt sit perfectus,
 vel imperfectus peruenit ab agente fm modū perfe-
 ctionis. Primo modo non potest esse quies, nec frui-
 tio aliqua cū obiectum non sit fruibile, quia non est
 vltimus finis. Secundo modo fruitio est, quia obiectū
 est vltimus finis, & tamen est imperfecta fruitio pp
 imperfectionem agentis, scilicet, quia nondum pos-
 sidet finē, & sic habet se imperfectè ad illum. Ad ter-
 tium dicendum, q̄ fructus non capitur, nisi de re, quæ
 habetur: & sic finis licet non habeatur realiter, habe-
 tur in intētionē, quod est in parte habere: & sic frui-

tio est imperfecta, & tamen fruitio est. De his Sanct.
 Thom. 1. 2. quæst. 11. artic. 4.

Cui conueniat frui an soli homini, vel etiam alijs rebus.
 Quæstio LXXXI.

QVAERITVR, cui conueniat frui, an soli ho-
 mini, vel etiam alijs rebus. Quidam dicunt, q̄
 etiā ad alia animalia pertineat fruitio, quia fruitio di-
 citur quietationem desiderij in fine. sed omnis creatura
 desiderat naturaliter aliquem finem et in sensibili-
 bus. Cum ergo contingerit peruenire ad illum finē,
 fruetur eo: & sic etiam insensibilis creatura fruetur.
 Item bruta, querūt aliqua, in quibus delectentur, &
 non referunt illa ad alios fines, qui carēt ratione ordi-
 nante: ergo fruuntur illis delectabilibus. Item vi-
 detur, q̄ ex sola naturali inclinatione possit aliquis
 frui, quia contingit aliquem naturali dilectione dili-
 gere Deum super omnia, cum naturaliter cognosca-
 tur esse summum bonum, sed fruimur eo, quod pp
 se amamus: ergo hominem existentem in puris natu-
 ralibus continget Deo frui. Item poterit aliquis
 existens in peccato mortali Deo frui, quia existēs in
 peccato pōt constitutere Deum vt finem suum, non
 referēdo eum ad aliquid aliud, hoc autē est frui, ideo
 peccator potest Deo frui. Aliqui dicunt, q̄ iusti non
 possunt frui dum sunt in via, quia fruitio est in illis,
 in quibus mens delectata quiescit, vt ait August. &
 hoc nō est in via: ideo frui non erit cuiuscunq; hois.

Primum argum.

Secundū argu.

Tertium argum.

Quartum argum.

Quintum arg.

Sextum arg.

Septimū argum.

Aliqui dicunt, q̄ etiam iusti in patria non fruant
 Deo, quia omne, quod fruunt alio, indiget illo, sed
 quidquid indiget aliquo, caret illo: cū ergo beati nō
 careant Deo, quia ipsum habent, v̄, q̄ non fruuntur
 eo. Et eadē ratione dicunt, q̄ Deus non fruuntur seip-
 so, quia non indiget se. Alij dicunt, q̄ fruitio sit ho-
 minis: dicunt tamē, q̄ non competit brutis, quia di-
 cit August. 1. de doctrina Christiana. q̄ nos sumus, q̄
 fruimur, & vtimur: ergo pecora nō fruuntur. Item
 frui est vltimi finis, pecora tamen non cognoscunt
 finem vltimum, nec possunt ad eum peruenire, vt
 probatum est, sup. 56. ergo pecora non fruuntur.

Dicendum, q̄ frui est actus potentia appetitiuæ.
 Nam non est actus potentia peruenientis ad finem,
 sicut exequentis, vel agentis, sed potentia imperan-
 tis executionem: appetitiua autem est, quæ imperat
 alijs potentijs: ideo istius est frui. In rebus enim care-
 tibus cognitione inuenitur aliqua potentia, pertin-
 gens ad finem p modum exequentis, sicut grauitas
 est, qua graue descendit, & leuitas, qua leue ascēdit.
 Et tñ locus est finis naturaliter desideratus à corpo-
 ribus leuibus, & grauibus. Non tamen inuenitur in
 eis aliqua potentia, quæ iubeat tendere in istum fi-
 nem, sed hoc reperitur in aliqua superiori substantia,
 quæcunque illa sit, quæ mouet totam naturam cor-
 poralem per imperium, sicut in habentibus cog-
 nitionē appetitus mouet alias potentias ad suos actus:
 ideo manifestum est, q̄ in rebus carentibus cog-
 nitione, licet ad fines suos peruenire possint, non inueni-
 fruitio, sed in habentibus cognitionem. Cognitio au-
 tem est duplex, perfecta, & imperfecta. Perfecta est,
 qua non solum cognoscitur id, quod est finis, & bo-
 num, sed etiam vniuersalis ratio finis, & boni. Talis
 autem cognitio solum est in habentibus rationem.
 Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur ali-
 quis particularis finis, aut bonū. Et talis cognitio est
 in brutis. Vnde virtus corū appetitiua non imperat
 liberè, sed solum fm naturale instinctum ad ea, quæ
 apprehendunt, mouent. Et sic fruitio fm rationem
 perfectam cōperit soli naturæ intellectuāli, s. Deo,
 angelis, & hoibus. Nam Deus seipso fruuntur, qui est
 sua

fua beatitudo, vt dictum est supra q. 71. angelus autē Deo fruatur, & etiam homo Deo, quia vtriusq; beatitudo in Deo est: fruitio autem secundum rationem imperfectam est in brutis. In rebus autem in sensibilibus non reperitur fruitio perfecta, nec imperfecta. Et quia homines in parte sensitiua cōcitant cum brutis, dñr etiam interdum frui delectabilibus illis, quibus peccora fruuntur quando in illis finem constituunt. Sic dicitur Sap. 2. Venite, & fruamur bonis, q̄ sunt. i. bonis, quæ apparent in præsentia, & Eccl. 2. dicitur. Nō prohibui cor meum, quin omnino delectatione frueretur. Et sic delectationibus, q̄ sunt in sensu fruatur. Sic etiam dicitur Gen. 38. Quid mihi dabis, vt fruaris concubitu meo? Perfecta tamen ratio fruitiois in istis non est, vt supra dictum fuit. Ad primum dicendum, quod quāuis omne desiderium consequatur aliquam cognitionem: desiderium tamen rerū in sensibilibus non sequitur cognitionem existentē in eis, sed cognitionē ipsius motoris totius nature corporalis quicunque ille sit, & ille ordinat vnum quodque in suum finem, ideo delectationem habere non possunt: quia delectatio non est sine cognitione, & sic fruitio non erit in eis. Ad s̄m dicendum, quod quāuis peccora delectentur in suo fine, tamen ille non est vltimus, sed est relatus ad alium finem, non ab ipsis, sed ab ordinatore totius creature. Nā omnia pp se operatus est Dominus, Prouer. 16. Et sic cū non delectetur in vltimo fine non cōpetet eis frui proprie, sed largē. Ad tertium dicendum, quod delectatio consequitur operationem perfectam. Est autem perfecta operatio, quæ procedit ab habitu. Habitus autem naturales, vel acquisiti nō possunt perficere operationem immediatē, & proximē ad beatitudinem patriæ: ideo sine habitu gratuito non potest esse talis delectatio, quæ ad fruitioem sufficiat. Vel potest dici, quod delectatio naturalis non ponit aliquam operationem in actu, sed solum quandam naturalem inclinationem, quæ reducitur in actum per habitum charitatis. Qui ergo est in puris naturalibus non potest frui Deo, nec in via, nec in patria, cum ad vtrāque fruitioem requiratur charitas, ad vnam charitas viæ, & ad aliam charitas patriæ. Quæ autem sit charitas patriæ, sup. quæst. 66. ostendimus.

Ad quartum dicendum, quod existens in peccato mortali non potest frui Deo, quia non inhæret ei pp se per amorem, cum habeat aliquid, quod habitualiter magis diligit, quā Deum, scilicet, ipsam rem, cui inhæret per peccatum mortale. Et dicitur illi inhære habitualiter, quia postquam quis cōmisit peccatum mortale quousque doleat de illo semper inhæret illi rei, ad quam per peccatum mortale motus est, licet nunc actualiter illum actum non repetat, sed habitualiter diligit, quia ab illo obiecto recedere nō vult. Ideo iste non potest frui Deo, quia non solum non habet charitatem, quæ est necessaria ad fruendum, sed potius habet aliquid oppositum charitati, per quod fruit creatura, cui per peccatum mortale adhæsit quousque; displiceat sibi de peccato. Et sic in rerū non ordinat oīa in Deum tanquam in finem, sed in creaturam illam, q̄ fruatur. Ad quintum dicendum, quod frues Deo in hac vita quiescit: est tñ duplex quies, scilicet, quies desiderij, & quies motus. Quies desiderij est, qñ desiderium alicuius quiescit in aliquo sistēdo ibi, ita quod non desideret rem illam propter aliud, sed oīa pp ipsam quietem habet anima iusti in via, quia desiderium suū quiescit in Deo, & vltra ipsum nihil quærit, sed oīa ad ipsum ordinat. Quies motus est, qñ peruenitur ad terminum quæsitum, & cessat oīno motus. Et ista quies non est hic, cū voluntas nō sita semp aliquid velit: quia quādiu hic manemus

multa nobis deficiūt, quæ desiderare possumus: in patria autē erit ista quies. Nam cum voluntas habuerit Deū sibi præsentem, q̄ est summum bonum, nihil ei deficiet: ideo nihil desiderabit. Prima quæ facit fruitioem imperfectam: secunda facit fruitioem pfectā. Ad sextum dicendum, quod aliquid dī egere altero dupliciter: vno modo sicut eo, a quo depēdet esse suū, & hoc modo oīs creatura indiget Deo omni tpe, ga vt ait Greg. oīa in nihilū tenderent, nisi ea manus cōditoris teneret, cū Deus non solum sit causa rerum in fieri, sed et in facto esse, & cōseruari. Et hoc modo et beati indigent Deo, quia si nō conferuaret eos, nō solum beatitudo, sed et natura ipsorū rediret in nihilum. Alio modo dī quis egere eo, quod nō habet, & istud est conueniens sibi, & sic beati non indigent Deo, cū eum p̄sentem habeāt, & ad nutū possideāt. Quod autē dicebat de Deo, quod seipso egeat, dicendū, quod indigere non est, nisi in reb. distinctis s̄m essentia. Deus ergo seipso indigere non pōt, quia a se distinctus nō est: se tñ fruatur: immo tanto plenius frui se quāto magis sibi idē est. Sic dicit Greg super Iob, quod Deus gloriosus dum seipso perfruit accedentis laudis indigens nō est. Ad septimū dicendum, quod loquitur Aug. ibi de fruitioe perfecta, q̄ non pōt conuenire peccatoribus: fruitio tñ imperfecta eis cōuenit. Sic dicit ipsemet Aug. libr. 83. q. Frui quidē cibo, & potu, & qualibet corporis voluptate nō absurdē existimatur & bestie. Ad octauum dicendū, quod ad hoc, quod sit fruitio pfecta, oportet, quod sit vltimi finis: pōt tñ fruitio esse aliqua de quocunq; fine, qui ponat vltimus ab aliquo, et si non sit verē vltimus: cum ergo peccora habeant voluptatē corporis pro vltimo fine p̄nt dici frui illa, licet sit fruitio imperfecta. De his S. Th. 1. 2. q. 11. art. 2. & 1. Sent. d. 1. q. 3. art. 1. Dicit in præcedētib. de beatitudine in generali, & de his, quæ pertinent ad eam, nunc dicendum est de istis beatitudinibus, quæ ponuntur in litera.

Quare beatitudines, quæ ponuntur in litera, dicuntur beatitudines. Quæstio LXXX.

QVAERITVR, quare beatitudines, quæ ponuntur in litera vocantur beatitudines, & an sint beatitudines. Aliqui dñr, quod non sint beatitudines, quia multæ sunt. Nam beatitudo est summum bonum, & vltimus finis, & tñ non sunt plura summa bona, nec vltimi fines: ergo non sunt iste beatitudines. Nam siue accipiatur beatitudo pro ipso fine exteriori, qui est obiectū, siue pro interiori, qui est possessio, vel fruitio illius boni semper est vnica beatitudo. Item de ratione beatitudinis est esse vltimum, ita, quod pp nihil quærat, sed omnia propter ipsum, vt dī 1. Ethic. & tamen iste beatitudines non sunt pp se cum cuilibet earum ponat præmium, vt patet in litera: beatitudo tñ non est ad præmium, sed potius ipsa est præmium virtuosarum operationū, 1. Ethic. ergo non sunt beatitudines. Itē aut essent vera beatitudo, & perfecta, aut imperfecta: non perfecta, quia ista est post mortem: iste autem beatitudines sunt in vita, non etiam imperfecta, quia tales beatitudines assignatæ sunt a philosophis, qui posuerunt actiua, & contemplatiua, vt patet 1. & 10. Eth. vel assignatæ sunt a carnalibus hominibus, qui in voluptatibus diuitijs, & similibus beatitudinem constituerunt. Primum non conuenit, quia iste beatitudines traditæ sunt a Christo, qui nouam doctrinam dabat, & non eam, quam introduxerant philosophi. Secundum etiam non conuenit: quia Christus omnia talia bona seculi fugienda, vel contemnenda saltem esse docuit: ergo non pertinent ad illas beatitudines.

Ad sextū.

Ad septimū.

Ad octauū.

Prima rō.

Secunda ratio.

Tertia rō.

Quarta ratio. Titutines imperfectas. Item beatitudo dicit omnimodam sufficientiam, quia est status omnium bonorum aggregatione perfectus, vt dicit Boet. de Consol. lib. 3. prosa 2. & tamen quædam beatitudo ponitur hic, quæ est paupertas, & signat inopiam: ergo non sunt istæ beatitudines. Item beatitudo dicit generationem desiderij, quia beatitudo est summum bonum, quo habito nihil est vltra quod desiderari queat, vt ait Boet. vbi supra: & tamen ponitur hic quædam beatitudo in esurire, & sitire, quod est desiderare: ergo non sunt beatitudines. Item beatitudo importat necessariū supremam delectationem, quæ eam consequitur tanquam per se accidēs eius, vt probatum est supra quæst. 24. hic tamen ponitur quædam beatitudo in tristitia, quia dicitur: beati, qui lugent: ergo non sunt iste beatitudines.

Dicendum, quod beatitudo est vltimus finis, & nō est nisi vnus consistens in Dei visione, quam homo naturaliter assequi nō potest, sed solum ex Dei gratia, & non habetur in hac vita, sed post mortem, vt ostēsum est supra quæst. 47. & de hac beatitudine Christus non loquitur hic connumerando eam cum aliqua istarum: licet illa ponatur, vt præmium istarum beatitudinum. Dicitur autem homo beatus secundum quod assequitur illum vltimum finem, qui est beatitudo. Habet autem illum homo dupliciter, scilicet, in re, vel in spe, & sic vocamus aliquos beatos realiter, sicut sunt sancti post hanc vitam, Apoc. 14. Beati mortui, qui in Domino moriuntur, id est, illi sunt beati realiter. Et respondit ibi cum ponatur immediatē conditio vna beatitudinis, quæ est quietare desiderium, & motum: & sic dicitur ibi. A modo dicit spiritus, vt quiescat a laboribus suis. Alij dicuntur beati in spe pp aliquam speciem certam, vel verisimilem, quam homo habet de beatitudine habenda. Sic enim 1. Ethic. Arist. dicit, quod pueri vocantur beati pp speciem, scilicet, quod quā videmus aliquos pueros bonæ indolis, quæ verisimile est tales peruenire posse ad beatitudinem vocamus eos in pueritiam beatos. Sic et dī ad Rom. 8. Spe salui facti sumus, i. licet nō dum affectu fuerimus salutem, quæ est in liberatione ab omni malo, quæ solum h̄ in vita æterna, tñ dicimur salui facti, quia spem habemus de illa salute.

Beatitude in re, & in spe. Spe autē de consequēdo finem insurgit in homine ex eo, quod conuenienter mouetur ad illum, & appropinquat aliquantulum ei. Hoc autē fit per operationem virtutis. Nā ipsa beatitudo dī præmium virtuosarū operationū, 1. Ethic. Cum ergo aliquis habuerit operationes virtutis, ad beatitudinem cōuenienter mouetur. Et quā beatitudo est operatio perfectissima, 10. Ethic. & est s̄m perfectam virtutem, 1. Ethic. quanto aliquis habuerit operationes magis perfectas, tātō magis appropinquabit ad beatitudinē, & poterit vocari beatus. Sic Christus dixit Io. 13. Beati eritis si feceritis ea. Propter hoc ergo operationes illæ, quæ sunt excellentissimæ vocari possunt beatitudines. Ita Christus nunc in principio legislationis sue posuit septem operationes perfectissimas, quæ et procedunt a perfectissimis habitibus, scilicet, a donis, vt seq. q. dicebat, & istas vocauit beatitudines septem, quia per eas appropinquat homo valdē beatitudini, & habet firmam speciem. Etiam appropinquat s̄m rationē meriti, quia cum sint actus excellētes, mereat homo per illos excellentissimam beatitudinē, q̄ per aliqd aliud. Etia appropinquat homo ipsi verē beatitudini per istas s̄m quandam propinquitatem nature, quia qui habet istas incipit in hac vita habere quādam degustationem, licet imperfectā beatitudinis, quæ est videre Deū, vt dicitur inf. q. 82. & istud etiam facit vocari illas adhuc magis immediatē beatitudines.

Dicendum, quod beatitudo est vltimus finis, & nō est nisi vnus consistens in Dei visione, quam homo naturaliter assequi nō potest, sed solum ex Dei gratia, & non habetur in hac vita, sed post mortem, vt ostēsum est supra quæst. 47. & de hac beatitudine Christus non loquitur hic connumerando eam cum aliqua istarum: licet illa ponatur, vt præmium istarum beatitudinum. Dicitur autem homo beatus secundum quod assequitur illum vltimum finem, qui est beatitudo. Habet autem illum homo dupliciter, scilicet, in re, vel in spe, & sic vocamus aliquos beatos realiter, sicut sunt sancti post hanc vitam, Apoc. 14. Beati mortui, qui in Domino moriuntur, id est, illi sunt beati realiter. Et respondit ibi cum ponatur immediatē conditio vna beatitudinis, quæ est quietare desiderium, & motum: & sic dicitur ibi. A modo dicit spiritus, vt quiescat a laboribus suis. Alij dicuntur beati in spe pp aliquam speciem certam, vel verisimilem, quam homo habet de beatitudine habenda. Sic enim 1. Ethic. Arist. dicit, quod pueri vocantur beati pp speciem, scilicet, quod quā videmus aliquos pueros bonæ indolis, quæ verisimile est tales peruenire posse ad beatitudinem vocamus eos in pueritiam beatos. Sic et dī ad Rom. 8. Spe salui facti sumus, i. licet nō dum affectu fuerimus salutem, quæ est in liberatione ab omni malo, quæ solum h̄ in vita æterna, tñ dicimur salui facti, quia spem habemus de illa salute.

Ad primum dicendum, quod beatitudo vnica est: iste autem non sunt realiter illa beatitudo, sed beatitudines dicuntur, quia dirigunt, vel quia appropinquare faciunt ipsi verē beatitudini. Et tñ obit esse plures, quia licet sit vnicus finis: media tñ perueniendi ad illum finem sunt multæ, i. actus multiplicati, vnde ad esse beatum nō sufficit vnica operatio aut paruum tempus, sed multæ operationes sicut dicitur 1. Ethic. q̄ sicut vna hirundo non facit ver, ita nec paruum tempus, aut vnica operatio beatum efficit. Et sic conueniens fuit beatitudines istas multas esse. Ad secundum dicendum, quod ipsa beatitudo vera, q̄ est vna, est vltimus finis. Et quæritur pp aliud. Iste tñ non dñr beatitudines, nisi quia in illam dirigūt, vel appropinquare illi faciunt. Ideo pp aliud sunt, & cōuenienter eis præmia assignantur. Ad tertium dicendum, quod non sunt istæ perfecta beatitudo, nec est imperfecta eo modo, quo philosophi, & vulgares posuerunt: quia illas beatitudines imperfectas sine vltimum simpliciter constituunt, eo quod maiora bona non inueniunt. Nos autem non ponimus istas beatitudines tanquam finem, sed vt ordinant in illa beatitudinem, quæ est simpliciter finis vltimus. Quod patet: quia cuilibet earum Christus assignat præmiū, quod habet magis rationem finis. Possent tamē aliquo modo pertinere iste beatitudines ad practicam beatitudinem, quam illi posuerūt in operationem secundū perfectam virtutem, 1. Ethic. Et sic iste beatitudines sunt actus perfectissimarum virtutū, scilicet, doctorum. Et tamen non omnino conuenit cū intentione eorum cum ipsi ponant ipsam practicam beatitudinem finem simpliciter, quod non cōuenit istis beatitudinibus, vt dictum est. Ad quartum dicendū, quod vera beatitudo habet omnimodam sufficientiam, quod in visione Dei sit. Iste tñ non sunt beatitudo, sed ordinant ad illam. Ideo p̄nt habere contrarietatem materialiter, scilicet, quod per egestatem dirigamur in omnimodam sufficientiam. Et hoc conueniens est. Nam beatitudo illa est summum desiderabile. Si quis autem magno desiderio inhereret rebus huius seculi non posset ardentem amare illam futuram beatitudinem, cum sit impossibile appetitū nostrum multa amare summē, sed si vnum summē amat, cetera amat remissē. Ad amandum ergo ardēter illam beatitudinem verā necesse est remissē amari bona huius seculi, quo nemo remissius amat, quā qui pœnitens contemnit: sic autem est pauper spiritu: ideo paupertas spiritus ponitur inter beatitudines. Considerandum etiam, quod omnes iste beatitudines habēt quandam difficultatem, & duritiem in actu: & hoc conueniens est, quia ponuntur, vt meritum respectu præmij. Si autem præmium sit arduum necesse est meritum habere aliquam difficultatem. Nam per delectationes, & iocunditatem et in seculo nemo meretur honorem, aut excellentiā, sed per aspera, & difficilia homo istud consequitur. Conuenit etiam ex conditione medicinæ: nam ordinatur medicina ad sanitatem, quæ est res iocūda: medicina tamen est aliquid amarum, & triste. Ita ergo beatitudines, quæ sunt merita ad illam beatitudinem, oportet, quod sint habentes durum aliquid. Ad quintum dicendum, quod in beatitudine vltima est quies, & tamen iste ordinant ad illam: ideo habent eas non conuenit quiescere, sed adhuc moueri desiderando illam beatitudinem, & quia etiam ad perueniendum in illam multa requiruntur in hac vita, oportet illam desiderare, & illud est sitire, & esurire iustitiam. Ad sextum dicendum, quod beatitudo vera delectationem summam dicit: iste autem, quæ ordinant ad illam, non dicunt delectationem, sed potius aliquid

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quintum.

Ad sextum.

aliquid difficile, & triste propter causas dictas. Et sic Deus voluit, quod per huius sæculi tristitias acquiratur æterna iocunditas. Et qui voluerit in hoc sæculo gaudere, quod æternam sustineat tristitiam, sicut dicitur Lucæ 6. Væ vobis diuitibus, qui habetis hic cõsolationem vestram. Væ vobis, qui saturati estis, quia esurietis. Væ vobis, qui ridetis nunc, quia lugebitis, & flebitis.

An beatitudines differant à donis, & virtutibus, vel sint aliquid ipsorum. *Quæstio LXXXI.*

QVAERITVR de istis beatitudinibus, an differant à donis, & virtutibus, vel sint aliquid ipsorum. **Primum ag.** Dicunt quidam, quod sunt dona, vel virtutes: nam Gl. super illud verbum, purgarum sepruplum, Psalm. 11. dicit in sermone Domini septem præmittuntur virtutes, quæ beatitudines dicuntur, quia perfectos, & beatos faciunt. Item August. in lib. de sermone Domini in monte beatitudines septem, quas Mathæus enumerat, attribuit seprè donis spiritus sancti. Ambrosius verò super Lucã 4. beatitudines à Luca positas quatuor virtutibus cardinalibus attribuit: ergo non differunt beatitudines à donis, & virtutibus. **Secundū.** Item humanæ voluntatis solum sunt duæ regulæ, scilicet, ratio, & lex æterna. Quantum ad rationem regulatur voluntas nostra per virtutes. In ordine autem ad regulam æternam regulatur homo per dona, quæ specialiter à Deo sunt, & nõ sunt plures regulæ hominis, cum non possit homo regi, nisi à seipso, quod fit per rationem, vel à Deo, quod fit per regulam æternam: beatitudines tñ regulant humanam voluntatem, cum per eas benè se habeat homo in quibusdã actibus: ergo vel erunt virtutes, vel dona. **Tertium.** Itẽ inter beatitudines ponitur hic iustitia, & mitas, siue mansuetudo, & misericordia, quæ sunt virtutes morales: ergo beatitudines sunt virtutes. **Quartū.** Dicendum, quod aliqui putauerunt beatitudines esse habitus perfectiores virtutibus, & donis, quia sicut sunt dona perfectiora virtutibus, ita, quod essent beatitudines perfectiores donis. Vnde dicit, quod virtutes perficiunt hominem ad actus primos: dona autem ad actus secundos, & beatitudines ad tertios. Sed non est cõuenienter dictum, quia isti non assignant tantã differentiam inter actus istos, quod sufficiat ad differentiam habituum. Nam virtutes, & dona differunt ex perfectione actuum, & ex modo, quia licet virtutes, & dona sint circa eadem obiecta, tamen sunt habitus distincti specie ex modo operationis, quia virtutes dirigunt hominem modo communi, & plano: dona autem dirigunt circa eadem obiecta modo excellentiori, & quasi diuino. Sicut apparet in fide, quæ est virtus. Nam per eã credit homo ea, quæ credenda sunt solum assentiendo illis, & non videndo veritatẽ eorum. Et iste est modus planus, quia omnes hoies cognitionem istam habere poterunt. Donum autem intellectus correspondet virtuti fidei, & est circa eadem obiectum: & tñ habet se circa illud modo excellentiori, & diuino. Nã non solum assentit eis, quæ credenda sunt, sed et incipit habere quãdam cognitionem illorum claram, licet non ita perfectẽ, & clarã, sicut erit in patria. Et iste modus nõ est cõis, & humanus, sed ex sola concessione Dei alicui competit. Et ideo vocatur donum: quia à Deo specialiter donatum est. Sic de fortitudine, quæ est virtus. Nam per illam sustinet homo terribilia, licet cum difficultate quadam, vt non deferat rectitudinem rationis. Per fortitudinem autem, quæ est donum, nõ solum homo sustinet dura, sed etiam gaudet, quia sustinet, & propius sustinet: Sicut dicitur Actuum 5. quod ibant Apo-

Fstoli gaudentes à conspectu concilij, quia digni habitus sunt pro nomine Iesu contumeliam pati. Et ita applicari potest de omnibus donis respectu virtutum. De hoc Sanctus Thom. 3. Sentent. dist. 34. ar. 1. Et sic dona sunt habitus distincti specie à virtutibus, licet sint circa eadem obiecta, & actus isti differunt inter se, sicut magis excellẽs & minus, & sic diuinũ, & humanum. Quomodo tamen beatitudines sint habitus distincti à donis, si sint circa eadem obiecta sicut est necesse poni, non potest apparere, quia dato quod essent excellentiores operationes beatitudinum, quàm donorum, non sufficeret quæcunque excellentia ad faciendum differentiam in habitibus, sicut diuersi homines habentes virtutem temperantiam, vel fortitudinis non operantur per eas æqualiter, sed vnus potest valde excellentius alio operari, & tamen illæ virtutes semper erunt in eadem specie. Sed excellentia actuum, quæ facit differentiam in habitibus, non solum debet esse in gradu operationis, quia sic perfectum, & imperfectum non diuersificat speciem: sed debet esse excellentia in modo, vt potest, quia alius sit modus operandi per vnum habitũ, & alius per alium, sicut diximus de donis, & virtutibus, & per virtutes operamur modo plano, & humano, & per dona modo diuino. Et in illo modo humano potest esse differentia in excellentia actuum, quia quidam excellentius alijs operantur. Et hoc non facit differre habitus in specie, cum tamen peruenit aliquis ad operandum modo diuino. Nam habitus, per quem operatur, differt specie ab habitibus, per quos prius operabatur. Sic patet 7. Eth. vbi Arist. distinguit virtutem moralem ab heroica. Et distinguuntur specie, & tamen sunt circa idem obiectum. Quia tamen heroica virtus est diuina, idest, operans modo diuino: & moralis est humana differunt non solum in gradu operationis, sed etiã in modo. Ideo differunt habitus in specie. Nunc autem supra dona non possunt esse aliqui habitus excellentiores, quia per donum operatur homo modo diuino, vt declaratum est: & tamen supra modum diuinum nullus modus excellentior est. Ideo sicut supra virtutes heroicas non est possibile esse aliquod genus virtutum excellentiorum, ita nec supra dona poterit esse aliqui habitus excellentiores. Vnde licet ab eodem dono in eodem homine, vel in diuersis fiant operationes inæquales in excellentia, non differret habitus in specie, quia semper manet idem modus operandi, scilicet, diuinus, non maneat idem gradus operationis. Et sic beatitudines non possunt esse habitus perfectiores donis, cum sint circa eadem obiecta. Dicendum ergo, quod beatitudines differunt à donis, & virtutibus, non tanquam habitus distincti ab eis, sed sicut operatio differt ab habitu. Vnde necesse est dici beatitudines, esse operationes quasdam, & non habitus, & sunt operationes virtutum perfectarum, vel ipsorum donorum. Virtutes enim morales, licet sint perfectæ in genere suo, tamen non dicuntur simpliciter perfectæ quando solè manent. Si autem adiungantur eis dona erunt magis perfectæ, si idem homo habeat virtutes, & dona. Quia cum sint dona, & virtutes circa eadem obiecta, & operationes donorum sint perfectiores perficientur virtutes morales adiunctis donis, ita vt habeant iam operationes excellentiores: & talium virtutum sic perfectarum volunt quidam ipsas beatitudines esse operationes. Dicendum tamen secundum quod tenetur cõiter, quod beatitudines non sunt operationes virtutum perfectarum, sed ipsorum donorum, nisi quis fortè æquiuocè loquens ipsum donum appellet virtutem perfectam. Et patet hoc, quia beatitudines

sunt actus perfectissimi facti modo diuino, ad quẽ non pertingit homo ex modo cõmuni: quales sunt actus donorum: & tamen virtus moralis quantumcunque sit perfecta nõquam potest peruenire ad perfectionem doni, cum differant in specie, vt nunc ostensum est, sicut virtus ipsa moralis nõquam potest peruenire ad perfectionem virtutis heroicæ, quia differunt specie. Et sic nõquam potest virtus aliqua moralis quantumcunque perfecta habere actum tam perfectum, sicut donum: & tamen beatitudines sunt operationes perfectissimæ: ergo non possunt esse virtutes moralium quantumcunque perfectarum per adiunctionem donorum, sed necesse est esse operationes donorum, quia aliàs oportet esse aliquas operationes perfectiores beatitudinibus, scilicet, operationes donorum, quod tamen nemo cõcedit. Et sic dicemus beatitudines esse operationes donorum, vel virtutum perfectarum accipiendõ æquiuocè virtutem perfectam pro dono. Aliquando tamen doctores sancti vocant ipsas beatitudines virtutes, sed debet intelligi, quod sunt virtutes, idest, actus virtutum, sicut nos dicimus, quod dare elemosynam est virtus, idest, actus virtutis. Istud et conuenit doctrinæ Christi, quia inter beatitudines ponit aliqua, quæ manifestè ad donum, & ad virtutes pertinent. Hoc enim videtur, velle magister ex modo suo tractandi. Nam in 3. Sentent. fecit tractatum specialem de virtutibus, & postea de donis, sed de beatitudinibus nihil locutus est innuens per hoc beatitudines pertinere ad dona, vel ad virtutes, quæ aliàs de eis per se tractatum fecisset sicut de donis, & virtutibus. Etiam consonat hoc doctrinæ philosophorum, qui ponunt beatitudinem esse operationem secundum perfectam virtutem, 1. Ethic. Cum ergo nos vochemus istas beatitudines, conuenientius est, quod sint operationes, quàm quod sint habitus. Nã beatitudo in habitu poni non potest, & sicut beatitudo est operatio perfecta, ita est à virtute perfecta, & hoc etiã conuenit in presenti, cum istæ beatitudines sint operationes donorum, quæ sunt habitus perfectissimi. Pro quo sciendum, quod virtus potest dici tripliciter perfecta. Vno modo secundum speciem, & sic prudentia, quæ est in intellectu est perfectior omnibus moralibus virtutibus, quæ sunt in appetitu, scilicet, in parte inferiori, sicut etiam sapientia est perfectior omnibus speculatiuis, quia est per causas altiores, 6. Eth. ideo in istis duabus tanquam in habitibus perfectissimis ponuntur secundum philosophos duæ beatitudines. Nam beatitudo speculatiua ponit in actu sapientiæ, vt colligitur 10. Ethic. beatitudo autem practica ponitur in operatione prudentiæ principa liter. Secundõ virtus aliqua dicitur esse perfecta quãrum ad statum. Et hoc conuenit virtuti in quantum est quidam habitus, qui potest magis firmari in subiecto, & recipere antectionem perfectionis per multiplicationem operationum, & hoc etiam pertinet ad beatitudinem, quod sit operatio secundum virtutem perfectam, 1. secundum virtutem, quæ est perfecta ex specie sua, sed et debet esse perfecta per diuturnitatem temporis, & multiplicationem operationum. Vnde dicitur 1. Ethic. quod vna operatio, aut paucum tps non efficit beatum, sicut vna hirundo non facit ver. Tertio dicitur aliqua virtus perfecta quãtum ad modum. Nam licet sint duæ virtutes, quæ habeant idem obiectum si vnã illarum habet modum excellentiorẽ operandi illa est simpliciter perfectior. Et sic virtus heroica est perfectior, quàm virtus moralis ex solo modo operandi: quia vna modo diuino, alia modo humano operatur. Ideo si possit homo quilibet consequi virtutem heroicam, non poneretur aliqua beatitudo

humana à philosophis, nisi in actu virtutum heroicarum, & tñ beatitudo esset operatio secundum virtutem perfectam, quæ esset perfecta oibus istis trib. modis perfectionis. Quia tamen non est in potestate hominis cuiuslibet modo communi, & humano consequi virtutem heroicam ponuntur beatitudines in operatione virtutis perfectæ: per duos primos modos perfectè. Sic autem est circa dona, & virtutes. Nam dona sunt habitus excellentissimi, sicut virtutes heroicæ super morales: ideo conuenientius est poni beatitudines esse operationes donorum, quæ possunt vocari virtutes tertio modo, scilicet, ex parte modi. Vel poterat dici hoc tertio modo virtus aliqua perfecta ex adiunctione ad alias virtutes perfectas, quia si aliquis habet virtutem vnã, recipiat alias virtutes perficietur virtus præcedens ex adiunctione sequentiũ potius, quàm si sola esset. Vel melius si quis habeat simul multas virtutes, & quædam illarum sint minus perfectæ alijs ex conditione speciei consequentur istæ perfectionẽ in actibus suis ex adiunctione ad virtutes perfectiores, & sic virtutes morales perficiuntur in homine ex adiunctione ad dona, & hoc modo poterat dici, quod beatitudines istæ essent operationes virtutum perfectarum, scilicet, virtutum moralium perfectarum ex adiunctione donorum. Dicendũ tamen est, quod sunt beatitudines potius operationes donorum, quod virtutum moralium quantumcunque perfectarum ex adiunctione donorum per rationes supra positas. Ad primum dicendũ, quod beatitudines vocantur virtutes, non quod sunt habitus virtutum, sed quod sunt operationes virtutum, sicut dicimus, quod dare elemosynam est virtus, i. virtutis actus. Ad secundum dicendum, quod Ambrosius & Augustinus attribuant beatitudines donis, & virtutibus, sicut actus attribuntur habitui, licet actus non sit habitus, & sic sunt actus donorum, vel virtutum. Sunt tamen actus donorum in veritate, & non actus virtutum. Augustinus tamen, & Ambrosius attribuerunt diuersimodè. Nam Augustinus in sermone Domini attribuit septem beatitudines, quas ponit Mathæus, quas dicitur prædicare Apostolus septem donis, quia verè sunt actus ipsorum donorum ipsi septem donis conueniunt. Ambrosius autem attribuit eas quatuor virtutibus cardinalibus, quia Ambrosius exposuit Lucam, & Lucas solũ ponit quatuor beatitudines, vt patet Luc. 7. & quia conueniunt quatuor virtutibus moralibus propter numerum nõ attribuit eas donis, quæ sunt seprè, sed virtutibus cardinalibus, quæ sunt quatuor. Alij dicunt, quod Augustinus accepit seprè beatitudines, quæ sunt perfectiores, & prædicatẽ fuerunt à Apostolis à Christo supra in litera. Ambrosius autem accepit beatitudines minus perfectas, scilicet, quæ prædicatẽ fuerunt turbis, Luc. 6. Et quia dona sunt excellentiora virtutibus, vt supra dictum est, attribuit Augustinus beatitudines donis, & Ambrosius attribuit virtutibus cardinalibus. Ad tertium dicendum, quod illa ratio probat, quod non sint alij habitus dirigentes voluntatem, nisi virtutes, & dona. Et hoc concedendum est. Sunt tamen beatitudines actus, & sic nõ sunt dona, & virtutes, sed sunt actus donorum. Ad quartum dicendum, quod licet ponatur hic aliqua nomina virtutum non debent accipi pro habitibus, sed pro actibus. Vnde mitas, vel mansuetudo accipitur pro actu mansuetudinis, & iustitia, & misericordia prout sunt actus iustitiæ, & misericordie, non prout sunt virtutes morales, sed prout quibusdam donis competunt isti actus, qui sunt similes actibus quarundam virtutum moralium. De his Sanctus Thomas tertio Sentent. dist. 34. art. 4. & prima secunda, quæst. 69. artic. 1.

An prima beatitudo competat ad hanc vitam, vel futuram. Questio LXXXII.

QVAERITVR, cum singulis beatitudinib. assignentur singula præmia, vt pater in litera. Au ista præmia pertineant ad hanc vitam, vel ad futuram. Aliqui dicunt, qd solum ad futuram, quia homines dicuntur hic beati in spe, & non in re, obiectum tamen spei est beatitudo futura: ergo præmia ista, qd spes respicit, in vita futura erunt. Item Luc. 6. vbi ponuntur istæ beatitudines, ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: Vt vobis, qui saturati estis, quia esurietis, vobis, qui ridebitis, nunc quoniam lugebitis, & flebitis. Istæ tñ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia sepe homines mali in hac vita non puniuntur, sicut conuenit propheta, Psal. 72. In labore hoïum non sunt, & cū hominib. non flagellabuntur, & Job 21. dicitur: Ducunt in bonis dies suos: ergo consequenter præmia ista non pertinent ad hanc vitã. Item in prima beatitudine, scilicet, paupertatis perfectius haberi a viris regnum cœlorum: & illud est beatitudo cœlestis, vt dicit August. 21. de Ciuitate Dei. Aliud præmiũ est, quoniam ipsi saturabuntur: & tamen plena saturitas nisi in futura vita haberi non potest, iuxta illud Psal. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua: & tñ vt satietas ponitur hic pro premio. Etiam ponit hic vt præmiũ, qd filij Dei vocabuntur: & tamen homo non erit filius Dei, nisi in vita æterna, cum filius dicat assimilationem ad patrẽ, quod habebimus in futuro, sic dicitur 1. Io. 1. f. Nondũ apparuit, quod erimus: scimus autẽ quoniam cum apparuerit similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est, & sic præmia ista non possunt ad hanc vitam pertinere. Dicendũ, qd circa ista præmia vsq; aliqua diuersitas inter doctores Sacre Scripturę. Quidam n. referunt omnia ista præmia ad futuram beatitudinem. Sic ponit Amb. iuper Lucam. Aug. autem in lib. de sermone Dñi in monte dicit, qd oia pertinent ad præsentem vitã. Chrys. autem in quibusdam homilijs dicit quædam istorum pertinere ad præsentem vitam, & alia ad futuram. Pro quo considerandum, qd istę beatitudines vocantur sic, quia sicut illas est homo in spe ad futurã beatitudinem, vt dictum est supra quæst. 80. Est autẽ in hoïe spes futurę beatitudinis pp duo. Vno modo, pp aliquam dispositionem, vel preparationem, quę sit in nobis ad futuram beatitudinem per modũ meriti solum, alio modo per quandam inchoationem futurę beatitudinis, qualis habetur in hac vita in viris sanctis. Cui autem concessa est inchoatio alicuius rei pot. spem habere de complemento eius concedendo. Sed non est spes vtrouique æqualis, sicut nõ est vtrouique æqualis appropinquatio. Nam primo modo solum est spes de beatitudine pp meritũ: secundũ modo non solum est meritũ, sed et quædã inchoatio beatitudinis: & sic est maior spes. Sicut aliter homo hẽt spẽ de fructu arboris, qñ fructus nasci incipit, qñ qñ frondes pullulant. Primo modo beatitudo est in omnibus viris bonis cum mereantur illam: secundo modo est in viris sanctis, qui habent perfectionem magnam in hac vita. Nam hic sepe accipiunt gustare, qd dulcis est Dñs. Considerandum et, qd in istis beatitudinibus ponit aliquid per modũ meriti, & aliquid per modũ præmij. Primum est in ipsis beatitudinibus, quę sunt dispositiones ad futuram beatitudinẽ. Et de istis non est dubium, quin oēs sint in hac vita. Nã in futuro nulla earum erit, cū dicant quæsdã operationes laboriosas, vel afflictiuas: de præmij autem, quę eis correspondent constat, quod

Qd oēs beatitudines sunt in hac vita, sed de premio è dubium.

F non sunt dispositiones ad aliquid merendum, cum dicant quæsdã perfectiones delectabiles, & sine aliquo labore, vt habere regnum cœlorum, & videre Deum, & saturari, & sic de cæteris. Et de istis est rationabiliter dubiũ, an sint in hac vita, vel in futura. Et dicendum est, quod quædam illorum dicunt ipsam essentia beatitudinis futurę, sicut videre Deũ, & habere regnum cœlorum, & ista non possunt haberi perfecte in hac vita, sed sancti viri habent aliquando hic aliquam inchoationem istius beatitudinis, quia aliquo modo vident Deum, licet non per essentiam, quia non legimus, nisi de Moyse, & Paulo, vt declaratum est supra quæst. 46. sed per quandam modum excellentem, qui non est omnino per speculum, & in ænigmate. Et talis visio reficit mentem eorum omni gaudio. Habent etiam aliquid de regno cœlorum, quia aliquam participationem habent bonorum cœlestium. Alia sunt præmia, quę non dicunt ipsam essentiam beatitudinis, licet aliquo modo pertineant ad beatitudinem, vt consulari misericordiam, & vocari filium Dei, & consulari. Et ista possunt adhuc perfectius haberi a viris sanctis in hac vita. Vnde potest dici, quod quædam istorum possunt hic haberi perfecte, alia autem secundum inchoationem. Et hoc modo concordantur dicta doctorum. Nam Augustin. vult, quod habeantur omnia præmia in hac vita. Quod verum est saltem ad quandam inchoationem: quia nullum istorum est quantuncunq; perfectum, cuius partem aliquantulum non gustet sancti in hac vita. Nam maximum eorum est videre Deum, & tamẽ istud multis cõceditur: immo omnibus sanctis perfectis in hac vita, vt doctores volũt, cum etiam gradus ille summus visionis, scilicet, per essentiam quibusdam sanctis hic ad horã collatus fuerit, scilicet, Paulo, & Moyse. Ambrosius autẽ dicit omnia pertinere ad futuram vitam. Quod verum est quãtum ad perfectionem ipsorum. Nam licet in viris sanctis sint hic quædam degustationes istorum præmiorum: in nullo tamen consummantur, cū in hac vita non debeat esse perfectum bonũ hominis. Chrysostom. dicit quædam istorum haberi hic, & quædam in futuro, quia quædam eorum, quę non dicunt ipsam essentiam beatitudinis, habentur quasi plenẽ in præsentĩ, sicut misericordiam cõsequi: & vocari filios Dei: alia autem scilicet, quę dicunt ipsam essentiam beatitudinis dicuntur nõ haberi hic, quia pro minima parte habentur. Aliter potest dici, & adhuc magis planẽ, quod tota ista discordia prouenit ex diuerso modo exponendi præmia beatitudinum. Nam vno modo exponẽdo possunt hic haberi omnia præmia etiam plenẽ: alio modo exponendo nullum eorum habebitur in præsentĩ. Exponendo autem medio modo: scilicet, miscendo istas duas expositiones habebantur hic quædam, & alia non. De primã expositione patet. Nam primum præmiũ est habere regnum cœlorum: & istud secundum quædam significat initium perfecti sapientię. Ita August. exponit: & communiter Doctõ. dicunt, quod aliquando accipitur regnum cœlorum pro intellectu Sacre Scripturę. Sic accipitur quando Christus dixit Iudeis, infra 21. cap. Auferetur a vobis regnum cœlorum, & dabitur genti facienti iustitiam eius, idest, auferetur a vobis intellectus Sacre Scripturę: quia non vultis eam intelligere, & dabitur genti facienti iustitiam eius, idest, quę impleat illam iustẽ, sicut intelligi debet. Hoc modo regnum cœlorum in præsentĩ haberi potest, quia multis viris bonis Deus dat hic initium verę sapientię plenẽ, idest, plenẽ habent initium sapientię

Præmia beatitudinis in hac vita diuersimodõ hñi pat.

pietis, licet non habeant plenẽ ipsam sapientiam. A Secundum præmiũ est, quod possidebunt terram, & potest intelligi de possessione terrę secundum literam, sicut dicitur Psal. 36. Mansueti autem possidebunt terram, & delectabuntur in multitudine pacis. Et intelligitur etiam de præsentĩ statu. Vel potest intelligi possidere terram, idest, pacificum habere desiderium, & istud homini in præsentĩ conuenire potest. Tertium præmiũ est consolari, & potest intelligi pro consolatione, quam homo accipit per spiritum sanctum in omnibus, in quibus Deum inuocat, cum ipse dicatur paracletus, idest, consolator, Ioan. 14. & hoc etiam in præsentĩ habetur. Quartum præmiũ est saturari, & potest intelligi de saturitate illius cibi, de quo Christus loquebatur quando dixit: meus cibus est, vt faciam voluntatem patris aei. Et hanc saturitatem homo habet quando gaudet, quod voluntas Dei impletur: quia hoc petimus in oratione dominicã, dicentes: fiat voluntas tua, sequenti caput. Quintum præmiũ est misericordiam suscipere. Et hoc satis conuenit in præsentĩ, quia semper nobis Deus miseretur. Sextum præmiũ est videre Deum, quod etiam contingit hic in viris sanctis, qui purgato oculo mentis Deum vident: licet non videant sicut in vita æterna videtur. Septimum præmiũ est vocari filium Dei. Quod etiam homo hic habere potest: quia filius habet similitudinem patris. Et quia ad Deum pertinet pacem ponere in omnibus rebus vnuerfi. Iuxta illud Job 25. Qui facit pacem in sublimibus suis. Qui ergo ad similitudinem Dei hic pacem habet, & alios ad pacem reducere conatur, filius Dei vocari potest. Per istum modum exponendi, & similes possunt omnia ista præmia haberi in vita. Et sic exponit ea August. in lib. de sermone Domini. Et sanctus Tho. post eum dicens, quod regnum cœlorum potest intelligi perfecte sapientię initium, secundum, quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terrę signat affectum bonum animę requiescentis per desiderium in stabilitate hereditatis perpetuę per terrã signatã. Consolantur etiam in hac vita per spiritum sanctum, qui paracletus, idest, consolator dicitur. Saturantur etiam in illo cibo, de quo Dominus dicit: cibus meus est vt faciam voluntatem patris mei. Misericordiam etiam in hac vita consequuntur. Hic etiam purgato oculo per donum intellectus Deus quodam modo videri potest. Et in hac vita, qui motus suos perficiunt ad Dei similitudinem filij Dei vocantur. Hoc modo necesse est dici ista præmia in hac vita habita fuisse a multis viris sanctis. Sic dicit Aug. in lib. de sermone Domini in monte. Ista quidem præmia in hac vita compleri possunt, sicut complera fuisse in Apostolis creduntur. Nam illa omnimoda in angelicam formam mutatio quę post hanc vitam promittitur nullis verbis exponi potest. Alio modo possunt ista præmia exponi. Primum est regnum cœlorum, quod significat mansionem in cœlo empyreo, vbi sancti regnant cum Christo in æternum, Apoca. 5. Et hoc non potest esse in vita. Secundum est possidere terram non intelligendo de hac corruptibili, in qua homines moriuntur, sed de illa, de qua dicit Psal. 114. Porcio mea Domine sit in terra viuentiũ, idest, in terra, in qua semper viuunt, quę est vita æterna, & hic haberi non potest. Tertium est consolari, quod non significat imperfectam consolationem, sed illam, cui nõ succedit aliqua angustia, vel luctus, de quo homo indiget iterum consolari, & hoc contingit post hanc vitam Apoc. 7. Ante thronum Dei sunt die, ac nocte, & qui sedet super thronum

Alph. Tost. super Matth.

no habitat super illos non esurient, nec sitient amplius, nec cadet super illos sol, nec vllus æstus, quoniam agnus, qui in medio throni est, reget illos, & deducet eos ad vitę fontes aquarum, & absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum. Hoc tamen manifestum est, quod non erit nisi post mortẽ, cum dicatur, quod isti sunt die, ac nocte ante thronum Dei. Quartum est saturari. Et de hoc planum est, quod plena saturitas in hac vita haberi non potest, sed post mortem. Psal. 16. Satiabor cum apparuerit gloria tua. Quintum est consequi misericordiam: est autem perfecta misericordia cum miser omnino liberatur a miseria, quod in hac vita non contingit, sed post mortem, quando Deus absterget omnem lacrymam ab oculis sanctorum. Apoc. 7. misericordia autem, quę hic est, quia adhuc cum miseria mixta manet nomen misericordię plenẽ non consequitur. Sextum est Deum videre, quod hic non contingit: quia Exodi 33. dicitur. Non videbit me homo, & viuet, idest, non videbit me homo quãdiu viuut. Et sic quantuncunq; viri sancti per donum intellectus eleuentur hic ad cognoscendum Deum, non vident Deum, sed aliquam Dei similitudinem, quę est effectus eius. Sic dicit Diony. in Epistola ad Caium monachum, quod qui putauerit se hic Deum vidisse, non vidit Deum, sed aliquod diuinorum. Nam altissima cognitio, quam homo potest hic habere de Deo: est, quod coniungatur homini quasi, vt in noto, vt ait Diony. lib. de mystica theologia. Septimum est vocari filium Dei. Habet autem filius expressam patris similitudinem: non videtur tamen quomodo habeat homo Dei similitudinem quouisque ipse Deus videatur, & tunc apparebit quomodo filij Dei sumus, nunc autem nõ apparet. Sic dicitur 1. Ioan. 3. Nondum apparuit, quod erimus, scimus autem quoniam cum apparuerit similes ei erimus videbimus eũ sicuti est. Ergo nemo est, de quo hic apparere possit, quomodo sit filius Dei: quia nondum apparuit quod erimus, maxime quia nunc non possumus esse similes ei, quouisque appareat quod erimus. Hoc modo omnia ista præmia pertinent ad vitam futuram. Et sic posuit Ambro. & valde consequenter. Tertio modo possunt exponi ista præmia mixtim, partim sequẽdo vnã expositionem, & partim aliam. Et tunc omnia, quę fuerint exposita per primum modum, pertinebunt ad vitam præsentem, & omnia, quę per secundum pertinebunt ad futuram. Et sic exposuit Chrys. in suis homilijs, dicens, quædam præmia pertinere ad præsentem vitam, & alia ad futuram. De his sanctus Thomas 1. 2. quæst. 49 art. 2. Ad primum dicendũ, quod spes non solum est de beatitudine, sed etiam de gratia, per quam peruenitur ad beatitudinem, & de omnibus medijs perueniendi. Vnde dicitur homo sperare a Deo adiutorium in angustijs præsentibus. Psal. 15. Conserua me Domine, quoniam speraui in te, & Psal. 21. In te sperauerunt patres nostri, & liberaisti eos. Vel potest dici, quod spes est de beatitudine. Et dicitur aliquis beatus in spe propter beatitudinem illam, quę est in futuro. Ista tamen præmia, quę ponuntur in istis beatitudinibus secundum modum exponendi Aug. possunt haberi in hac vita, vt sup. ostendimus. Et sic per ista præmia non dicit aliquis beatus in spe, sed in re: quia realiter illa habet, & tamen beatitudo oĩum perfecta. Et sic non arguitur conuenienter, qd præmia ista sint in futuro: quia sumus nũc beati in spe, cū beatitudo in spe non sit quę habetur per ista præmia, sed per visionem Dei. Ideo poterunt esse præmia ista in præsentĩ volẽdo tenere modum exponendi Augustini.

Pars Secunda. I Ad

Ad secundum dicendum, quod tam poenae malorum, quam praemia bonorum sunt in praesenti quantum ad aliquid, licet non perfecta poena malorum. Nec consummatur gaudium honorum, & maxime de poenis spiritualibus, & gaudijs: quia licet mali in praesenti aliquando careant poenis corporalibus, nunquam tamen carent poenis spiritualibus: quia intra se affliguntur, praeniquitate conscientiae. Sic dicit Aug. 1. Confes. Iussisti Domine, & sic est, ut pena sit sibi omnis inordinatus animus. Et Aristo. 9. Ethic. dicit de malis, quod contendit ipsorum anima, & hoc quidem trahit huc, illud autem illuc, & concludit. Si autem miserum est sic malum esse, fugiendum est esse malum intente. Sic etiam de bonis, qui licet in hac vita non habeant semper corporalia praemia, spiritualia tamen eis nunquam defunt. Nam etiam corporalia habent, cum Christus dixit. Matthae. 10. quod nemo est, qui dimiserit domum, aut fratres, aut sorores, aut patrem, aut matrem, aut filios, aut agros propter me, & propter euangelium, qui non accipiat centies tantum nunc in praesenti tempore, & in saeculo futuro vitam aeternam.

Dicendum tamen, quod ille poenae, quas Christus posuit Luc. 6. scilicet. Vae vobis, qui ridetis, & c. secundum veritatem magis intelliguntur de futuro, quam de praesenti: quia ibi mali lugebunt, & flebunt: eo quod ligatis manibus, & pedibus mittentur in tenebras exteriores, ubi erit fletus, & stridor dentium, infra 13. & 25. Et istum modum exponendi tenuit Ambrosius super Lucam: dicens, quod tam praemia, quam poenae pertinent ad futuram vitam. Ad tertium dicendum, quod omnia ista praemia possunt exponi in tali sensu, quod sint omnia in praesenti, sicut exposuimus supra secundum Augustinum: licet secundum alium modum omnia pertineant ad vitam futuram.

An conuenienter, & sufficienter hic enumerentur beatitudines. *Quaestio LXXXIII.*

QVAERITVR, an beatitudines conuenienter, & sufficienter numerentur hic.

Prima ratio. Dicunt quidam, quod non: quia sunt plures aliae beatitudines in sacra scriptura, quae non pertinent ad istas, sicut Iob. 5. dicitur. Beatus homo, qui corripitur a Deo, & Psalm. 1. dicitur. Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum: & Prouerbio. 3. dicitur. Beatus vir, qui inuenit sapientiam. Et illud: beatus vir, qui inuentus est sine macula. Et illud Iacobi. 1. Beatus vir, qui suffert tentationem. Et similes beatitudines, quarum nulla ponitur hic. Item hic ponuntur octo beatitudines, ut videtur, & Luc. 6. ponuntur solum quatuor: ergo hic, vel ibi enumerantur inconuenienter. Item beatitudines dicuntur attribui donis spiritus sancti, dona autem sunt septem, & tamen beatitudines ponuntur octo.

Dicendum, quod beatitudines enumerantur hic conuenienter, & praesupponendum est, quod istae beatitudines non sunt ipsa vera beatitudo, quae vnica est, sed disponunt hominem ad beatitudinem, vel dant speciem eius, aut quandam degustationem imperfectam illius, ut ostensum est supra quaestione 80. Beatitudo autem est operatio perfectissima rei viuentis secundum naturam rationalem, ut dicit Boetius de consolati. 2. prosa quinta: beatitudo est summum bonum naturae ratione degentis, & quia beatitudo fundatur in vita secundum differentiam vitae est differentia beatitudinis. Tres autem vitae assignantur, ut ait Arist. 1. Ethic. scilicet, voluptuosa, ciuilis, & contemplatiua, & ab his denominantur tres beatitudines eis respondentes, scilicet, voluptuo-

sa, practica, & speculatiua. Istae tres beatitudines pertinent ad hanc vitam, & quia vera beatitudo non potest haberi in vita ista, ut ostensum est supra quaestione 47. oportet ordinari istas ad illam. Prima autem earum, scilicet, voluptuosa est falsa beatitudo: ideo non potest ordinari ad veram beatitudinem, sed potius praestat impedimentum ad illam. Et quia per beatitudines hic positas ordinamur ad veram beatitudinem. Et ad hoc, quod quis tendat in aliquem finem non solum requiritur, quod habeat ea, quae in illum dirigunt, sed quod etiam prius caueat omnia, quae tendentem ad illum finem impediunt. Ideo per beatitudines hic positas primo excluditur beatitudo voluptuosa, deinde ponuntur aliqua pertinentia ad beatitudinem practicam, & speculatiuam praesentis temporis, quae dirigunt in futuram beatitudinem. Voluptuosa autem beatitudo in duobus consistit, scilicet, in abundantia rerum exteriorum, sicut sunt diuitiae, & honores, & potentiae temporales. Secundum est in delectatione ipsa, quae est sequendo passiones proprias. Omnia autem haec cauere possunt tam per virtutes morales, quam per dona, quia eadem obiecta habent. Et tamen dona habent actus perfectiores, quam virtutes morales, sicut heroicae virtutes sunt excellentiores moralibus, ut ostensum est supra quaestione 81. Perfectius ergo se habebit homo per actus donorum circa hoc, quam per actus virtutum. Circa primum, scilicet, diuitias, honores, & potentiam, habet se homo conuenienter per moralem virtutem. Nam diuitiae ad liberalitatem pertinent, per quam decenter expendantur in mediocribus expensis. Ad magnificentiam autem pertinent in quantum ministratur deceter in magnis expensis, & non quotidianis, de quibus Arist. 4. Ethic. cap. de liberalitate & cap. de magnificentia. Honore autem decenter quis vitur per virtutem philotimiae, vel quae secundum alios in-nominata est, & haec in paruis honoribus. Habet autem se decenter in magnis per virtutem magnanimitatis, de quibus Arist. 4. Ethic. cap. de magnanimitate. Circa administrationem potentiae conuenienter quis se habet per virtutem iustitiae, ut dicitur quinto Ethic. Circa omnia tamen ista excellentius quis se habet per actum doni contemendo, & abijciendo omnia haec propter desiderium futurorum bonorum. Et quia beatitudines istae sunt actus donorum, ut ostendimus supra quaestione 81. Prima beatitudo est paupertas spiritus, per quam quis voluntarie contemnit, & abijcit diuitias, honorem, potestatem, & caetera bona huius saeculi, ut sic soli Christo expeditus militet. Et est ista paupertas spiritus, id est, voluntaria, quia si ex necessitate aduenit, siue ex impotentia pertinet ad quandam virtutem patienter tolerare paupertatem, tamen non vocabitur beatitudo, quae est paupertas spiritus. Nec etiam erit actus doni, sed erit actus virtutis moralis, quia per humanam virtutem potest homo sustinere decenter paupertatem.

Secundum, in quo consistit voluptuosa beatitudo, est sequi passiones proprias, quae sunt in parte irascibili, & concupiscibili. Circa irascibilem mediocriter se habet quis decenter refrenando iram per virtutem mansuetudinis, de qua Arist. 4. Ethic. cap. de mansuetudine. Excellentius tamen se habet circa hoc per actum doni reddendo totaliter hominem tranquillium a passione iracundiae. Ita vt iam nullus motus eius insurgat, per virtutem autem mansuetudinis frenatur ira insurgens, & tamen non tollitur, quin aliquando insurgat. Etiam per mansuetudinem aliquando iniurias sustinemus, & aliqui

vindi-

vindicamus quarto Ethic. qui autem per actum doni a passione irae tranquillius redditur nihil habet quod vindicet. Ideo circa hoc ponitur secunda beatitudo, scilicet, beati mites, & esse mitem est magis, quam esse mansuetum, licet aliqui putant esse idem. Ne tamen aliqui errarent, cum hic non ponantur virtutes morales, nec actus earum sed actus donorum, qui sunt valde excellentiores, non dictum est: beati mansueti, sed beati mites, eo quod mansuetudo non men virtutis moralis est. In parte etiam concupiscibili sunt passiones, quas sequuntur voluptuosi, scilicet delectationes in gustu, & tactu, & caeteris sensibus. Circa istas autem decenter se habet quis per temperantiam, quae est virtus moralis vtendo eis vel abstinendo, sicut ratio suadet. De quo Ari. 4. Ethic. c. de temperantia, sed excellentius se habet circa eas per actum doni omnino eas reprimendo, & abstinendo ab illis, immo & iustum voluntarium in hac vita sibi imponendo, quod sit abstinendo ab omni delectatione: sicut dicitur 1. Pe. 2. Obsecro vos tamquam aduenas; & peregrinos a carnalibus desiderijs abstinere. Et tamen omnis delectatio sensitua est carnale desiderium: Ob hoc est tertia beatitudo, scilicet, beati qui lugent, & hoc fit abstinendo a delectabili, quia qui in aliquo delectantur non lugent. Istae tres beatitudines disponunt hominem ad veram beatitudinem tollendo omnia illa, quae pertinent ad beatitudinem voluntuosam, quae a vera beatitudine distrahit. Manet autem practica beatitudo, quae conuenienter ordinatur ad veram beatitudinem, & consistit in operatione virtutis, & maxime circa illa, in quibus quis cum proximo conuersatur. Ea vero, in quibus conuersamur ad proximum possunt interdum habere rationem debiti, & interdum esse spontanea. In eis vero, quae debita sunt, habet se quis decenter ad proximum, vt ea illi reddat non fraudando in aliquo ius proximi, quod sit per iustitiam commutatiuam, & distributiua, de quibus 3. Ethic. Excellentius tamen se habet quis circa hoc per actus doni, scilicet, quod non solum proximo sua reddat, sed etiam cum ardenti desiderio illa desit, sicut esuriens, & sitiens ardenti desiderio cibum, & potum capit. Ideo 4. beatitudo est: beati, qui esuriunt, & sitiunt iustitiam, id est, ardenter illam amant. Circa illa autem, quae sunt spontanea bene se habet quis per virtutem moralis donando amicis, & cognatis, & alijs nobis coniunctis per virtutem liberalitatis, aut magnificentiae. Donum tamen excellentius se habet in his, ita, quod non solum amicis, vel coniunctis ex hoc intuitu aliquid demus, sed etiam extraneis pauperibus propter solam Christi reuerentiam liberaliter tribuamus. Nam si solum dederimus amicis, & coniunctis nostris nihil speciale facimus, si autem omnibus propter Christum damus hoc excellentius, & in hoc Deum imitamur, in fin litera diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne & publicani hoc faciunt? Et si saluaueritis fratres vestros tantum quid amplius facitis? Ideo perfectionem ponebat ibi Christus, quod diligeremus omnes, etiam inimicos, & orarem pro eis. Hoc etiam est: quia qui dat amico, vel cognato potest expectare retributionem, qui autem pauperi extraneo propter Christum, dat nihil inde sperat. Et sic est actus excellentior. Vnde dicitur Luc. 14. cum facis prandium, aut coenam noli vocare amicos, aut fratres tuos, sed voca pauperes, & debiles, & c. qui non habent retribuere tibi. Vel potest intelligi, quod in spontaneis habet se quis decenter per virtutem erogando non solum coniunctis, sed etiam extraneis. Et tamen excellentius se habet per donum non solum dan-

Alph. Toit. super Matth.

do, sed eorum miseriam in se transumendo, scilicet condolendo eis, quod miseriam patiantur. Et secundum hoc ponitur beatitudo quinta: beati misericordes, id est, qui miseris tribuunt, vel miserorum angustiam in se accipiunt. Nam diuitibus tribuere, vel amicis non dicitur misericordia, sed liberalitas, vel magnificentia. Contemplatiua autem beatitudo potest accipi, vt perfecta, vel imperfecta.

Si perfecta sic est essentialiter ipsa beatitudo futura. Nam non dicitur perfecta contemplatio, vel speculatio, nisi quando est actus intellectus optimè dispositi, & circa obiectum optimum. Istud autem non contingit nisi quis viderit Deum per essentiam. Nam tunc erit obiectum optimum, scilicet Deus, & intellectus optimè dispositus: quia clarè videbit, & perficietur per ipsam diuinam essentiam, quae vnice est tanquam forma intelligibilis, vt per eam Deus intelligat, vt ostensum est supra quaestione 40. Et ista est beatitudo essentialiter infra quam non est aliqua speculatio perfecta. Hoc autem non potest haberi in hac vita, vt ostensum est supra quaestione 47.

Si autem sit contemplatio imperfecta est quaedam inchoatio beatitudinis: ideo inter istas beatitudines non potest aliqua correspondere speculatiuae beatitudini. Et patet hoc, quia istae beatitudines dicunt quaedam merita, cum sint quaedam actiones difficiles, vt esse pauperem spiritu, & lugere, & habere cor mundum, & sic de caeteris, beatitudo autem contemplatiua, si est perfecta, est totum praemium. Si autem est imperfecta est quaedam pars praemij. Ideo pro beatitudine contemplatiua non potest hic respondere aliqua beatitudo: Sed respondent praemia beatitudinum, & possunt respondere omnia praemia, quae ponuntur hic, cum omnia habeantur perfecte in beatitudine aeterna, quae est Dei visio, specialius tamen respondent praemia duarum beatitudinum sequentium, scilicet sextae, & septimae.

Praemij sextae est: quoniam ipsi Deum videbunt, & iste est proprius actus beatitudinis contemplatiuae. Respondet etiam praemium septimae, scilicet, filij Dei vocabuntur. Nam filius dicitur per similitudinem patris. Et nos tunc proprie erimus filij Dei: quia ei similes erimus. Et istud solum erit quando cum videbimus I. Ioan. 3. Nondum apparuit, quod erimus. Scimus, quoniam cum apparuit similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicut est. Et sic licet non respondeant beatitudines istae beatitudini contemplatiuae, respondent ei praemia earum.

Istae autem duae beatitudines respondent beatitudini practicae, quae ad ipsam contemplatiuam disponit. Et quia ad videndum Deum, quod est praemium requiritur munditia intellectus, sicut ad videndum colores requiritur munditia oculi: ponitur sexta beatitudo: beati mundo corde, & ista munditia causatur in homine per actus virtutum moralium, quae retificant appetitum nostrum, & tunc dicitur esse cor mundum.

Potest etiam applicari ista beatitudo sequens, sicut exposuimus eam supra in expositione literae.

Septima etiam beatitudo pertinet ad beatitudinem practicam, quae dirigit hominem ad proximum in hoc, quod caueat ei mala inferre, vel conturbare ipsum. Et hoc est per pacem, quam habet ad ipsum. Et sic septima beatitudo ponitur: beati pacifici. De his sanctus Thomas prima secundae, quaestione 69. articulo 3. Ad primum dicendum, quod beatitudines sufficienter enumerantur hic: quia necesse est omnes beatitudines, quae narrantur in sacra scriptura esse aliquas de istis, vel reduci ad istas quantum ad ipsas beatitudines, quae sunt me-

Pars Secunda. I 2 rita

rita quaedam, vel quantum ad earum praemia, quia necesse est, quod omnes beatitudines quaecunque sint pertineant ad vitam aeternam, vel ad contemplatiuam. Nam ad voluptuosam nulla beatitudo pertinet de istis: quia ipsa est falsa beatitudo. Et ponuntur hic tres beatitudines ad excludendum eam, scilicet tres primae, ut dictum est, quatuor sequentes pertinent ad vitam aeternam, cum ad contemplatiuam pertinere nulla possit propter causam supra dictam & competunt illae quatuor sic, quia aut consideratur actus beatitudinis adiuue in quantum dirigit ad contemplatiuam, vel in quantum dirigit hominem, ut bene se habeat ad proximum. Si primo modo competat vna beatitudo, scilicet, munditia cordis, ut dictum est. Si secundo modo aut homo bene se habeat ad proximum in non nocendo ei, aut benefaciendo ei, quantum ad primum competit beatitudo septima, scilicet, beati pacifici, quia per pacem non conturbamus proximos. Quantum ad secundum, aut se habeat bene homo in eis, quae habent rationem debiti, & sic est beatitudo quarta, scilicet, beati, qui esurunt, & sitiunt iustitiam. Aut in eis, quae sunt spontanea, & sic est beatitudo quinta, scilicet, beati misericordes. Et hoc modo in istis septem habetur sufficientia beatitudinum. Et omnes aliae ad istas reduci possunt. Et quando dicitur: beatus vir, qui corripitur a Deo, pertinet ad beatitudinem iudicis, quia qui corripitur a Deo dicendum tamen, non penitentiam facere de peccatis. Nam propter peccata corripitur, & tamen penitentia est praeterita mala plangere, ut ait Isidorus. Cum autem dicitur: beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, pertinet ad beatitudinem sextam, quae est cordis munditia, quia qui nunquam abiit in consilio impiorum cor mundum habet. Cum autem dicitur: beatus, qui inuenit sapientiam a Deo, non reducitur ad beatitudinem aliquam, sed ad praemium septimae beatitudinis. Nam qui sapientia a Deo inuenit filius eius vocatur. Nam ex eo, quod dat sibi sapientiam cognoscit eum ut filium, & ex eo, quod iste sapientiam accipit a Deo assimilatur ei, quia per istam sapientiam agnoscit Deum, & per hoc, quod Deum agnoscimus eius filij sumus, cum ei tunc assimilamur. 1. Ioan. 3. cum apparuerit, quod erimus tunc similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est. Cum autem dicitur: beatus vir, qui inuenit sine macula, ad sextam beatitudinem pertinet, scilicet cordis munditia, quia qui maculam non habet, mundus corde est. Cum vero dicitur: beatus vir, qui suffert tentationem potest pertinere ad beatitudinem iudicis, quia quando tenetur in luctu esse debemus solliciti ne aduersarius praeualeat contra nos, vel potest pertinere ad munditiam cordis, quia qui suffert tentationem non succumbit alicui peccato, & ille est mundus corde. Ideo huic promittitur praemium sicut in istis beatitudinibus, quia dicitur, quod cum probatus fuerit accipiet coronam vitae. Iaco. 1. Et hoc modo possunt reduci quaecunque aliae ad istas beatitudines. Ad secundum dicendum, quod Lucas posuit quatuor beatitudines, & Matthaeus posuit hic septem. Et dicunt aliqui, quod hoc fit, quia iste septem, quae habentur hic praedicatae fuerunt discipulis, qui debebant esse perfecti. Ideo continentur hic omnes perfectiones. Ille autem quatuor, quas ponit Lucas praedicatae fuerunt turbis, in quibus non requiritur tanta perfectio: ideo praedicatae fuerunt illae quatuor, quae inter omnes istas sunt minus perfectae: & specialiter est causa ad hoc, quia populus, ut communiter, sequitur vitam voluptuosam: eorum delectationes corporis sunt ab eis solum cognitae. 7. Ethico. Ideo praedicatae fuerunt

eis istae quatuor beatitudines, quae excludunt omnia illa, quae pertinere videntur ad beatitudinem voluptuosam, & terrenam: & sunt quatuor bona. Primum est abundantia bonorum exteriorum, scilicet, diuitiarum, honorum, & potentiae. Et istud excluditur in quantum dicitur, beati pauperes spiritu. Secundum est, quod homini sit bene, & delectabiliter quantum ad bona corporis, quae consistunt principaliter in cibo, & potu & similibus. Et istud excluditur per secundam beatitudinem ibi positam, scilicet, beati qui esuritis. Tertium est, quod homini bonum eueniat quantum ad cordis iocunditatem, quia sine iocunditate omnia bona corporis nihil valent. Et hoc excluditur per tertiam beatitudinem ibi positam, scilicet, beati qui sleris. Quartum est, quod homo habeat fauorem temporalem, & consistit in hoc, quod diligatur a multis. Hoc excluditur per quartam beatitudinem ibi positam, scilicet, beati eritis, cum vos oderint homines. Ista ergo Lucas solum posuit, quia pertinebant ad turbas. Et ob hoc Ambrosius super Lucam attribuit istas quatuor beatitudines quatuor virtutibus cardinalibus, quae sunt minores donis. Dicit enim, quod paupertas pertinet ad temperantiam, quae illecebras non quaerit. Esuries ad iustitiam: quia qui esurit compatitur, & compatiendo largitur: slerus ad prudentiam, cuius est flere casus nostros, pati odium hominum ad fortitudinem, quae omnia aduersa tolerat. Sic respondet sanctus Thomas. Dicendum tamen, quod ista responsio praesupponit fuisse alium sermonem Domini eum, qui habetur hic, & alium, qui ponitur Luc. 6. & tamen a multis asseritur contrarium, cum verisimilius sit fuisse eandem sermonem, de quo diximus super quaestio. 2. Ideo potest dici, quod eadem beatitudines praedicatae sunt turbis, & discipulis, & tamen Matthaeus expressit eas hic plenae. Lucas autem non, sicut in multis alijs consuetum est, quod unus euangelista rem vnam plenae narret, & alius eam decurter, & sic conuenienter iste beatitudines, & ille quia nihil contrarium ponit Lucas Matthaeo, & hoc sufficit ad eorum concordiam. Nam ad hoc, quod duo auctores concordent, non requiritur, quod eadem penitus dicant, sed quod unus alteri in nullo aduersetur, & ita est hic. Si autem obijcias, quod Lucas non plenae enarravit beatitudines. Concedendum est, & non sequitur ex hoc, quod inconuenienter narret, cum non teneatur vnus euangelista dicere quicquid alius dixit, immo non esset hoc conueniens quia tunc vnus euangelista sufficere videretur. Et tamen an conueniens fuerit, quod quilibet eorum omnia integre referret, vel fuit conueniens esse aliquam differentiam inter eos declaratum est supra in prologo nostro q. 16. & 27. & 22. Si tamen aliquis dicere velit, quod non fuit idem sermo iste, qui habetur hic, & qui habetur Luc. 6. adhuc non potest dicere, quod iste fuerit factus solis discipulis, & ille solis turbis: quia de illo constat, quod etiam discipulis astantibus praedicatus est Luc. sexto. De hoc autem eodem modo dicendum videtur, ut ostensum est supra quaestione quinta. Sed diceretur, quod fuerunt duo sermones facti diuersis temporibus, & vterque factus est praesentibus turbis, & discipulis, & tamen in vno praedicauit Christus multas beatitudines: in alio paucas. Et sic Matthaeus poneret vnum sermonem, & Lucas alium, & vterque plenae referret. Magis tamen tenendum est, quod fuerit idem sermo a Matthaeo plenae, & Luca non plenae relatus. Ad tertium dicendum, quod beatitudines attribuantur donis, & sicut sunt septem dona, ita sunt septem beatitudines. Illa autem, quae ponitur octaua, non est per

est per se beatitudo, sed potius est confirmatio quaedam praecedentium beatitudinum. Quod apparet, quia promittitur in qualibet earum praemium distinctum a praemio alterius. Et tamen in ista octaua ponitur praemium, quod fuerat positum in prima. Regnum caelorum, ut per hoc innuatur, quod ista confirmat ceteras, ideo reddit ad primam, & de confirmatio earum: quia per hoc, quod quis in omnibus illis bene se habet, & firmiter est sufficiens ad tolerantiam persecutionem propter iustitiam. Verum est tamen, quod vna ponitur apud Lucam, scilicet, quarta, quae si computetur, ut beatitudo necesse est, quod Matthaeus contineat nouem beatitudines, scilicet: Beati eritis, cum vos oderint homines, & tamen ista ponitur quarta apud Lucam, & est hic nona.

Dicendum tamen, quod beatitudines solum sunt septem, ut communiter asseritur. Et istae duae ultimae non sunt beatitudines, sed ex praecedentibus resultant. An vero dicende sunt quatuor beatitudines esse apud Lucam, vel tres tantum, dicitur infra quaestione octogesima sexta.

An conuenienter assignentur praemia beatitudinibus. Quaestio. LXXXIIII.

Primum argum.

Secundum.

Tertium.

QVAERITVR de istis praemijs beatitudinum: na cuilibet beatitudini assignatur hic praemium. Dicunt aliqui, quod non assignantur conuenienter: quia prima beatitudinis praemium ponitur regnum caelorum, quod est vita aeterna, in qua continentur omnia bona, ergo posito regno caelorum non oportuit poni alia praemia. Item regnum caelorum ponitur ut praemium in prima beatitudine, & in octaua, ergo eadem ratione potuit poni in omnibus, & sic inconuenienter assignantur. Item in beatitudinibus proceditur ascendendo, ut dicit Aug. in lib. de sermone Domini in monte, & tamen in praemijs proceditur descendendo: ergo est ordo inconueniens. Patet hoc, quia beatitudo prima est minor iter omnes, & secunda est maior perfectione, & sic consequenter sicut dicit Aug. primum tamen praemium est maius, quam secundum: quia primum est regnum caelorum, secundum est possidere terram.

Dicendum, quod praemia conuenienter respondent hic beatitudinibus, considerata conditione earum. Nam prima tres beatitudines, quae erant contra vitam voluptuosam, retrahunt ab his, in quibus consistit beatitudo vitae voluptuosae, in qua homo errat: quia id, quod homo naturaliter desiderare debet, scilicet, beatitudinem, quaerit in rebus, in quibus non potest inueniri, cum verum non sit nisi in Deo.

Praemia ergo istarum trium beatitudinum accipienda sunt secundum illa, quae aliquis quaerit in voluptuosa beatitudine. Qui enim volunt diuitias sufficientiam appetunt, qui verum honorem, & potentiam volunt quaedam excellentiam. Ambo autem importantur per regnum caelorum. Nam ibi omnium rerum sufficientia est, & excellentia maxima: quia ibi homo adhereret Deo. Feroces autem in terrena beatitudine quaerunt securitatem. Nam per hoc bella agunt, ut finitis bellis, & destructis aduersarijs, securitatem habeant. & ipsi pacifice ea, quae desiderant, possideant. Istud autem importatur per possidere terram, id est, pacifice habere terram viuendum, ubi plura bona homo habebit, quam hic desiderare sciat. Vel etiam intelligitur possessio terrae istius, quam Deus tribuit manuetis, destructis iracundis, & superbis. Et sic conuenienter in his duobus beatitudinibus praemia assignantur. Nam pau-

Alph. Toft. super Matth.

peribus in praemium promittitur regnum caelorum, ubi est omnis abundantia, & miribus possidere terram, quod signat securitatem in bono desiderato.

Quaerunt autem homines voluptates corporis, ut in eis habeant quandam consolationem contra praesentis vitae tristitias, & molestias: ideo in tertia beatitudine promittitur lugentibus consolatio, quia ipsi spreuerunt per Christum praesentis vitae consolationes, de quo Christus increpat omnes terrenos, Luc. 6. dicens: Ve vobis diuitibus, qui habetis hic consolationem vestram.

Aliae quatuor beatitudines pertinent ad vitam aeternam, quae consistit in opere virtutis, & maxime in eis, quae sunt ad proximum. Distrahunt autem homo a benefaciendo proximis propter duo. Primum propter amorem inordinatum, quem homo habet cupiendo omnia pro se, & nihil volendo dare proximo. Et contra hoc Deus dat praemium quartae beatitudinis, dicens, quoniam ipsi satrabuntur, & illi, qui abstinent a bonis, quae concupiscunt, & dant illa proximis: quia esuriunt, & sitiunt iustitiam, satrabuntur, id est, habebunt plura bona, quam hic desiderauerunt. Distrahunt etiam sua homines pro bonis operibus impendendis proximo, ut est misereri, ne per hoc se immisceat miseris alienis. Et his promittitur, quod ipsi misericordiam consequentur, id est, ab omni miseria liberabuntur, & est praemium quintae beatitudinis. Aliae ultimae duae beatitudines quantum ad praemia pertinent ad beatitudinem speculatiuam, & quantum ad merita pertinent ad actiuam. Nam munditia cordis, quae est sexta beatitudo, causatur per virtutes morales, quae pertinent ad actiuam beatitudinem, & huic proprie datur in praemium videre Deum: quia sicut munditia oculi disponit ad clare videndum, ita munditia cordis pertinet ad Dei visionem, disponendo ad illam per modum meriti. Septima beatitudo pertinet etiam ad actiuam vitam, scilicet, pacificum esse, id est, in se pacem habere, & inter alios pacem constituere. Cui praemium conuenienter assignatur vocari filium Dei, cum per hoc sit Dei imitator, qui est actor pacis, & inter omnia entia pacem constituit: quia aliam non posset vnuersum durare in suo ordine, & statu. Et ista assimilatio imperfecta satis conuenit in praesenti, ut est praemium beatitudinis actiuae. Et tamen similitudo perfecta erit in patria, sicut dicitur infra Ioa. 3. Cum apparuerit similes ei erimus: quasi dicat, prius non poterimus ei assimilari, & tunc similitudo illa pertinebit ad beatitudinem speculatiuam: quia per visionem Dei reddemur ei similes. Et sic omnia praemia sunt conuenienter assignata beatitudinibus.

Ad primum dicendum, quod praemia ipsarum beatitudinum possunt exponi vno modo, ut pertineant ad istam vitam. Et tunc praemia istarum beatitudinum sunt distincta, & per regnum caelorum non intelliguntur omnia alia praemia, nec etiam habito illo, habentur omnia. Quia tunc regnum caelorum significat initium perfectae sapientiae, ut ait August. in libro de sermone Domini, & hoc differt a ceteris. Alio modo potest intelligi, quod omnia ista praemia pertineant ad futuram vitam, ut declarauimus supra quaestione 82. & tunc regnum caelorum signat totam ipsam beatitudinem. Nam interdum solet ipsa beatitudo futura vocari regnum caelorum, ut ostendimus supra quaestione 31. Et tunc dicendum, quod regnum caelorum est praemium omnium beatitudinum, & omnia alia, quae promittuntur hic, sunt ipsum regnum caelorum: quia in beatitudinibus omnia haec habentur. Quia tamen nos

Pars Secunda. I 3 non

non sufficimus inlelligere omnia per vnum nomē ponuntur multa nomina, vt sub diuersis rationibus intelligamus diuersas rationes boni, quæ simul erūt in illo bono, quod est vita æterna

Sic etiam in Deo omnia abfoluta dicunt vnam rem: quia tamen nos non possemus intelligere omnes perfectiones sub vno nomine, dicimus Deum esse, viuere, & intelligere, infinitum, omnipotentem, immensum, bonum, & sic de cæteris. Et tamen omnia ista eadem res sunt in Deo. Sic dicit Chrysost. in quadã homilia. l. per hæc vniuersa nihil aliud, quã regnum cælorum insinat, vt nihil sensibile expectes: quia non est beatus, qui in his coronatur, quæ cum præfenti vita discedunt. Ad secundum dicendum, quod pro octaua beatitudine non ponitur speciale præmium, sed præmium primæ beatitudinis: quia iste non est per se beatus, sed est confirmatio quædam omnium beatitudinum. Ideo redditur ad præmium primæ. Si autem esset distincta beatitudo ab alijs distingueretur ei præmium distinctum sicut alia septem in præmijs suis non coincidunt. Aliter dicit Ambrosius super Lucam, quod regnum cælorum nõ promittitur eadem ratione pro prima beatitudine, & octaua, sed pro prima. s. pauperibus spiritu datur regnum cælorum quãtum ad gloriam animæ, sicut beatitudo ista in spiritu est, octaua autem datur regnum cælorum quantum ad gloriam corporis: quia perfectio, quæ fit propter iustitiam, vt plurimum, toleratur in corpore, & in bonis exterioribus, quæ ad corpus reducuntur, ideo in vtroq; gloria promittitur. Ad tertium dicendum, quod præmia habent se ascendendo, sicut beatitudines: quia secundum semper est maius, quã primum. Et hoc fit per inclusionem, cum quodlibet eorum includat omnia præcedentia. Et tunc maius est possidere terram, quã habere regnum cælorum: quia habere regnum cælorum dicit solum habere ipsam beatitudinem, quæ in cælis est, possidere autem terram significat habere regnum cælorum cum quadam firmitate, & stabilitate significata per possidere. Et ita quælibet alia addit super præcedentē: quia quælibet includit omnes, vel saltem quælibet includit primam, vt declarabitur inf. 89. q.

An beatitudines reducuntur ad dona. 28. LXXXV.

QVAERITVR, de beatitudinibus, an reducuntur ad dona. Nam dicitur communiter, quod attribuuntur beatitudines donis. Dicunt quidam, quod non attribuuntur, nec conueniunt eis: quia in via non potest esse beatitudo in re, sed solum in spe, quilibet tamen actus meritorius facit sperare beatitudinem, cum spes proueniat ex meritis, vt dicit Mag. 3. Sen. dist. 26. ergo quælibet virtus pertinet hoc modo ad beatitudinem. Et sic nõ oportebit, quod reducantur beatitudines ad dona: quia illa sunt excellentiora virtutibus, & perficiunt hominem modo diuino, vt sup. quæ. 81. ostensum est.

1. ratio.

Item beatitudines ponuntur geminaræ, cum in quilibet ponatur meritum, & præmium, vt patet supra in litera. Dona autem ponuntur simplicia, id est, quodlibet per se, scilicet, donum timoris, sapientiæ, fortitudinis, intellectus, cõsiliij, pietatis, scientiæ, vt patet Isaia. 11. ergo non respondet beatitudines donis. Item inter dona primò computatur sapientia, Isaia. 11. Sed sapientiæ non respondet beatitudo prima paupertatis, sed alia, scilicet pax, quæ est septima: ergo non respondent saltem conuenienter beatitudines donis. Item dona sunt septem, Isa. 11. beatitudines autem sunt octo, vel nouem, vt pa-

3. ratio.

4. ratio.

ter hic in litera: ergo non respondent dona beatitudinibus. Item inter dona ponuntur quatuor pertinentia ad cognitionem, scilicet, scientia, sapientia, intellectus, cõsiliium: in beatitudinibus autem nulla pertinet ad cognitionem, nisi fortè dispositiue ipsa sexta beatitudo, scilicet, cordis munditia, per quã nihil cognoscitur, sed ad cognoscendum homo disponitur: ergo non respondent beatitudines donis. Item beatitudines sunt virtutes, vt dicit Glo. quod sunt septem virtutes, quæ beatitudines dicuntur, & tamen singulæ virtutes non respondent singulis donis, cum sint plures virtutes, quã dona, ergo nec respondebunt beatitudines donis.

5. ratio.

6. ratio.

Item ad beatitudinem actiuam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam dona dirigentia, sicut sunt scientia, & cõsiliium, & tamen inter beatitudines nihil respondet scientiæ, & cõsiliij, ergo non respondent beatitudines donis. Item inter dona exequentia in vita actiuam ponitur ad paupertatem pertinere timor, pietas autem videtur pertinere ad misericordiam, vel ad esse mitem: nulla autem beatitudo pertinet ad fortitudinem, ergo non respondent dona beatitudinibus.

7. ratio.

8. ratio.

Dicendum, quod dona, & beatitudines inter se conueniunt, & ideo doctores sacre scripturæ attribuunt beatitudines donis. Et prima attributio est, quia sicut sunt septem dona, ita sunt septem beatitudines, & reducuntur ista ad illa. Secundò conueniunt ex parte obiecti, quia sicut virtus, & dona conueniunt ex parte obiecti: quia circa idem sunt, licet dona habeant actus excellentiores, vt ostensum est supra quæstio. 81. Ita beatitudines sunt circa eadem obiecta. Et secundum hoc doctores attribuunt singulas beatitudines singulis donis secundum, quod conueniunt in obiecto, à quo est, ita beatitudines reducuntur ad dona, quia sunt actus donorum.

Aliqui enim voluerunt beatitudines esse habitus, & tamen supra quæstione 81. ostensum est, quod erant actus donorum, ideo necesse est reduci ad dona. Est tamen varietas in reducendo: quia quidam reducunt istas beatitudines ad dona, secundum quod concordant in similitudine obiecti. Et tunc dupliciter: quia possunt reduci ad dona dirigentia, vel ad exequentia. Dirigentia sunt duo, scientia, & cõsiliium, quæ pertinent ad vitam actiuam. Et ad ista reducuntur quinque primæ beatitudines, quæ pertinent ad ista dona in quantum dirigunt. Duæ beatitudines vltimæ reducuntur ad alia duo dona, quæ pertinent ad intellectum secundum partem speculatiuam, scilicet, sexta, quæ est munditia cordis, reducitur ad donum intellectus, & septima, scilicet, esse pacificum ad donum sapientiæ reducitur, quorū causæ infra ponuntur. Et quantum ad istas duas vltimas beatitudines non est diuersitas in reducendo, quia omnes reducunt eas ad dona supra dicta. Quinque tamen primæ beatitudines possunt adhuc comparari ad dona exequentia, quæ sunt tria, scilicet, timor, pietas, & fortitudo. Et tunc esuries, & sitis iustitiæ, quæ est beatitudo quarta, & misericordia, quæ est quinta beatitudo reducuntur ad donum pietatis: quia concordant in obiecto, cum pietas sit, secundum quam se habet quis benè ad alterum, & tamen esuries, & sitis iustitiæ est, per quã quis benè ad

nè se habet ad proximum in eis, quæ cadunt sub debito, per misericordiam autem benè se habet quis ad proximum in eis, quæ sunt spontanea.

Secunda beatitudo, scilicet: beati mites pertinet ad donum fortitudinis, quia in his, quæ homo debet tolerare vincendo iram suam benè se habet fortitudo, vt dicit Ambrosius super Lucam, quod fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere. Et est ipsa fortitudo circa passiones irascibiles, sicut esse mitem. Prima beatitudo, & tertia, scilicet paupertas, & luctus reducuntur ad timoris donum: quia per timorem retrahit se homo à concupiscētijs delectabilium, quas cauet luctus, & à cupiditate diuitiarum, quas fugit paupertas spiritus. Et hoc modo reducuntur quinque beatitudines ad tria dona. Et vt terque modis istorum siue attribuendo beatitudines quinque donis dirigentibus, siue donis exequentibus fit reductio per conuenientiam obiecti.

Alio modo possunt reduci beatitudines ad dona per similitudinem motiuorum. Et sic pertinet secunda beatitudo, quæ est mitem esse ad pietatem: quia ad vtrumque inclinatur reuerentia Dei.

Secunda beatitudo reducitur ad timorem, quia propter timorem Dei, quomodo subijcitur ei, cauet magnificari in alijs rebus, quã in Deo, & sic fugit bona sæculi. Tertia beatitudo, scilicet luctus, reducitur ad scientiam: quia ad legendum mouetur homo per hoc, quod cognoscit defectum in rebus creatis, quibus per amorem inhærebat. Cognoscit etiã defectus suos, de quibus legendum est, & sic scientia dat luctum, Ecclesiastes primo. Qui addit scientiam addit laborem, & illud cognouit, quod in multa scientia sit multa indignatio. Quarta beatitudo, scilicet esurie, & sitis iustitiæ pertinet ad fortitudinem: quia fortitudo animi mouet ad desiderandum opera iustitiæ. Quinta beatitudo, scilicet misericordia pertinet ad cõsiliium: quia ad miserendum mouetur homo præcipue per cõsiliium Dei. Daniel. 4. Cõsiliium meum regi placeat, peccata tua elemosinis redime, & iniquitates tuas misericordijs pauperum. Sexta beatitudo, scilicet munditia cordis pertinet ad donum intellectus: quia per munditiam disponitur homo ad intelligendum, & videndum Deum. De septima beatitudo eadem causæ sunt, quæ supra posita sunt, quod requiratur ad donum sapientiæ. Istum modum reducendi tenet Augustinus in libro de sermone Domini in monte. Et sic etiam dat modum reducendi sanctus Tho. prima secundæ q. 69. artic. 3. Singula autem dona, & beatitudines concordat inter se in secundam secundam, & arguit de singulis, an conueniant de prima beatitudine. I. paupertate, patet secunda secundæ q. 19. arti. 12. De secunda: beati mites quomodo reducatur ad pietatem, patet secunda secundæ q. 12. artic. 2. De tertia beatitudine, scilicet luctu, quod reducatur ad scientiam, secunda secundæ q. 9. artic. 4. De quarta beatitudine, scilicet esurie, quod pertineat ad fortitudinem, secunda secundæ q. 139. artic. 21. De quinta beatitudine, quod ad cõsiliium pertineat, patet secunda secundæ q. 52. arti. 4. De sexta beatitudine, id est cordis munditia, quod pertineat ad intellectum, secunda secundæ q. 8. arti. 7. De septima beatitudine, scilicet pace, quod attribuatur sapientiæ, secunda secundæ q. 45. arti. 6. Amplius autem cõsiderandū, quod beatitudines, vt diximus, sunt actus donorum, dona autem manēt hic, & in patria, ideo habent quosdam actus hic, & alios in patria, vt ostendit Magister Sen. dist. 34. & sic habebunt dona duos actus. Et quia beatitudines sunt actus donorum, in qualibet beatitudine ponuntur duo, & vnum pertinet ad præsentem vitam, & aliud ad futuram, & ista duo solemus vocare meritum, & præmium. Nã in qualibet

Alph. I ost. super Matth.

beatitudine ipsum, quod vocatur beatitudo, est meritum: quia est quidam actus laboriosus, vt esse pauper spiritu, & lugere, & isti sunt actus donorum, qui competunt eis pro hac vita. Illud autem, quod vocatur præmiū in singulis beatitudinibus est actus, qui conuenit donis in patria. Et rectè vocatur præmiū: quia in patria non erit aliquis actus laboriosus, & nõ erit ibi iam locus merendi, sed gaudēdi de eo, quod hic meruimus. Vnde totū, quod ibi est, pertinet ad præmium, & actus donorum erunt ibi præmia. Ista fuit causa, quare beatitudines sunt geminatæ. s. quia in qualibet earum ponuntur duo actus competentes cuilibet dono, vnus viæ, & alius patriæ. Hoc modo possumus reducere beatitudines ad dona attribuendo cuilibet dono duos actus beatitudinis. Et vt supradictum est, tres beatitudines primæ erant ad excludendum vitam voluptuosam, & alię quatuor pertinebant ad beatitudinem, vel vitam practicam, licet duę illarum, scilicet 6. & 7. possunt pertinere aliquo modo ad vitam contemplatiuam. Finis autem vitę actiue non est cognitio, sed operatio. Ethico. Ideo actus cõsiliij, & scientiæ, quæ sunt dona, & dirigunt in hac vita non computantur inter beatitudines principaliter, sed computantur actus donorum exequentiū, vt patet hic in Glo. Prima autem beatitudo pertinet ad donum timoris. Nam ad timorem pertinet omnia bona temporalia ex reuerentia diuine maiestatis despiciere, quorū quedam sunt extrinseca, sicut diuitiæ, honor, & potētia. Et contemptus istorum pertinet ad primam beatitudinem, quæ est paupertas. Habet autem ista paupertas spiritus duas partes, vt dicit Glo. scilicet rerum abdicacionem, & spiritus superbię contricionem. In patria autem non erit actus timoris circa contemptum bonorum temporalium: quia ibi nulla erunt, sed actus eius circa illud, quod erat motiuum contemnendi ista temporalia, scilicet desiderium æternæ abundantię. Ideo in hac beatitudine ponitur actus sensus, qui pertinet ad statum patrię. i. dominium regni cælorum, in quo diuitiæ, & honores, & potentia cęlestis comprehenduntur, ex quorum consideratione ista temporalia contēbantur. Et primus actus pertinet ad hanc vitam, & est esse pauperem spiritu. Secunda beatitudo, scilicet, esse mitem pertinet ad donum pietatis: quia ad ipsam pertinet perficere hominem in his, quæ sunt ad alterum. Aliquis autem benè se habet ad alterum dupliciter. Vno modo in tolerando, & faciendo, quod non inferat molestias, etiam si alius prius intulerit ei, & hoc pertinet ad secundam beatitudinem, scilicet, beati mites. Et iste est primus actus doni pietatis in hac beatitudine, vt dicit Glo. scilicet: qui cedunt improbis, & vincunt in bono malo.

Est autem secundus actus in hac beatitudine pertinet ad patriam. s. possidere terram, per quam significatur terra viuentium, quæ est vita æterna, in qua pacificè possidebunt omne bonum illi, qui hic mites fuerunt tolerando iniurias illatas, & comprimendo iram in surgentem, vt proximis non nocerēt.

Tertia beatitudo pertinet ad donum scientiæ. Et ista est in contēptu bonorum temporalium intrinsecorum, scilicet, delectationum corporis. Cuius est primus actus lugere abstinendo ab omni delectabili huius vitæ, Secundus actus est, qui pertinet ad statum futurum. s. consolari. Quia illi, qui hic lugebant abstinendo ab omni delectatione, in futuro replebuntur omni delectatione, & per hoc consolabuntur.

Quarta beatitudo, scilicet: esuries, & sitis iustitiæ pertinet ad donum fortitudinis, cuius est omnia difficilia cum gaudio sustinere.

Pars Secunda. I 4 Est

Est autem duplex difficultas, vna in labore opera- tionum, alia in tolerando molestias. Prima pertinet ad istam quartam beatitudinē. f. Beati, qui esuriunt. Cuius primus actus in via est sustinere difficultates operationum desiderando iustitiam sensus actus finis in patria est saturari. Et comperit ibi directē, cum saturitas opponatur fami, & per saturitatem intelligitur omne illud, quod laborantes potest recreare, nam in patria omnis recreatio erit. Alia difficultas est in tolerandis molestiis, & persecutionibus, quæ ab extra in feruntur, & ad istam pertinet octava beatitudo, quæ non solet vocari beatitudo, sed confirmatio omnium beatitudinum. Et tamen vocando eam beatitudinem possumus ea reducere ad dona si cut ceteras beatitudines, & pertinebit ad donū fortitudinis, cuius est omnia aduersa fortiter, & iocundē tolerare. Et sunt duo actus eius, vnus in via. f. tolerare aduersa propter iustitiam, & alius in patria. f. habere regnum cælorum, quod significat abundā- tiam omnium bonorum. Vnde præmiū primæ beatitudinis ei attribuitur hic. Nam, cum ipsa sit ma- gistrativa omnium aliarum beatitudinum, competi- ti ei præmiū omnium beatitudinum. Et istud est præmiū primæ, quæ in omnibus intelligitur, id est, omnia præmia istud præsupponunt. Quinta beati- tudo. f. misericordia pertinet ad donum consilij, quæ est de donis dirigentibus. Huius sunt duo actus: pri- mus hic. f. misereri inpeadendo proximo id, quod non est ei debitum. Secundus est actus patriæ, & est consequi misericordiam, per quod intelligitur, quod ex Dei misericordia recipiat hoc in vita æterna abū- dantiam bonorum magis, quam mereatur, & quia benè facere est difficilius, quam cauere à nocendo, quod pertinet ad secundam beatitudinem. Donū dirigens competit quintæ beatitudini. f. consilium, & donum exequens secundæ beatitudini. f. pietas. Nam dona dirigentia sunt excellentiora donis exe- quentibus. Sexta beatitudo. i. munditia cordis pri- net ad donū intellectus, cuius est spiritualia apprehendere, & actus eius in patria est peringere ad es- sentialiam diuinam videndo, sicut hic ad intellectum pertinet cognitio principiorum, quæ videntur, & non sciuntur per aliquem discursum. Et iste actus po- nitur hic in præmio. f. quoniam ipsi Deū videbunt. Alius actus est eius in via, & quia in via Deum ma- gis cognoscimus intelligendo, quid non sit, quam quid sit. Ideo hic nou est videre actus doni intelle- ctus, sed ponitur actus pertinens aliquo modo ad vi- ram actiuam, in qua per actus virtutum disponitur homo meritorie, vt possit peruenire ad videndum Deum. Et hoc vocatur munditia cordis. i. puritas ab omni forde peccati, & operationum illecebris. Alia est munditia, quæ pertinet ad intellectum, se- cundum quod intellectus mundatur ab erroribus, & à Phantasmatis, quæ sunt species materiales, per quas hic intelligit, & etiam à formis creatis spiritua- libus: quia omnia ista oportet tolli ad hoc, quod ho- mo perueniat in Dei visionem, qui non potest videri nisi per essentialiam, vt ostensum est su. q. 40. Et ideo Diony. in li. de mystica theologia docet purgari in- tellectus ab omnibus his per illos, qui volunt ad di- uinam contemplationem accedere. Septima beati- tudo respondet dono sapientiæ, & habet duos actus. Nam ad sapientiæ donum pertinet spiritualia, quæ intellectus apprehendit, iudicare, siue ordinare, & approbare infallibiliter. Et rectè indicabit de om- nibus, quæ ei subducuntur, siue sint apprehensiones, siue desideria, siue operationes. Et secundum hoc apparet similitudo Dei in homine: quia Deus à iudi- cando, & prouidendo nomen accepit. Et sic compe-

titisti dono secundum actum suum perfectum as- similari valde Deo rectè, & infallibiliter de omni- bus iudicando. Et quia similitudo maxima est inter patrem, & filium, conueniet homini per actum hu- ius doni vocari filium Dei: ideo præmiū septimæ beatitudinis est: quoniam filij Dei vocabuntur. In via autem actus doni sapientiæ magis est in dispo- nendo ad illum actum perfectum, qui erit in patria, quam in agendo aliquid: dispositio autem ad sapie- tiam fit maxime per quandam tranquillitatem: quia iuxta Arist. anima in quiescendo fit prudens, & sa- piens. Ideo primus actus in hac beatitudine est paci- ficum esse. Et istud pertinet ad sapientiam, secundū quod ipsa est dispositiua ad actum futuræ speculatio- nis. Potest tamen ista beatitudo pertinere aliquo mo- do ad vitam actiuā (secundum), quod dirigitur homo ad proximum pacificè conuersando cū eo, vel proximos ad pacē reducendo. Nā homo in hoc quādam simi- litudinem Dei gerit, qui totum vniuersum ex reb' dissimilibus constans in pace custodit sedere perpe- tuo. Ad primum argu. dicendum, quod hic est beati- tudo quædam non solum in spe, sed in re, sed est imper- fecta, & habetur in præmijs istarum beatitudinum, quod non cōtingit in virtutibus: quia beatitudines sunt actus donorum, quæ sunt habitus perfectissi- mi, ideo actus sui sunt valdè perfecti, quibus in præ- senti competit quædam beatitudo inchoata: virtutes autem sunt habitus minus perfecti, ideo actus ea- rum non faciunt in præsentī aliquam beatitudinē inchoatam. Aliter potest dici loquendo solum de beatitudine in spe. f. quod virtus perfecta. i. donum facit sperare beatitudinem futuram non solum me- rendo ipsam, sed etiam assimilando hominem ipsi beatitudini. f. quia in actu doni præcedit aliquid, quod inuenitur postea magis perfectum in beatitudine. Vnde actus donorum sunt quædam beatitudo in- choata, virtutes autem morales, aut quælibet aliæ faciunt sperare beatitudinem solum merendo, sed non assimilando nos ipsi. Ideo in actibus virtutum non reperitur aliqua beatitudo perfecta, nec in con- summata. Ad secundum dicendum vno modo, quod beatitudines simplices sunt sicut dona: dicuntur ta- men beatitudines geminate, quia cum qualibet ea- rum ponitur præmiū eius, & illud vocatur beati- tudo. Aliter potest dici, quod beatitudines sunt actus donorum: dona autem: quia sunt habitus eadē sunt hic, & in patria, actus verò donorum nō sunt ijdem hic, & in patria, sed cuiilibet dono competunt duo actus, vnus in via, & alius in patria. Ideo quilibet beati- tudo est geminata, & primus actus eius est actus vie, & sensus est patriæ, vt supra ostendimus. Ad tertiu' dicendum, quod licet beatitudines comperant donis, tamen non eodem ordine computantur beati- tudines, & dona, licet dona computantur incipiendū à perfectioribus: quia ipsa considerantur secundum, quod habentur in nobis per donationem Dei, beati- tudines autem computantur incipiendū à minus perfectis, eo quod beatitudines cōsiderantur aliquo modo vt sunt à nobis in quantum sunt actus nos- tri. vt ait Augu. in lib. de Sermone Domini in mon- te. Ad quartum dicendum, quod beatitudines sunt septem sicut dona. Illa autem duo, quæ videntur hic esse beatitudines, non sunt, vt ostenderet qua- stio. sc. Ad quintum dicendum, quod in donis sunt aliqua pertinentia ad intellectum, beatitudines au- tem non ponuntur pertinentes ad intellectum.

Ratio est, quia ipsa beatitudo si est consumma- ta, est quæ habetur in patria, & sic actus donorum speculatiuorum, scilicet, intellectus, & sapientiæ, si est consummatus est ipsa beatitudo patriæ. Et quia

Ad primam rationem.

Ad secundam.

Ad tertiam.

Ad quartam.

Ad quintam.

quia ad illam dirigit præsens beatitudo, omnes bea- titudines pertinent ad vitam practicam, & in specu- lativa non ponitur aliqua, sed solum ipsum præmiū sextæ beatitudinis, scilicet, quoniam ipsi Deum vide- bunt. Ad sextum dicendū, quod beatitudines non sunt virtutes, ita quod sint habitus, sed dicuntur virtutes eo modo, quo actus virtutis vocatur virtus, & tamen verè sunt actus donorum. Ad septimum dicendū, quod in his, quæ pertinent ad vitam actiuam, cognitio non queritur propter seipsam, sed propter operatio- nem sicut dicitur 2. ethi. Ideo quoniam possent beati- tudines istæ reduci ad actus donorum dirigentiū, scilicet, scientiæ, & consilij, vt supra reduximus, tamē principaliter ponuntur hic actus donorum exequē- rium. Ideo consilio, & scientiæ attribuntur hic bea- titudines quædam non principaliter quāntum ad ac- tum dirigendi, id est, quantum ad actum, qui est scire, & consiliari, sed quantum ad actum consiliatum, & per donum scientiæ directum. Et sic dono scientiæ competit tertia beatitudo, scilicet, iustus, quia per scientiam mouemur ad lugēdum defectus nostros. Quinta beatitudo pertinet ad donum consilij, non quod sit actus consiliandi, sed quia per consilium moue- mur ad miserendum, quod est ipsa 5. beatitudo. Ad octauum dicendum, quod ad donum fortitudi- nis pertinet aliqua beatitudo, scilicet, quarta, quæ est esturire iustitiam, & tamen attributio in donis po- test fieri dupliciter, sicut supra diximus, scilicet, per cō- uenientiam obiecti, vel propter rationem motiui. Si accipiat per modum obiecti non est aliqua beati- tudo, quæ directè pertineat ad donum fortitudinis nisi fortè poneretur octaua beatitudo, quia illa dire- ctè pertinet ad fortitudinem. Si autem fiat attributio propter conuenientiam motiui pertinebit qua- rta beatitudo ad donum fortitudinis, vt supra osten- dimus. Vel possunt dici, quod beatitudines attribui- tur donis, ita quod non sit aliqua beatitudo, quæ nō attribuitur alicui dono, sed nō est necesse, quod cui- libet dono competat vna beatitudo. Et tamen præ- cedens responsio est melior. De his sanctus Tom. 1. 2. quæst. 69. artic. 3. & 3. Sent. distin. 34. artic. 4.

Ad 6.

Ad 7.

Ad 8.

Primum argum.

Secundū.

Tertium.

An sint septem, vel plures beatitudines. Quæst. LXXXVI.

QVAERITVR de beatitudinibus, an sint se- prem, vel plures. Quidam dicunt, quod sint so- lum quatuor. Alij dicunt, quod sint plures, quia hic ponuntur nouem beatitudines, vt patet ex litera: quia supra septem, quas narrauimus ponuntur due: scilicet, beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, & alia, scilicet, Beati eritis, cum maledixe- rint vobis homines. Item confirmatur, quod sint istæ beatitudines, quia aliās Luc. 6. non ponerentur quatuor beatitudines. cū ponatur ibi quarta ea, quæ ponitur hic. Item patet quia Augu. nominat octa- uam beatitudinem dicens: Octaua beatitudo tan- quā ad caput redit, quia consummatū perfectumque ostendit. Et ita in prima, & in octaua nominatum est regnum cælorum.

Dicendum, quod beatitudines solum sunt septē, vt communiter asseritur. Ita asserit hic Glo. dicens esse septē virtutes, quas beatitudines vocamus, quia beatos homines faciunt. Etiam Augu. in lib. de ser- mone Domini in monte dicit esse septem beati- tudines, & ponit eas esse septem gradus conuenientes septem donis Spiritus sancti: istud autem commu- niter tenetur, nec aliqua ratio sufficienter mouet ad hoc, quod dicamus esse plures beatitudines, sed om- nes quotquot sunt in sacra scriptura, aut sunt istæ se- prem, aut reducuntur ad istas septem, sicut de mul-

tis alijs ostendimus sup. q. 83. reducendo eas ad istas. Ad primum dicendum, quod licet lucas solas qua- tuor nominauit, non negauit eas esse septem sicut Matthæus scripsit, quia locus ab auctoritate non tenet negari. Ad secundum dicendum, quod non sunt nouem beatitudines, sed solum septem, de 8. di- cerur inf. in solutione ad 4. sed de nona dicendum, quod non potest poni esse beatitudo: nam dato quod esset beatitudo, non distingueretur ab alijs, sed esset eadem cum 8. quia 8 est: Beati qui persecutionē pa- tiuntur, & 9. est de eodem, scilicet, Beati eritis cum maledixerint vobis homines, & persecuti vos fue- rint. Etiam ad idem donum reduceretur, scilicet, ad fortitudinem, ideo non posset poni tanquam beati- tudo distincta. Item, quia omnes beatitudines ponū- tur sub clausulis generalibus, non loquendo de ali- quo, scilicet: Beati pauperes, & beati mites. In nona autem dirigit iam Christus sermonem ad eos, qui præsentēs erant, & maxime ad apostolos dicens. Bea- ti eritis cum maledixerint vobis & c. Ideo non ponit- ur tanquam aliqua beatitudo, sed tanquam quædā applicatio præpositæ beatitudinis ad propositū suū. Nam dixerat Christus ante hoc, quod beati erant, qui paterentur persecutionem propter iustitiam, & quia Apostoli coram quibus ista dicebantur maxime pas- suri erant propter iustitiā, id est, pro Christi lege præ- dicanda, quæ erat iustissima, & necessaria conuerit Christus sermonem ad eos, dicens: beati eritis cum maledixerint vobis homines, & c. id est: ista beati- tudo vobis conueniet, quod propter iustitiam patiamini. Sic dicit Raba. super verbo isto, scilicet: Superiores sententias generaliter dirigebat iā incipit loqui præ- sentes compellās prædicens eis persecutiones, quas pro nomine eius passuri erant. Et sic non differt ista à præcedenti beatitudine, nisi quia illa generaliter po- nitur hic autem applicatur ad præsentēs. Hoc autē non facit distincta beatitudinem, cum non sit distin- cta sententia, sed distinctus modus loquendi. Vnde si deberet esse ista beatitudo, non esset distincta à præ- cedenti, sed esset eadem, quia idem vtrobique ponit- ur, & reducuntur ad idem donum, vt dictum est. Etiam quia idem præmiū ponitur, quia in præce- denti, scilicet, 8. dicitur: quoniam ipsum est regnū cælorum. Et hic idē dicitur, scilicet: Gaudete, & exul- tate, quoniam merces vestra copiosa est in cælis. Idē autem est cælum, & regnum cælorum, & tamen in duabus beatitudinibus coniunctis nunquam ponit- ur idem præmiū, vt patet in omnibus præceden- tibus. Si autem obijcias, quod idem præmiū ponitur in prima 2. 8. dicendum, quod non sunt beati- tudines coniunctæ, sicut octaua, & nona, maxime, quia non ponitur ibi præmiū quasi octaua sit per se bea- titudo, sed quia est confirmatio omnium beatitudi- num. Vnde dicendum, quod ista nona est beatitudo distincta à præcedentibus, nec dubitauit vnquam ali- quis de illa. Nam quidam sunt, qui voluerunt pone- re octo beatitudines: nemo tamen vult ponere nona- m, quia non apparet aliqua causa dubitandi de nona, sicut de octaua. Nā potuissent hoc modo esse sex- decim beatitudines: quia quælibet præcedentium octo ponitur in tertia persona nō dirigendo sermo- nem ad aliquem. Octaua autē replicatur, quia post- quam fuit posita in tertia persona generaliter ponit- ur in secunda dirigendo sermonem ad præsentēs. Ita potuisset quælibet aliarum replicari dirigendo ad illos, cum constet, quod Apostoli, qui præsentēs erant, habuerunt omnes istas, octo beatitudines, vt ait Augustinus in libro de Sermone Domini. Replicatio ergo ista non causat nonam beatitudinem. Voluit tamen Christus potius replicare istam, quam aliquam

Ad 1. arg.

Ad 2.

B

C

D

E

aliquam aliarum: quia ista erat difficilior. scilicet tolerando mortem, & pericula. Ideo Christus voluit confortare discipulos suos ad istam tolerantiam, dicens eos futuros beatos in hoc, & annuncians futura premia, scilicet, quod merces eorum copiosa esset in caelis: non est ergo ista nona beatitudo per se, sed est eadem cum octava. Ad confirmationem dicendum, quod aliqui volunt non fuisse eundem sermonem istum, & illum, qui habetur Luc. 6. & dicunt, quod iste sunt beatitudines, & quatuor, quae vocantur ibi, non sunt beatitudines, sed sunt quaedam virtutes. Ita vult Ambr. super Lucam, qui attribuit ipsas quatuor beatitudines quatuor virtutibus cardinalibus, & tunc non esset aliqua obiectio, non ponendo illas quatuor esse beatitudines. Si autem dicatur fuisse idem sermo, dicendum, quod ibi non ponuntur omnes beatitudines, quae habentur hic, sed solum tres. Nam quarta earum non est beatitudo propter causas supra positas. Et hoc vult Nicolaus super Lucam: asserens, quod tres sint ibi beatitudines: quarta autem non est ibi beatitudo, sed confirmatio trium beatitudinum, sicut octava est hic confirmatio septem praecedentium. Et vult Nicolaus quod illa, quae ponitur Luc. 6. sit hic octava. Et tamen constat, quod est nona, quia eadem verba, & eodem modo, scilicet, in secunda persona ponuntur in ipsa quarta, & in ista 9. Et tamen recte dicit Nicolaus, quia ista 9. eadem est cum octava, ubi non fit nisi replicatio eiusdem sententiae per diuersos modos loquendi, ut dictum est, & sic illa quarta, quae est eadem cum ista nona in verbis, & in modo loquendi, est eadem cum octava ista praecedenti in sententia, & hoc tenendum est. Nam non est inconueniens dici illas quatuor non esse beatitudines. Ad tertium dicendum, quod octava poterat vocari aliquo modo beatitudo: quia est sententia posita generaliter, sicut septem praecedentes, unde aliquando vocatur beatitudo. Dicendum tamen, quod non est beatitudo distincta a praecedentibus, sed magis est quaedam confirmatio praecedentium. Sic dicit Aug. in lib. de sermone Domini, octava beatitudo consummatio, perfectioque ostendit, & probat. Et apparet hoc: quia in ceteris beatitudinibus ponitur distincta praemia, in octava autem ponitur prima. scilicet regnum caelorum.

Istam rationem inducit August. in lib. de sermone Domini, ubi asserens septem beatitudines dicit octavam esse confirmationem praecedentium, & quod propter hoc in ea redditur ad caput. i. ad praemium primae. Etiam ista potest reduci ad aliquam de septem, scilicet ad quartam, scilicet, quia qui esurit, & sitit iustitiam, est paratus pro ea persecutionem pati, ne illam deserat, quam tam ardentem desiderat. Et pertinet etiam ad idem donum, ad quod quarta, scilicet, ad fortitudinem: quia sicut propter fortitudinem tolerat homo quaecunque aduersa, ne virtus pereat, ita propter beatitudinem perfectiones suffert, & sic solum manent beatitudines septem.

Quare Christus in principio sua beatitudinis posuit istas beatitudines. Quaest. LXXXVII.

QVAERITVR, quare Christus in principio praedicationis suae posuit istas beatitudines. Na videtur, quod non debuisse ponere: quia istae beatitudines sunt operationes multum perfecte cum sint actus donorum, & dona sint habitus perfectissimi. Vnde beatitudines istae sunt actus excellentissimi inter omnes operationes, ut ostensum est supra quaest. 81. Et tamen in principio doctrinae non debent tradi praecipua fortissima, sed minora, sicut sunt rudimenta in doctrina paruulorum. Sic enim dicitur,

F 1. ad Corin. 3. tanquam paruulis in Christo lac dedi vobis potum, & non escam. Nondum enim poterat, scilicet, capere escam. Et vocat ibi lac praecipua rudimenta: unde paulo ante hoc prima ad Corin. 2. dixit: Sapientiam autem loquimur inter perfectos, scilicet, praecipua magna legis, quae vocatur sapientia inter perfectos dicenda sunt, & non paruulis, & rudibus. Sic etiam prima Petri. 2. Sicut modo geniti infantes rationabiles lac concupiscite, ut in eo crescatis. q. d. qui paruuli sunt in Christo, id est, nouiter conuersi, vel venientes ad eius doctrinam non debent erudiri in praecipuis altissimis, sed in paruis. Et tamen nunc Christus incipiebat praedicare turbis, & discipulis. Ideo videtur, quod non conueniebat, quod inciperet a beatitudinibus. Dicit quidam, quod Christus praedicauit in monte istas beatitudines discipulis, & non turbis, discipuli autem erant perfectiores turbis, quibus talia audire conueniebat. Dicendum, quod non ita. Nam praesupponunt falsum, quia totum hoc fuit dictum tam coram discipulis, quam turbis, quia infra 7. in fine, ubi iste sermo finitur, dicitur. Cum consummasset Iesus verba haec admirabatur turbae super doctrinam eius: ergo turbae audierant omnia ista, & admirabantur, quia erat doctrina excellens. Item dato, quod iste sermo factus esset solis discipulis, adhuc manet inconueniens, quia Luc. 6. ubi Christus praedicauit turbis, ut habetur ibi, & omnes haec asserunt, incipit a beatitudinibus, sicut hic: ergo oportet dici, quod etiam in sermone ad turbas inciperet a beatitudinibus. Item dato, quod solis discipulis praedicasset, quae habentur hic, tamen ipsi erant noui in doctrina Christi, cum nunc legem dare cepit. Ideo licet ipsi essent perfectiores turbis, vel esse deberent, tamen adhuc comperebant eis prius rudimenta ipsorum, quam perfectiones. Nam licet vnus status sit perfectior alio, nullus tamen est, in quo non sint aliqua rudimenta. & tamen beatitudines erant perfectio magna etiam in statu apostolorum: ideo videretur, quod non debebat incipere a beatitudinibus. Est ergo dicendum, quod ista, quae habentur hic, fuerunt praedicata praesentibus discipulis, & turbis simul, ut ostensum est supra q. 5. & tamen Christus voluit incipere a beatitudinibus: quia in omni operatione humana praesupponit finis, propter quem operemur, & ille est principium in actionibus, sicut principium in speculatiuis 7. Ethic. & maxime comperit hoc beatitudini, quae est vltimus finis. Vnde nihil est, quod homo desideret, nisi propter beatitudinem, & omnia, quae appetimus qualitercunque appetamus, sunt propter beatitudinem, ut ostendimus supra q. 15. Et quia Christus incipiebat nunc dare legem, in qua multa praecipua continebantur, quae in se habent difficultatem, ut homo inclinaretur ad seruanda illa, voluit Christus ponere finem vltimum, ad quem ordinabantur, & ad quem perducebant ista mandata, & ista est beatitudo. Ideo posuit beatitudines in principio. Sic dicitur infra 19. Si vis ingredi ad vitam, serua mandata, & dicitur ibi de vita aeterna, quae est beatitudo. Et istam causam assignat August. in lib. de sermone Domini, dicens: Nulla autem est causa philosophandi, nisi finis boni, & ideo a beatitudine incipit dicens: beati pauperes. Iste modus tradendi doctrinam moralem est conueniens. Sic enim Deus daturus legem Iudaeis, prius promisit eis bonum, quod habituri erant obseruando legem, & erat illud finis obseruationis. Exo. 19. scilicet: Si audieritis vocem meam, & custodieritis pactum meum eritis mihi in peculium de cunctis populis: mea est enim omnis terra, & vos eritis mihi regnum sacerdotale, & gens sancta. Sic etiam philosophi tradentes doctrinam

QVAERITVR, quare cum Deus dedit legem Moysi in principio eius non posuit beatitudinem, sicut ponit hic Christus. Quae. LXXXVIII.

QVAERITVR, quare cum Deus dedit legem Moysi in principio eius non posuit beatitudinem, sicut ponit hic Christus, & ponunt philosophi in doctrinis suis moralibus. Dicunt quidam, quod hoc fuit, quia obseruatores legis Moysi non perueniebant per eam ad beatitudinem. Sed istud falsum est, quia licet sacramenta illius gratiam non conferrent generaliter, sicut sacramenta noui testamenti, nec perfectum redderent hominem sicut dicitur ad Hebraeos 7: neminem ad perfectum adduxit lex, tamen obseruantes eam ex deuotione, quia lex Dei erat, assequerentur beatitudinem vitae aeternae, sicut nos. Et dato quod per eam non esset aliqua virtus perueniendi ad vitam aeternam, tamen saltem posset poni aliqua beatitudo, sicut philosophi non putauerunt esse beatitudinem vitae aeternae sicut nos ponimus, posuerunt tamen quaedam beatitudinem, quae esset finis operationum humanarum. Talem saltem posuisset Deus ponere in lege Moysi, etiam si ipsa secundum se non perduceret homines ad vitam aeternam. Dicendum, quod Deus non debuit ponere in lege aliquam beatitudinem, nisi beatitudinem vitae aeternae, quia beatitudo est maximum bonum naturae rationalis. Si ergo aliquis sciens esse vitam aeternam possibilem homini aduenire, constitueret beatitudinem in aliquo minori bono, erraret ponendo beatitudinem, quia vellet loqui contra conditionem eius, cum sit de ratio-

Ane beatitudinis esse summum bonum. Philosophi autem, quia non cognouerunt distincte bonum aliquod hominis post mortem posuerunt beatitudinem eius in aliquo bono, quod esset in vita, sive in speculatione, sive in operatione virtutis. Deus autem sciebat maius bonum esse hominis post mortem: ideo si beatitudinem ponere vellet, nullam deberet ponere, nisi vitam aeternam, & tamen in lege Moysi non debuit poni in principio beatitudo vitae aeternae, nec in fine, quia dabatur lex illa hominibus multum imperfectis, & rudibus, qui talia bona nunquam audiebant, nec esse putabant, & dato quod eis annuntiarentur non inclinarentur ad illa, quia erant omnino carnales. Debuit ergo Deus ponere quaedam alia bona, per quae eos alliceret ad obseruantiam legis, & non beatitudinem, nisi forte illa bona, quae constituebat eis, ut incitativa vocaret beatitudinem. Et hoc non decebat, quia tunc Deus esset actor erroris, & causa inuens hominibus, quod in talibus bonis consisteret beatitudo, licet ergo mouerentur Iudaei per se ad ista bona, quae Deus promittebat eis, & non ordinaret ea ad alterum, non dicebantur per hoc habere beatitudinem. Nam pecora faciunt omnia propter quoddam bonum, quod est delectatio, & tamen non dicuntur esse beata, cum beatitudo non sit nisi in summo bono simpliciter. Illud autem non possunt bestiae cognoscere, nec desiderare, nec consequi, ut ostensum est supra q. 39. Deus ergo potuit conueniente aliqua bona temporalia promittere Iudaeis pro obseruatione legis, non tamen debuit illa uocare beatitudinem: & sic factum est. In noua autem lege non ponebantur aliqua bona temporalia incitativa ad legis custodiam, scilicet, vita aeterna, quae est vere ipsa beatitudo: ideo potuit hic conueniente incipi legislatio a beatitudine, sicut factum est.

De ordine beatitudinum inter se. Quaest. LXXXIX.

QVAERITVR de ordine beatitudinum inter se. Considerandum pro hoc, quia tria se consequuntur hic, scilicet, dona, beatitudines, & praemia, ex eo quod dona sunt habitus, & beatitudines sunt actus eorum, & cuiuslibet beatitudinum correspondet praemium, vel potius ipsum praemium sit actus secundus doni: qui comperit ei in statu patriae, ut ostendimus supra q. 85. Ideo necesse est ista se consequi, & habere similitudinem quandam ordinis, sicut habet similitudinem numeri. Nam septem sunt dona, & septem beatitudines, & septem praemia: De donis tamen dicit Aug. in lib. de sermone Domini, quod incipiunt a magis perfecto usque ad minus perfectum descendendo, de beatitudinibus, & praemijs dicit, quod ascendunt semper a minus perfecto usque ad perfectissimum. De donis patet: quia sunt septem, & quatuor eorum, scilicet, sapientia, & intellectus, scientia, & consilium, pertinent ad cognitionem, & tria reliqua, scilicet, fortitudo, timor, & pietas ad operationem. Et inter illa omnia, quae pertinent ad cognitionem sunt perfectiora eis, quae pertinent ad operationem: sicut intellectus est excellentior in nobis virtutibus executiuis: & ideo ponuntur prius ista quatuor, scilicet, sapientia, intellectus & c. I. I. Et inter ista, quae pertinent ad cognitionem quaedam sunt pure contemplatiua, quia nullo modo pertinent ad actiones, scilicet, sapientia, & intellectus. Nam intellectus apprehendit spiritualia, sapientia autem ordinat illa, & iudicat de omnibus eis recte, & infallibiliter. Alia duo, scilicet, scientia, & consilium pertinent ad dirigendum actiones, sicut facit prudentia in moralibus. Et ista duo ponuntur post prima duo. Illa enim ponuntur

B **C**

Ad tertium.

K

De ordine beatitudinum inter se. Quaest. LXXXIX.

D **E**

ponuntur prima, quia sunt perfectiora, & quia de illis duobus sapiētia est perfectior intellectu, quia perfectius est iudicare, quam apprehendere, ponitur sapientia prior omnibus, ut patet Isa. 11. Iste est ordo donorum. Et ratio huius est, quia dona considerantur in nobis solum in quantum à Deo donata sunt. Nam ex hoc dona vocantur. Ex parte autem nostra nihil habent, quia nos nihil facimus in collatione ipsorum. Ideo debent ordinari à perfectissimo usque ad imperfectum, quia à perfectissimo, id est, à Deo donantur nobis, & descendant in nos, qui sumus imperfecti, quia sicut dicitur: Iaco. 1. omne donum perfectum de sursum est descendens à patre luminum. De beatitudinibus dicendum, quod est ordo contrarius, quia incipiunt à minus perfecta, ex eo quod beatitudines aliquo modo se tenent ex parte nostra, quia sunt actus nostri principati per dona, quae in nobis sunt. Ista rationem differentiae tangit Aug. in lib. de sermone Domini in monte. Ordo autem beatitudinum consideratur à minus perfecto ad magis perfectum, & ab exterioribus ad interiora. Sic dicit S. Thom. 3. Sent. dist. 34. artic. 4. scilicet: ordo beatitudinum accipitur secundum quod ab exterioribus homo ad interiora progreditur: quia maxime extrinseca sunt bona temporalia, post hoc autem proximus, post hoc passiones innatae, postea operationes propriae exteriores: postea compositio interior, deinde apprehensio, postea ordinatio. Passio vero illata ponitur ultima omnium, quasi aliorum manifestatiua. Et sic vult bona temporalia esse maxime exteriora: & circa hoc est prima beatitudo, scilicet, paupertas spiritus, per quam contemnantur diuitiae, honor, & potentia secularis. Secundo loco est proximus, & in habendo se ad eum bene non nocendo sibi per passionem irae in nobis insurgentes, vel tolerando offensam ab eo illatam consistit beatitudo, scilicet, beati mites. Tertio loco sunt passiones innatae, scilicet, desideria delectationum, quae sunt in sensu. Et circa istas in contemnendo eas, & abdicando consistit tertia beatitudo, scilicet, beati, qui lugent, quia qui luget in nullo delectatur quandiu luget. Quarto loco ponuntur operationes nostrae exteriores, secundum quas operatur quis bonum ad proximum, vel absolute in quantum est iustum, & in hoc consistit quarta beatitudo, scilicet, beati, qui esuriunt, & sitiunt iustitiam. Quinto loco ponuntur compassio interior, secundum quam quis miseretur alteri. Nam licet misericordia prodeat in actum exteriorem benefaciendo ei, cui miseremur, tamen misericordia secundum se dicitur, ut est quidam motus interior compassionis ad proximum, & in hoc consistit beatitudo quinta, scilicet, beati misericordes. Sexto loco ponitur apprehensio, quae pertinet ad intellectum, & ad alias potentias iudicativas. Et in hoc stat sexta beatitudo, cuius secundus actus est videre Deum, scilicet, quoniam ipsi Deum videbunt, & est actus intellectus: quia Deus per intellectum videtur, ipsa autem beatitudo, id est, primus actus eius consistit in quadam dispositione ad hoc, scilicet, in purificatione cordis, quod facit videre Deum: ideo dicitur beati mundo corde. Septimo loco ponitur ordo, qui est quaedam habitudo hominis ad proximum, vel proximorum inter se, & ista est pax, secundum quam omnia bene componuntur, & in ea consistit 7. beatitudo, scilicet, beati pacifici. Octavo loco ponitur iniuria illata ab altero, & circa hoc consistit 8. beatitudo, quae non proprie vocatur beatitudo, sed quaedam confirmatio beatitudinum, ut ostensum est sup. q. 86. Potest etiam considerari iste ordo secundum quod una beatitudo exigit aliam, sicut est in via doctrinae: quia postquam quis cognouit

uerit unam conclusionem, ordo est, ut cognoscat aliam, quae sequitur ex ea tanquam ex principio. Ipsum autem primum principium non praesupponit aliud prius. In beatitudinibus prima est contemneretemporalia bona. Nam quando quis incipit viam perfectionis, primum, quod occurrit ei, est contemneretemporalia bona. Vnde cum Christus ostendisset cuidam viam planam eundi in vitam aeternam, quae erat per custodiam mandatorum, & ille dixisset, haec omni custodiui à iuuentute mea, Christus dixit: Si vis esse perfectus, vade, & vende uniuersa, quae habes, & da pauperibus, & veni, & sequere me. Et sic innuit, quod ad incipiendum sequi Christum per viam perfectionis primum est contemneretemporalia, & abrenunciare eis. Ista ergo est prima beatitudo, scilicet, paupertas. Sic enim dicit Chryso. quod in paupertate ponitur quoddam stabile fundamentum, quia subiecta alia super haec edificatur. Et Ambrosius dicit super Luc. quod inde incipit beatitudo diuino iudicio, ubi erumna existimatur humana, scilicet, homines solent putare maximam infelicitatem esse paupertatem: ideo Christus posuit eam beatitudinem primam. Est autem secunda beatitudo, beati mites: quae conuenienter sequitur post primam, quia per illam exterioribus abrenunciamus, per istam vero nos circa nostra desideria, & passiones dirigimus. Vnde Ambrosius super Luc. dicit: Cum simplicitate contentus fueris in opus, superest mores ut meos temperem. Quid enim mihi prodest carere temporalibus, nisi fueris mitis? Tertia beatitudo conuenienter sequitur, scilicet, iustus, quia cum quis inceperit interiores passiones suas dirigere, tunc peccata, quae per eas perpetravit agnoscens, luget. Sic dicit Ambrosius super Luc. Cum haec feceris, scilicet, ut sis pauper, & mitis, quia peccator es, luget peccata tua. Quarta beatitudo conuenienter sequitur, scilicet: iustitia esurire, quia qui peccata desinit, incipit virtutum opera desiderare, quae non desiderat, qui adhuc in peccatis manet. Sic dicit Ambrosius super Luc. Postquam delicta desinit esurire incipio, & sitire iustitiam. Aeger enim quando in graui morbo est non esurit. Quinta beatitudo post hanc sequitur, scilicet, misericordem esse, quia qui virtutum opera desiderat proximis misereri vult. Maxime quia iustitia, & misericordia coniunctae sunt. Vnde dicit Glo. Iustitia, & misericordia ita coniunctae sunt, ut altera debeat temperari. Iustitia enim sine misericordia crudelitas est: misericordia autem sine iustitia est dissolutio. Sexta beatitudo sequitur, scilicet, cordis munditia, scilicet, quia iustitia, & misericordia ex corde mundo fieri debent. Vnde Ambrosius dicit: Qui misericordiam desinit, amittit, nisi mundo corde miseretur. Nam si iactantiam quaerit nullus fructus est. Vel dicitur, quod munditia cordis, quae in homine ablata erat per culpam, per opera iustitiae, & misericordiae reformatur, ut iterum homo mundus corde esse incipiat, & sic ad videndum Deum disponatur. Septima beatitudo sequitur, scilicet, pax, quia post omnia praedicta superest, ut homo pacem in seipso, & ad proximos seruet. Vnde Ambrosius super Luc. dicit: cum interiora tua vacua feceris ab omni labe peccati, ne dissensiones, contentionesque ex affectu tuo prodeant à te: pacem incipis, ut alijs pacem feras. Considerandum autem, quod prima beatitudo, scilicet, paupertas spiritus potest intelligi dupliciter. Vno modo pro humilitate. Nam spiritus secundum primam sui originem significat ventum, ut Psal. 4. spiritus procellarum pars calicis eorum, id est, vetus impetuus erit poena, vel tormentum suum, & Psal. 148. spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius, id est, venti impetu-

Quomodo intelligatur paupertas spiritus.

petrosi obediunt Deo. Et secundum hoc homines A superbos solemus dicere habentes multum de spiritu, quia multum inflati sunt propter superbiam, & iram. Sic accipitur Isa. 2. Quiescite ab homine, cuius spiritus in naribus eius: quia excelsus reputatus est ipse. Isti sunt superbi, qui se excelsos reputant, & spiritus, id est, inflatio superbiae, & irae est in naribus eorum: quia promptum est eis irasci, & superbire. Et sic homines humiles dicuntur habere modicum de spiritu, id est, de inflatione, & quia pauper parum habet vocabuntur pauperes spiritu: qui modicum, vel nihil habent de inflatione cordis. Sic enim accipit Aug. dicens: praesumptio quidem spiritus audacia, & superbiam signat. Vulgo enim magnum spiritum superbi habere dicuntur, & recte. Nam spiritus ventus est, quis vero nesciat superbos inflatos tanquam vento distentos? Quapropter recte intelligitur hic pauperes spiritu humiles, & timentes Deum non habentes spiritum inflatum. Alio modo potest accipi spiritus pro voluntate, vel delectatione. Et dicuntur pauperes spiritu, qui voluntarie temporalia contempserunt. Et hi beati sunt: nam qui ex necessitate pauperes sunt ad hanc beatitudinem non pertinent. Sic enim dicit Chryso. super Mattheum, quod sunt pauperes spiritu, qui mendicant dicuntur, vel qui voluntarie humiles sunt, & non ex necessitate. Beatitudo secunda est: beati mites. Et dicuntur mites, qui in se iram cohibent, ne insurgat, vel si insurrexerit, frenant. Vnde Aug. dicit: Mites sunt, qui cedunt improbitatibus, & non resistunt in malo, sed vincunt in bono malo. De hoc etiam Ambrosius dicit: Mitiga affectum tuum, & non irascaris: aut certe iratus ne peccaueris. Praeclarum est enim a morum temperare consilio. Nec minoris virtutis dicitur cohibere iracundiam, quam omnino non irasci, cum plurimum istud leuius, & istud fortius estimetur. Beatitudo 3. est iustus, qui consistit in abdicacione delectationum carnis, ita ut voluntarium iustum assumamus. Potest etiam accipi pro lactu peccatorum, quia peccata deflemus, & istud fortius estimetur. Beatitudo 4. est lugens, qui consistit in abdicacione delectationum carnis, ita ut voluntarium iustum assumamus. Potest etiam accipi pro lactu peccatorum, quia peccata deflemus, & istud fortius estimetur. Beatitudo 5. est lugens, qui consistit in abdicacione delectationum carnis, ita ut voluntarium iustum assumamus. Potest etiam accipi pro lactu peccatorum, quia peccata deflemus, & istud fortius estimetur. Beatitudo 6. est lugens, qui consistit in abdicacione delectationum carnis, ita ut voluntarium iustum assumamus. Potest etiam accipi pro lactu peccatorum, quia peccata deflemus, & istud fortius estimetur. Beatitudo 7. est lugens, qui consistit in abdicacione delectationum carnis, ita ut voluntarium iustum assumamus. Potest etiam accipi pro lactu peccatorum, quia peccata deflemus, & istud fortius estimetur. Beatitudo 8. est lugens, qui consistit in abdicacione delectationum carnis, ita ut voluntarium iustum assumamus. Potest etiam accipi pro lactu peccatorum, quia peccata deflemus, & istud fortius estimetur.

omnem virtutem habeat, quia lex actum omnium virtutum iubet. Et isto modo solet accipi communis iustitia in sacra scriptura. Vel potest accipi pro iustitia particulari distributiua, vel commutatiua, & tunc opponitur speciali vitio. Nam commutatiua opponitur auaritia, distributiua autem pluribus vitijs opponitur, & maxime acceptioni personarum. Sic dicit Chryso. super Matth. quod iustitiam hic vocat vniuersalem virtutem, vel particularem auaritia contrariam. Quia enim de misericordia dicitur: et ostendit qualiter misereri oporteat, scilicet, non ex rapina, nec ex auaritia. Beatitudo 5. de misericordia, quae consistit in hoc, quod proximis sine debito aliquid elargimur: & maxime quando miseras eorum in nos transferimus compatiētes eis. Sic enim dicit Remigius, quod misericors dicitur habens miserum cor: quia alterius miseriam quasi suam reputat, & de malo alterius quasi de malo suo dolet, & non solum miseretur alteri quando ei circa temporalia subuenit, sed etiam si eius defectus tolerat patienter. Sic dicit Hic. super Matth. misericordia hic non solum in elemosinis intelligitur, sed in omni peccato fratris si alter alterius onera portemus. Beatitudo 6. est cordis munditia. Et ista est quando quis ab omni vitio canet. Ita ut in corde eius nulla peccata formositas sit. Vel dicitur munditia circa temperantiam, quia per intemperantiam maxime cor polluitur, & ipsa ad videndum Deum valde impedit. Sic dicit Chryso. in quadam homilia, quod mundos corde hic dicit eos, qui vniuersalem virtutem habent, & nullius sibi mali conscij sunt. Vel eos, qui circa temperantiam consistunt, quae maxime necessaria est ad videndum Deum, sicut dixit Paulus: Pacem sequimini cum omnibus & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum ad Hebraeos. 12. Beatitudo 7. est pax, quae dicitur quando tranquillitatem ordinis, ut ait Aug. 19. de Civ. Dei. Et ista tranquillitas potest esse in homine ad seipsum in eo, quod pars inferior, scilicet, sensitua rationi obediatur. Et ista est maxima pax, secundum quam aliquis verè bonus est. Nam nihil prodest, quod quis inter alios pacem constituat, si in se pacem non habet, & postquam in se habuerit inter alios eam constituet. Nam utrunque ad istam beatitudinem pertinet. Sic dicit Hic. super Matth. quod pacifici dicuntur qui primum in corde suo deinde inter fratres desiderant pacem faciunt. Quid enim prodest alios peccari tua pace, cum in tua anima sint bella vitiorum? Ob hoc igitur praecipua pax est, quam homo in seipso constituit. Sic dicit Aug. in lib. de sermone Domini in monte: pacifici in seipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes: & subijciantes rationi carnales concupiscentias habentes edomitas sunt regnum Dei, in quo ita sunt ordinata omnia, ut quod est in homine praecipuum: & excellens imperet ceteris relictibus, quae sunt nobis, & bestiis communia. Est autem verum, quod ad istam pacem, quam diu viuimus, peruenire sufficienter non possumus, quia semper aliqua repugnantia manent, ut merendi locus sit. Sic enim dicit Aug. in lib. retractationum, non tamen cuiquam prouenire potest, ut lex repugnans legi mentis omnino non sit in membris. Sed hoc nunc pacifici agunt domando concupiscentias carnis: ut ad pacem plenissimam quandoque veniant: istas beatitudines secundum istum ordinem assignat Aug. in lib. de sermone Domini, & attribuit eas singulis donis, dicens: Attendendus est diligenter numerus harum septem sententiarum. His enim quasi septem gradibus conuenit septiformis operatio Spiritus sancti, quam Iudas describit. Sed ille à summo hic ab imo, quia ibi daretur filius Dei ad ima de censuris. Hic homo de imis

Comparatio: seu assignatio beatitudinum ad dona Spiritus sancti.

imis ad Dei similitudinem ascensurus. In his primò est timor, qui cõgruit humilibus, de quibus dicitur: beati pauperes spiritu, idest, non alta sapientes, sed timentes. Secunda est pietas, quæ conuenit mitibus: qui enim piè viuere quærit, honorat, & tamen reprehendit, & non resistit quod est mitem fieri. Tertia est scientia lugentis, quæ conuenit lugētibus, qui didicerunt quibus malis nunc iuncti, quæ quasi bona appetierunt. Quarta est fortitudo, quæ conuenit esurientibus, & sitientibus, quia desiderantes gaudiū de veris bonis laborant à terrenis cupientes auerti. Quinta est consilium, quæ cõuenit misericordibus: quia vnum remedium est de tantis malis erui dimittere alijs, & dare. Sexta est intellectus, & conuenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre, quòd oculus non vidit. Septima, scilicet, sapientia conuenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperant spiritui. Nunc autem de præmijs beatitudinum dicendum, quod conuenienter assignantur, & secundum ordinem ascendendo semper, sicut & ipsæ beatitudines, quibus respondent semper ascendunt. Et quia primum videtur esse maius alijs dicendum est vno modo, quod primum intelligitur in omnibus, idest, quod præsupponitur in quolibet præmio, & tunc necesse est quodlibet esse maius primo, cum addat aliquid super illud. Sic enim inquit Chryso. in quadam homilia, scilicet, quod per hæc omnia regnū cœlorum intelligitur, & nihil terrenum expectandum est. Est ergo primum præmium regnum cœlorum, per quod vita æterna absolutè significatur, & quodlibet aliud præmium specialiter exprimit aliquam perfectionem, quæ non intelligitur per regnū cœlorum generaliter dictum. Alij dicunt, quod quodlibet præmium non solum præsupponit primum, sed etiam omnia præcedentia, communiter autem regnum cœlorum pauperibus promittitur, quia ut dicit Aug. superbi appetit regna terrarum, quia humilium est regnum cœlorum. Et conuenit etiam, quia qui patitur paupertatem pro Christo ab eo diuitias suscipere debet. Vnde Glo. dicit: pauperibus in præsentem conuenienter promittuntur diuitiæ cœli. Conuenit etiam, quia paupertas spiritus est humilitas. Et quia superbia deducit ad inferos, humilitas deducit ad cœlum, ut ait Chryso. super Matth. scilicet: Cetera vitia deponunt ad inferos, maximè tamen est superbia, sic & omnes virtutes inducunt in regnum cœlorum, sed maximè humilitas, quia proprium est, ut qui se humiliat exalteretur. Secundum præmium est possidere terram, idest, regnū cœlorum. Et istud est maius, quàm præcedens, quia illud solum dicit habere cœlum, istud autem firmitatem addit per hoc, quod dicit, possidebunt. Sic dicit Glo. mitès, qui se ipsos possident, hereditatem patris in futuro possidebunt. Plus enim est possidere terram, quàm habere regnum cœlorum. Multa enim habemus, quæ statim amittimus. Tertium præmium est cõsolari. Et istud maius est, quàm possidere, quia potest esse aliqua possessio sine iucunditate. Sic enim dicit Glo. Maior est retributio lugentis, quàm pauperis, & mitis. Plus est enim gaudere in regno, quàm habere, & possidere illud: multa enim cum dolore possidemus. Erest conueniens premium, ut qui in hoc mundo lugebunt in futuro consolentur. Et nõ solum quando lugent peccata sua, sed etiam quando peccata aliorum, & contingit quod illi pereant, dolent nimis, qui pro eis lugendo laborauerunt. Postquam verò Deum viderunt, agnoscent, quod non sine causa illi perierunt, & tunc consolabuntur de præterito dolore. Sic dicit Chryso. super Matth. Qui aliena peccata lugent, consolabuntur: qui cum in seculu-

lo illo prouidentiam Dei agnouerint, & intellexerint, quod qui perierunt non fuerunt Dei, de cuius manu nemo rapere potest, de eis lectu derelicto in sua beatitudine letabuntur. Quartum præmium est saturari, & maius est, quàm præcedens, quia aliqui gaudent, vel consolantur, quibus gaudium ad abundantiam nõ prouenit. Et propriè erit ista saturitas, quia sancti plura habebunt, quàm desiderauerunt. Sic dicit Chryso. super Matth. Saturabuntur largitate remuneratis Dei, quoniam maiora erunt præmia Dei, quàm desideria sanctorum. Quintum præmium est misericordiam cõsequi, & istud est maius, quàm præcedens, quia potest aliquis saturari recipiendo, quod meretur, misericordiam tamè consequi est ultra meritum recipere de ipsis bonis vitæ æternæ. Vnde glo. dicit: misericordibus merito misericordia impenditur, ut plus recipiant, quàm meruissent, & sicut plus recipit ille, qui ultra saturitatem habet, quàm qui solum habet ad saturitatem, ita maior est retributio miserentis, quàm omnium præcedentium. Et istud hoc præmium datur, ut pro misericordia reddatur misericordia. Etiam fit hoc, quia Deus valde delectatur in misericordia. Vnde solis misericordibus promittit misericordiam, qui verò misericordiam non habuerit, illam nunquam recipiet: Iacobi. 2. iudicium sine misericordia fiet illi, qui non facit misericordiam. Sic etiam Hilarius dicit, quod tantum Deus benevolentia nostræ in omnes delectatur affectu, ut suam misericordiam sit solis misericordibus præstaturus. Sextum præmium est videre Deum, & maius est, quàm præcedentia, quia nihil maius esse potest, quàm videre Deum. Sic dicit Glo. Maiorem remunerationem habent mundo corde, quàm omnes primi. Sicut qui in curia regis videt faciem eius, maiores sunt, quàm qui solum in curia plaudent. Nam videre faciem regis, idest, posse videre eam quando cunquæ voluerit quis, magnam excellentiam ostendit. Et sic Esther. 2. ad ostendendam excellentiam septem duem Medorum, & Persarum: dicitur quod illi videbant faciem regis, & primi post eum residere soliti erant. Istud autem maius est, quàm misericordiã consequi. Quia potest quis misericordiam cõsequi recipiendo ultra id, quod meretur, qui tamen ad hanc excellentiam, quæ est videre Deum, non eleuetur. Septimum præmium est vocari filium Dei. Et ista est maxima dignitas, quia filius patri acceptissimus est. Qui ergo filius Dei est, non solum eum videt, sed etiam excellenter ei adheret. Vnde Glo. dicit: maximam dignitatem habent pacifici. Sicut qui filius regis dicitur, in domo regis summus est: Hæc autem beatitudo septimo loco ponitur: quia in sabbatho vere requiei dabitur vera pax, sex ætatibus transactis. Dicitur autem de beatitudinibus, de fructibus, & de donis, dicendum erat, quia ista se consequuntur per quãdam similitudinem, & propinquitatem, sed de fructibus dicitur in 13. & ad Gala. 5. de alijs fructibus, qui sunt virtutes: de donis autem Isaia 11.

Vos estis sal terræ: quod si sal euauerit, in quo salietur? Ad nihilum valet ultra, nisi ut mittatur foras, et concalcetur ab hominibus.

Vos estis. Supra posita fuerunt beatitudines, quæ perficiunt hominem in vita cõtemplatiua, licet plurimæ earum præsupponantur ex vita actiua, quæ præcedit ad cõtemplatiuam: hic agitur de virtutibus prælatorum, qui excellere debent tam in vita actiua, quàm in cõtemplatiua. Et quia prælati sunt successores Apostolorum, licet ista dicerentur immediate Apostolis, pertinent tamè ad prælatos, qui

Luc. 19. g
Mar. 4. g

Apo.

Apostolorum vitam imitari tenentur: vnde virtutes præcedentes, idest, beatitudines, quas vocamus interdum virtutes, præsupponi debent ad istas virtutes, de quibus hic dicitur: quia ille sunt generaliter pro quolibet viro perfecto: istæ autem specialiter pro prælati, qui perfecti viri esse debent. Et ponuntur hic aliqua, quæ specialiter ad eos pertinent. Et primò quantum ad eorum vitam: secundò quantum ad ipsorum doctrinam, ibi. Nolite putare. Debet autem vita prælatorum esse excellens in multis, & principaliter in quatuor. Primò ut sint discreti in agendis, secundò, ut sint sufficientes in scripturis intelligendis, tertio, ut sint cõstantes in oppressoribus ouium suarum reprimendis, quarto, ut sint idonei in bonæ vitæ exemplis præstandis, & ista quatuor tanguntur hic, secundum, ibi. Vos estis lux. Tertium, ibi. Non potest ciuitas. Quartum, ibi. Nec accendat lucernam.

Circa primum dicitur. Vos estis sal terræ. Ad solos Apostolos, siue Christi discipulos ista verba dirigebatur, licet præsentibus turbis omnia hæc Christus prædicaret. Sed faciebat sicut nunc prædicatores faciunt, qui præsentibus viris doctis, & plebe prædicat, & quando subtilia dicunt ad doctos se conuertunt: cū vero minor omnibus communiter loquuntur. Et dicitur. Vos estis sal terræ. Idest, estis condimentum, & discretio. Nã sicut sal omnibus cibis saporem dat: ita & prudẽtia omnes actus nostros modificat, & sapidos reddit. Vnde sapientia vulgariter sal appellare solemus: Et sic dixit Apostolus: Omnis sermo videt sal conditus simul, i. omnia verba vestra cū discretionem proferat. Sic et dicitur Mat. 9. Habete in vobis sal. i. habete discretionem in operibus vestris. Et cū multæ virtutes ad prælatos pertineant, discretio maxime necessaria est, quia actus prælatorum est regere, & ordinare alios. Et tamen iuxta Arist. sapientis est ordinare: ideo sapientia, i. prudẽtia est prima, & propria virtus prælati. Ideo ante ceteras virtutes Christus dixit hic, quod Apostoli, & prælati debebãt esse sal. i. prudentia habentes. Et non solum ad prælatos, sed etiã ad quencunq; hominem: nam prudentia est prima virtus, eo quod ad ipsam solã pertinet dirigere actus omnium virtutum moralium, & sine ea virtutes non proficiunt. Immo interdũ dicitur erit habere virtutes naturales, i. inclinationem ad virtutes, quàm nõ habere: quia existentibus istis inclinationibus si non addit prudentia moderatrix, erabitur grauius circa istarum inclinationum actus, & quantum fuerit vehementior inclinatio erit maior occasio errandi: quia tanto magis ibitur ad extremum: cum non sit ibi prudentia, cuius est medium constituere. 2. Ethic. Et ponitur exemplum Arist. de hoc 6. Ethic. in fine dicens, quod habentibus naturales virtutes sine prudentia cõtingit id, quod accidit in corpore fortiter motu sine lumine: quia quanto fuerit motus fortior rãto erit grauius periculum impingendo in aliquid, vel cadendo. In prælati tamen istud potius est: quia non se ipsos solum, sed plurimos regere debent. Et si se ipsos nescirent regere, à fortiori alios non regerent. Ideo Apostolus, quando ostendit virtutes episcoporum dixit, quod haberent scire regere bene domos suas: ut ex hoc argueretur, quod essent apti ad regendum Ecclesiam. Sic dicitur prima ad Timo. 3. Oportet episcopum domui suæ esse benè præpositum: si quis enim domui suæ præesse nescit, quomodo Ecclesie Dei diligentiam habebit. Quasi dicat: Non potest esse. Et propter hoc Christus nõ solum dixit hic. Vos estis sal. Sed. Vos estis sal terræ. Idest, non solum pro vobis debetis habere sal, idest, discretionem, sed pro tota terra: quia totus mundus prælati diuersis subditus est: ideo ipsi pro tota terra discretionem habe-

re debent. Quod si sal euauerit. Euanescente est virtutem amittere, & tunc sal euascit, quando virtutem non habet ad salendum, idest, ad condiendum res, quibus fuerit aspersum. Sic dicitur: Marci. 9. Bonum est sal, quod si sal infulsum fuerit, idest, non habuerit virtutem salis. In quo salietur? Potest teneri istud verbum, salietur, impersonaliter, & est sensus. Si sal euauerit. Idest, virtutem amiserit. In quo salietur? Idest, cum quo condiuntur res? quia nihil est aliud, quod possit dare illum saporem condimenti nisi sal. Vel potest teneri passiuè, & tunc suppositum suum est sal, & est sensus, si sal amiserit virtutem. In quo salietur? Idest, cum qua re ipsum sal poterit recuperare virtutem salis, quod est saliri? Nam si alia res perdat virtutem saporis, apposito sibi sale condiuntur: si autem sal perdidit virtutem condimenti, non superest aliquid, quo apposito recuperet virtutem salendi. Et secundum hoc potest intelligi dupliciter de prælati. Vno modo, quod si discretio defuerit in eis nihil est, per quod ceteri dirigantur in operationibus suis, cum directio esse deberet per prudentiam, & legem positam à prælati. Secundo modo, quod si discretio defuerit in prælati, & peccauerint per indiscretionem, nemo superest, à quo corrigantur, quia supra prælatos nullus est. Verque sensus conueniens est, & tamen litera potius vult secundum, scilicet, quod sal si euauerit non potest recuperare virtutem condiendi per aliquid aliud, & ita expressè posuit Mar. dicens: bonum est sal, quod si sal infulsum fuerit, in quo condietis istud? idest, per quid recipiet virtutem cõdimenti ipsum sal? Quasi dicat, per nihil. Et sic in isto secũdo sensu debet applicari prælati, scilicet, si aliquis de subditis discretionem caruerit, poterit per prælati prudentiam regulari, sicut cum aliqua res caret sapore, recipit illum à sale: si tamen ipsum sal sapore careat, à nullo potest illum recipere, & sic quando prælati indifferens fuerit, per nullum potest dirigi. Et in hoc ostenditur magnum periculum, quod est, si prælati indiscreti fuerint. Et istum sensum tenet Hiero. dicens: si doctor euauerit, quo alio doctore emendabitur? Quasi dicat: nullo: quia doctor in quantum est doctor, non habet alium doctorem, sed in quantum est discipulus habet. Sic dicit Augu. Si vos, per quos populi condiendi sunt metu persecutionum temporalium amiseritis regna cœlorum, qui erunt homines, per quos vobis error auferatur? Quasi dicat: Nulli: quia prælatum peccatorem nemo corrigit per modum iurisdictionis, sed potius exemplum eius subditi sequuntur. Vnde cum ipse peccat subditos delinquere faciet. Sic dicitur Leui. 4. Si peccauerit summus sacerdos delinquere faciens populum. Quasi dicat: Quando ipse peccat populus delinquit: quia sequitur eum delinquentem. Ad nihilum valet ultra. Scilicet, sal postquam euauerit, idest, virtutem amiserit, ad nihil ultra valet: quia totus vsus suus erat ad condiendum cibos. Si ergo virtutem condiendi amiserit, ad nihil iam prodest. Ita cum prælati ad nihil sit, nisi ut per eum subditi dirigantur, cum indifferens fuerit, ita ut per eum nemo possit dirigi, ad nihil valet. Nisi ut mittatur foras, & concalcetur ab hominibus. Scilicet, sal quandiu prodest ad condiendum seruat in domo, quia vsus eius utilis est. Cum autem ad nihil prodest, superfluum est istud conferuari. Ideo iam non seruat, sed proicitur extra domum, & tunc concalcatur ab hominibus. In quo signatur sua inutilitas: quia id, quod inutile est, & vile cõcalcat: sicut lutum platearum, quod ad nihil prodest, concalcatur, & sterco, quod inutile est, concalcatur. Sic enim dicitur de muliere fornicaria: Quasi sterco in via concalcabitur. Eccl. 9.

Lib. 1. de Sent. Do. mini 1. mō te. cap. 10. Tom. 4.

Ita

Ira est de praelatis, qui si carent discretione, cum non sint viles ad aliquid debent proijci foris, id est, deponi de dignitate, & conculcari ab hominibus, id est, qd efficiatur iam subditus, & contemptibilis, qui nesciuit esse praelatus. Et tunc tales non solum a praelatis, qui vocantur homines, id est, rationem habentes conculcabuntur, id est, subijciuntur, sed etiam ab alijs, quos prius subditos habebant, conculcabantur, quia ab eis contemnerentur. Et sic Deus iubet, qd praelati, qui discretionem, & sapientiam abiecerint, de dignitate repellantur. Osee 4. Quia tu sciētiam repulisti, repellam te ne sacerdotio fungaris mihi. Sic enim Glo. dicit hic, qd postquam illi, qui capita sunt aliorum, abiecerunt discretionem, & defecerunt: nulli vsui apti sunt, nisi ad hoc, qd mittantur foras ab officio docendi: Et idem dicit Hilarius. Sed Luc. 14. uidetur aliquid litera contraria, scilicet, si sal euauerit, in quo condietur: nec in terra, nec sterquilinum vile est, sed foras mittetur. Et sic innuit, qd etiam non est bonum ad hoc, qd projiciatur in terram. Dicendum, quod sal nullum vsuum habet directē, nisi condire: habet tamen virtutem desiccandi, & conseruandi, quæ consequuntur ad condire. Et quando manserint iste virtutes, manet vis condiedī. Cum autem illa perierit omnes perierunt, & propter istas virtutes interdum ponimus sal ad alios vsus, vt ad aliquid desiccandum, & conseruandum, & sic sal potest profdesse interdum ad terram, id est, ad desiccandum virtutem germinatiuam terræ. Vnde quando aliqui videntes irati vrbibus volunt eas in æternum inhabitabiles reddere, aspergunt eas sale, sic fecit Abimelech, quando accepit vrbem Sichem. Iudicium 9. sic etiam de alijs locis factum legimus. Sic dicit Hiero. legimus in scripturis vrbes quasdam ira victorum sale seminatas, vt germen nullum in ipsis oriretur. Et sic sal potest esse vtile ad terram, id est, ad desiccandum terram, & sterilem eam reddendum. Postquã vero euauerit, nec profdesse ad condimentum, nec etiam est vtile in terram, id est, ad aliquem vsuum in terra faciendum. Et similiter potest esse vtile ad aliquem vsuum faciendum in sterquilinio, & quando virtutem habet ad hoc conseruatur in domo, cum verò ad nihil horum profdesse: tunc foras mittitur, & conculcatur.

Quare praelati vocantur sal. Quæstio XC.

Proprietates salis conueniunt praelatis.

QVAERTVR, quare praelati vocantur hic sal. Dicendum, quod istud est, quia eis conueniunt proprietates salis, non solum quantum ad condimentum, per quod signatur discretio: vt sup. dictum est, sed etiam quantum ad alia. Nam sal habet vim mordicatiuam, & mordet res molles. Voluit autē Christus per hoc dicere Apostolis, ne curarent si alios maledicentes sibi audirent, sed ista negligenter. Sic dicit Chryso. super Mat. Si alios mordentes mala audiat gaudere. Hoc enim est opus salis mollia mordicare, quasi aliorum maledictio nihil vobis noceat, sed testimonium est vestræ virtutis. Conuenit etiam quantum ad hoc, quod sal habet conseruare res, ne putrescant per longum tempus. Ita & Apostoli veniebant prædicaturi doctrinam, per quam homo non putresceret in sordibus peccatorum. Sicut dicitur: Ioclis. 2. Computruerunt iumenta in stercore suo. Sic dicit Hilarius, quod hæc est proprietates, & officium Apostolorum, quod ex sale querendum est. Hoc enim in omnem vsuum humani generis incorruptionem corporibus, quibus fuerit aspersum tribuit, & ad omnem sensum conditi saporis aptissimum est. Apostoli autem sunt rerum cœlestium prædicatores, & velut æternitatis seminatores: me-

ritò ergo sal terræ nūcupati sunt; quod per virtutē doctrinæ quasi salientes æternitatis corpora seruant. Conuenit etiam hoc quantum ad modum generationis salis, & virtutem eius, quæ Apostolis conueniunt. Vnde Remigius dicit: Sal per aquam, & per ardorem solis, & per flatum venti in naturam alterā commutatur, sic & Apostolici viri per aquam baptismi, & ardorem dilectionis, & flatum spiritus sancti in spiritualem regenerationem mutati sunt. Sapientia etiam cœlestis per Apostolos prædicata exsiccatur humores carnalium operum, auferit fetorem, & putredinem male conuersationis, & vermem libidinosæ cogitationis, & alia multa sal facit, quæ Apostolis conueniunt.

Vos estis lux mundi. Non potest ciuitas abscondi supra montem posita, neque accendunt lucernam, & ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, vt luceat omni bus, qui in domo sunt. Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona, & glorificent patrem vestrum, qui in cœlis est. Nolite putare, quoniam veni soluere legem, aut prophetas: non veni soluere, sed adimplere. Amen quippe dico vobis, donec transeat cælum, et terra, iota vnum, aut apex vnus non præteribit a lege, donec omnia fiant.

Vos estis lux mundi &c. Hic ponitur secundum, qd pertinet ad praelatos, scilicet, qd excellat alios in scripturis sanctis intelligendis. Nam sicut tenentur esse discreti vt se, & alios regant, ita, & intelligentes in sacris scripturis esse debent, quia tenentur docere alios nihil occultando, aut subtrahendo de eo, quod pertinet ad instructionem vitæ. Sicut dicebat Apostolus Ephesijs. Vos scitis quomodo nihil subtraxerim vobis vtilium quominus annuntiarem vobis, & docerem vos publicè. Et hoc est ita necessarium, quod si praelato non docente aliqui propter defectum doctrinæ pereant, ipse reus est sanguinis illorum, & non poterit excusari, quin sit reus, nisi annunciauerit omnia, quæ sunt necessaria ad salutem subditorum, sicut ibidem dixit Paulus. Confessor vos hodierna die, quia mundus sum a sanguine omnium vestrum. Non enim subterfugi, quominus annunciarer omne consilium Dei vobis. Act. 120. Pendet tamē doctrina necessaria salutis in sacra scriptura, quam prædicare non potest qui ignorat: ideo oportet, qd praelati illā intelligant, & non solum medicentur, sicut ceteri, sed eminenter, quia tenentur eā defendere per rationē, sicut dicitur 1. Petri. 3. sanctificate Christū in cordib⁹ vestris, parati semper ad satisfactionē omni pōscēri vos rationi de ea, quæ in vobis est, fide, & spe. Et quantum ad hoc vocantur cōmuniter lux, quia ipsa est, per quā omnia manifestantur: Ad Ephe. 4. Omnia, quæ arguuntur a lumine manifestantur. Omne enim, qd manifestatur lumē est. Et quia per sapientiā praelatorū ceteri debent liberari ab ignorantia, sicut per lucem liberamur a tenebris: conuenienter praelati lux appellati sunt. Et ob hoc ipsi in sua promotione, in consecratione profitentur se habere scientiā sacrarum scripturarū vtriusq; testamenti, in quo continetur omne, qd ad vitā humanā dirigendā a Deo traditū est. De hoc Chryso. super Matth. dicit, qd sicut doctores propter bonam con-

Luc. 16. d

conuersationem sunt sal, quo populus conditur. Ita ad alios, qui in se bonus non fuerit, oportet primò praelatum bonum esse quantum ad virtutes, quæ vnum singularem bonum faciunt: deinde debet esse bonus ad alios habendo proprias virtutes praelati. Nam praelatus, vt praelatus non est ad se, sed ad alios: ideo virtutes, quæ praelatum bonum efficiunt, non sunt, per quas bene se habeat in se, quia iste iam præsupponuntur ad esse bonum hominem, sed illæ, per quas bene se habeat ad alios. Et huiusmodi sunt istæ quatuor, quæ ponuntur hic. Et est vna de præcipuis exemplis dare, quia praelati debent esse quali quoddam speculum mundum, in quo subditi possunt contemplari omnes actus suos per conformitatem ad actus praelati, sicut aspiciendo in speculo agnoscit homo maculas vultus sui. Et propter hoc figuratiter Deus iussit, quod sacerdotes veteris testamenti lauarent se in labro æneo facti de speculis, Exodi 38. vt innueretur, quod sacerdotes debebant lauare vitam suam, vt illa esset nitida, & posset esse speculum plebis. Ad hoc autē requiritur, quod non inueniatur aliquod vitium apparens in praelato, quod populus posset imitari, & sic fiet irreprehensibilis. Vnde Apostolus prima ad Timothee. 3. cum describeret omnes virtutes Episcopi, postulat primò dicens: Oportet Episcopum irreprehensibilem esse. Et tamen quando aliquod peccatum apparere potest in eo, est adhuc reprehensibilis. Ideo necesse est, quod praelatus non habeat aliquod manifestum peccatum. Ad hoc autem requiritur honestas, per quā quantum ad exteriora bene quis habet se. Vnde licet ex fragilitate humana contingat praelatum peccare, cauere summè debet, ne peccata sua veniant ad aures, aut conspectum plebis. Quia generaliter in omnibus tam ecclesiasticis, quàm secularibus grauiora sunt peccata in quantum alijs præstant exemplum, & scādalum. Et auferitur praelatis auctoritas, & rigor corrigēdi peccata aliena, quamquā sint peccata ipsa in se. Nam peccantibus praelatis populi sequuntur peccata eorum, & dicunt ipsi facere, quod populus delinquit, Luc. 4. Si peccauerit summus sacerdos, delinquere faciens populum. Etiam istis peccantibus, qui alios docere debent, doctrina Dei, & nomen eius blasphematur. Sic enim Apostolus dicit ad Rom. 2. scilicet: Per vos enim nomen Dei blasphematur inter gentes. Et loquitur contra doctores dicens: Qui alium doces, te ipsum non doces: qui prædicas non furandum, & furaris. Et apparet hoc in David, qui secularis princeps erat, & cum peccasset fornicando cum Bethsabee, & occidēdo virum eius Uriam, remittebat ei Deus peccatum quārum ad se, & tamen in quantum fuit secutum inde malum exemplum, & blasphemia Dei remittere noluit. Nam cum dicente Nathan propheta pœnas, quas David passurus esset ille dixisset: peccaui Domino: dixit Nathan: Dominus quoque transtulit peccatum tuum: non morieris: veruntamen quoniam blasphemare fecisti inimicos nomen Domini propter verbum hoc, filius, qui natus est tibi, morietur, 2. Reg. 12. Et sic grauior fuit visa Deo blasphemia secuta ex peccato, & scādalum, & exemplum quàm ipsum peccatum in se. Grauiissima ergo sunt peccata praelatorum, quando taliter fiunt, vt possent venire in aures plebis.

Hoc ergo est, quod Deus commendauit hic Apostolis, & praelatis omnibus dare rectum exemplum per bonitatem operum suorum, quæ omnibus nota esse debent, & quantum ad hoc praelati vocantur lucerna, quia sicut illa posita est, vt illuminet omnes, qui in domo sūt, ita & praelatus p vitæ suæ excellentiā omnibus bene viuendi lucens exemplum tribuere debet. Pars Secunda. K Et

De peccatis manifestis praelatorum.

Alph. Tost. super Matth.

Et dicit. *Non accendunt lucernam, & ponunt eam sub modio.* Id est, lucerna non accenditur, ut ponatur sub modio, id est, sub aliquo vase claudente lumen eius. Sed super candelabrum, ut luceat omnibus, qui in domo sunt. Id est, ponitur lucerna ad lucendum. Ideo debet poni in loco alto, & patenti, scilicet, super candelabrum, ut omnes, qui in domo sunt, videre possint per lumen eius. Ita praelatus lucerna quaedam est, & non debet poni in abscondito, id est, non debet operatio sua esse abscondita, sed patens omnibus, ut omnes possint inde exemplum capere. Unde praelati non debent occultare bona opera sua, sed magis illa publice facere, ut subditur in similia moueantur, & intendere hoc est eis valde virtuosum. Aliter potest intelligi ista litera de predicatione praelatorum, & eorum doctrina, quod non debeat esse occulta. Si enim praelatus, qui sapiens esse debet, & docere tenetur, occultauerit doctrinam, erit sicut lucerna posita sub modio, cuius lucem nemo videt: & tamen contra naturam est, quod lumen ponatur in abscondito, cum istud sit solum ad illuminandum. Sed Mar. 4. dicitur: Nunquid venit lucerna, ut sub modio ponatur, aut sub lecto? Et idem est, quia per hoc innuitur, quod lucerna non debet poni in loco, ubi lumen eius non videatur: & tamen poni sub modio, vel sub lecto est poni in loco clauso, quia lectus secundum consuetudinem terrae Chanaan ex omnibus quatuor lateribus usque ad pavementum clausus erat, sicut & apud nos saepe fit, & ibi lucerna posita videri non poterat. Ita etiam sub modio videri non potest lumen. Est enim modius mensura lignea ex omnibus partibus, praeterquam a superiori clausa: si ergo conuertatur superius ad infera, erit vndique clausus modius, & ita lucerna ibi posita videri non poterit. Alii qui putant ex industria fuisse hic positum modium ad signandum desiderium rerum temporalium, quod praelatus propter temporalia commoda officium suum exercet, quia tunc corpus praeponeatur spiritui, sicut pars inferior modii supra eleuatur ad claudendum lumen lucernae. Vel quando propter temporalia bona, quae sunt pauco tempore durantia, & velut sub quadam mensura coarctata praelatus praedicat, & officium suum exercet. Sic dicit Augustinus, quod modius significat, ut hoc sit lucernam sub modio ponere, superiora facere corporis commoda, quasi predicationem veritatis. Sub modio ergo lucernam ponit quisque lucem doctrinae bonae commodis temporalibus obscurat, & regit. Et bene modius dicitur res corporalis, siue propter retributionem mensuram, quia ea quisque recipiet, quae gessit in corpore, siue quia temporalia bona, quae in corpore peraguntur certa diem mensura inchoantur, & transeunt, quae modius signat. Aeterna vero, & spiritualia nullo tali fine coercentur. Super candelabrum vero lucernam ponit, qui corpus suum verbi ministerio subiecit, ut superior sit predicationi veritatis, & inferior seruituti corporis. Vtroque modo potest intelligi litera ista, sed magis intelligitur de bonis operibus praelatorum, per quae exemplum praestant, quam de doctrina ipsorum, cum dicatur immediate. Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona. Et sic magis conuenit operibus, quae videntur, quam doctrinae, quae vna est. Sic luceat lux vestra coram hominibus: Posuerat supra Christus, quod opera praelatorum debeant esse manifesta, & quia ex hoc viderentur querere gloriam ab hominibus, & incidere in periculum inanis gloriae, quae mala sunt, vel saltem tollunt virtutem merendi, Christus ostendit quomodo debeant ista opera manifestari, scilicet, non ea intentione, ut per hoc apud homines gloriantur de operibus suis,

cum ab eis nihil boni sit, quin a Deo prouenerit, sed quod pro hoc solus Deus gloriam habeat, qui homini confert bene velle, & perficere. Et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est. Id est, cum hac intentione debetis opera vestra in publico ponere, ut homines illa videntes glorificent patrem vestrum, id est, Deum, qui est pater omnium per creationem, Deuteronom. 32. Nonne ipse est pater tuus, qui possedit te, fecit, & creauit te? Et dicitur esse in caelis hic, & sequen. cap. non. quod ibi solum sit, quia vbi que est, & omnia implet, Ierem. 23. Et caelum, & caeli caelum eum capere non possunt, 3. Reg. 8. & 2. Paralipom. 2. & 6. Sed secundum opinionem humanam, & maxime simplicium putatur Deus in caelo habitare, tanquam ibi solum habitet. Et sic etiam scriptura loquitur Psalm. 113. Coelum caeli Domino: terram autem dedit filiis hominum, id est, Deus accipit caelum pro se ad habitandum, & terram dedit hominibus ad manendum. Et tamen non est sic, sed cum Deus vbi que sit, & pars excellentior orbis sit caeli, dicitur Deus esse principaliter in caelo: ideo vocatur caelum firmissimum habitaculum Dei, 3. Reg. 8. & 2. Paralipom. 6. Ad veritatem tamen Deus non est proprie in aliquo, scilicet, nec in caelo, nec in terra, quia esse in loco solis corporibus competit. De Deo quomodo dicatur esse in caelo, vel in aliqua re, & de ipsis caelis quare tales sint, dicitur est 2. Paralipom. 2. & 6. in quibusdam questionibus: Dixit ergo Christus, ut glorificent patrem vestrum, quasi sequatur, quod homines glorificent Deum, quando viderint alios bene agentes. Et hoc verum est, quia hominibus videntibus ratione insitum est omnia bona nostra a Deo esse, sicut dicitur Iacobi 1. Omne datum optimum, & omne bonum perfectum de sursum est descendens: Cum ergo viderit quis alium bene facientem, credet, quod istud a Deo sibi prouenit. Nam sic Christus dixit, Ioann. 20. Sine me nihil potestis facere, id est, nullum bonum. Et tunc homo videns retribuet gratias ipsi actori bonorum, scilicet, Deo, & non homini operanti. Et istud est glorificari Deum per opera nostra. Hic dicendum erat de praedicatorum statu, & scientia, & prudentia eorum, & perfectione, & exemplis, & de his, quae facere tenentur pro subditis: De istis tamen, & alijs multis pertinentibus ad eorum statum dicitur Io. 10. & partim, 1. ad Timot. 3. ubi Apostolus conditiones episcoporum ponit. An vero liceret praelatis, & alijs quibuscumque bona opera sua publice facere, & an teneantur ad hoc, & si non tenentur, an sit melius in publico, vel in secreto, dicitur seq. c. circa principium in quibusdam questionibus de hoc. *Nolite putare.* Hic ostenditur eminentia praelatorum in doctrina. Et primo ponitur quantum ad modum docendi ipsi Christo proprium: secundo quantum ad modum, quo debet Christo conformari doctrina praelatorum, ibi. *Qui ergo soluerit.* Circa primum dicendum, quod Christus ponit hic quandam excusationem contra aliqua, quae possent ei dici, aut purari de eo. Nam una lex non ponitur de nouo, nisi tollendo praecedentem legislationem, & cessat lex praecedens per aduenientem. Cum ergo nunc Iudei viderent Christum incipientem praedicare legem nouam, putarent, quod ipse diceret legem veterem esse malam, vel non esse seruandam, & quod veller eam destruere. Ipse autem tollit hanc cogitationem, dicens. *Nolite putare, quoniam veni solvere legem.* legem Moysi, quae vocatur legem absolutam, quia ista erat lex Dei, & nulla alia pro tunc erat: Christus autem non venit solvere eam, id est, destruere. Nam quod legislator velit destruere aliquam legem, potest communiter fieri per duo. Vnum est si illa lex ab alio legislatore posita sit, quae ipse

ipse oderit, & velit eius memoriam, & facta tollere, vel potius vult honorem suum potius, quam alterius exaltare, tollit legem illius, & introducit suam de nouo. Aliud est si forte lex male posita est, & est nocua statui politico, vtile est illam tollere introducendo aliam. Nullum autem istorum erat nunc in lege Moysi, propter quod Christus eam tollere velle: & ideo noluit illam soluere. De primo patet, quia lex Moysi fuerat introducta ab eodem Deo, a quo lex noua. Sed differebat, quia lex Moysi data fuit a Deo per angelos, Act. 7. & ad Galat. 3. lex autem noua fuit a Deo data per seipsum, id est, per filium Dei, qui Deus est. Itam differentiam ostendit Apostolus ad Hebr. 1. dicens: Multifarie, multisque modis Deus loquens olim patribus in prophetis, nouissimè diebus istis locutus est nobis in filio, scilicet, dando legem nouam per filium. Et sic quantum ad hoc Christus legem a se datam reuocaret, si reuocaret legem Moysi. Secundum etiam non erat, quia lex Moysi bona erat, cum a Deo, qui bonus est, data esset. Ideo etiam ob hoc non erat nunc reuocanda, & sic non veniebat Christus illam soluere. An vero alie causae essent ad reuocandum legem aliquam, & an Christus reuocauerit legem Moysi, dicitur infra, in quibus questionibus. *Aut prophetas.* Id est, non veni soluere prophetas. Nam sicut lex iubebat aliqua, ita & prophetae iubebant. Si ergo lex reuocaretur, etiam prophetae reuocarentur quantum ad ea, quae iuberent. Quia quando aliqua se habent consequenter vno cessante, vel sublata, caetera tolluntur. Sic arguit Apostolus ad Heb. 7. scilicet, translatio sacerdotii, necesse est, ut legis translatio fiat. Et iste etiam modus est arguendi in iure humano extra de constitutionibus, cap. translatio. Et tamen lex, & prophetae se habent consequenter, quia eiusdem iubentis praecipia continent. Si ergo lex tollitur, & prophetae tolluntur quantum ad illa, quae iubent: secus autem quantum ad ea, quae praenunciant, quia illa non consistunt in obseruari, vel non obseruari, sed in esse vera, vel non: Ideo Christus expressit de lege, & prophetis, ut non putaretur, quod vtrunque, vel alterum eorum tollere volebat. *Non veni legem soluere, sed adimplere.* Confirmat ergo sententiam suam auferens dubium, scilicet, quod non venit soluere legem. Dicit enim Chryso. super Mat. quod propter duas causas Christus dixit, quod non venit soluere legem. Primum, ut discipulos suos his verbis ad suum prouocaret exemplum, ut sicut ipse omnem legem implebat, & sic & illi studerent implere. Deinde, quia futurum erat, ut calumniarentur eum Iudei, quasi legem soluentem, & prius, quam incurrat calumniam satisfacit calumniae. Et dixit. *Sed adimplere.* Id est, quod ipse legem Moysi impleuerit, quod intelligi potest multis modis, de quibus infra dicitur quest. 96. Et tamen sensus proprius est, quod Christus venerat adimplere omnia, quae erant in lege, id est, quod quandiu viveret obseruaret praecipia legis, & quidquid in lege, & prophetis praenunciatum esset aliquando debere compleri completeretur in eo, & non posset per alium, nisi per eum impleri, cum de eo lex, & prophetae locuti essent. Et tamen quod omnia essent impleta, necesse erat, quod cessaret lex, & prophetas, quia post complementum rei nihil de illa superesset. Et istum sensum probat litera sequens. In qua Christus aperit magis intentionem suam dicens. *Donec transeat caelum, & terra, iota vnum, aut apex vnius non preteribit a lege donec omnia fiant.* Id est: Non est possibile, quod aliquid a lege maneat, quod non compleatur. Et manifeste loquitur de his, quae praenunciata erant, quia leges praepiorum quotidie implebantur a toto populo. Et tamen Christus innuit hic multa manere, quae

nondum erant completa. Ideo loquitur ipse de eis, quae praenunciata erant. Et ista non poterant compleri, nisi per eum, quia de ipso scripta erant. Et sic quod dicit, quod venit legem implere, intelligitur proprie de complemento eorum, quae praenunciata erant, quia istud soli Christo conueniebat: Obseruare autem legem quantum ad praecipia, non soli Christo, sed omnibus Iudeis conueniebat. Ideo licet ipse legem obseruauerit, non intelligebatur, quod impleuerit obseruando, sed quod impleuerit in se complendo, & recipiendo omnia, quae in lege, & prophetis praenunciata erant. Et iste sensus innuit Luc. 16. Lex, & prophetae usque ad Ioannem, & ex tunc regnum Dei euangelizatur, id est, lex & prophetae non durauerunt nisi usque ad Ioannem Baptistam. Et ex tunc euangelizatur, id est, annunciat regnum Dei, id est, nouum testamentum, quod vocatur regnum Dei, vel regnum caelorum: ergo necesse est legem, & prophetas recepisse complementum tempore Ioannis Baptistae, quia aliam non diceretur fuisse usque ad Ioannem, & postea non: cum Christus dicat hic, quod non potest transire aliquid de lege, sed necesse est omnia impleri. Et sic erit sensus, quod Christus, qui fuit tempore Ioannis Baptistae impleuit legem, s. in seipso ostendendo, & recipiendo omnia, quae lex, & prophetae praedixerant. Et ex hoc innuitur, quod post hoc lex non erat duratura, quia post complementum rei nihil de ipsa manet. Quod tamen dicitur, quod lex, & prophetae fuerunt usque ad Ioannem, non est sensus, quod ibi omnino cessauerint, quia usque ad passionem Christi totum vigorem suum tenuit lex Moysi proficiendo, & obligando, sed dicitur, fuisse usque ad Ioannem, quia tempore Ioannis apparuit ille, in quo lex impleta est, scilicet, Christus. Nam Ioannes ostendit eum populo in Baptismo, Ioan. 1. quia ad ostendendum eum principaliter Ioannes missus fuit, eod. cap. Vel intelligitur, quod ante Ioannem lex Moysi sola currebat, nec apparebat aliqua alia lex: tempore autem Ioannis coepit praedicari lex Christi, licet nondum obligaret. Et adhuc iste sensus magis conuenit illi literae, cum dicatur lex, & prophetae usque ad Ioannem, & ex tunc regnum Dei euangelizatur, id est, praedicari incipit. *Amen quippe dico vobis.* Modus confirmationis est, & aliquantulum aequiuale iuramento quantum ad firmitatem, licet non sit iuramentum. *Donec transeat caelum, & terra iota vnum, aut apex vnius non preteribit a lege, donec omnia fiant.* Hic declarat Christus intentionem suam, scilicet, quomodo implet legem, & quomodo non esset soluens, sed ea, quae promissa erant in lege impleverit, & non caderet, aut deficeret aliquid de illis, quin impleverit. Nam lex poterat impleri quantum ad curtodiam mandatorum, vel quantum ad impletionem promissorum. Quantum ad primum quotidie lex implebatur, quia omnes Iudei illam obseruabant. Et sic etiam si amplius non obseruaretur, iam impleta erat. Quantum ad secundum non erat impleta, quia in lege, & prophetis multa bona promissa erant, quorum nullum apparuerat. Et istud erat praecipuum in lege, cum lex ordinaretur ad istas promissiones, & propter istas seruaretur a Iudeis. De ista ergo impletione solum Christus loqui voluit dicens, quod omnia, quae promissa erant in lege, & prophetis, impleverit. Et tamen si Christus vel aliquis alius intendisset solvere illam legem, debebat eam soluere in eo, quod principale erat, scilicet, ostendendo, quod ea, quae lex promiserat, & finis, ad quem ducebat nunquam haberi possent. In quantum tamen dixit, quod omnia ista impleverit, nec posset aliquid deficere de eis, ostendit se esse maximum obseruatorem legis, qui omnia, quae lex promiserat, realiter praestiturus esset.

Quo intelligatur, quod Christus legem, aut prophetas impleuerit.

& in hoc consistebat tota virtus legis, sicut totū bonum rei consistit in fine, ad quem ordinatur. Et dicitur coelum, & terra transeat, scilicet, desinendo esse, quā quod aliquid de lege maneat non completū. Aliqui exponunt affirmatiuē, scilicet, quod debeat transire coelum, & terra, non quidem quod realiter transeat, sed quod quantum ad aliquid immutetur: Sic dicitur 1. ad Corinth. 7. Preterit figura huius mundi, id est, transit mundus quantum ad figuram, vel conditionem, sed non quantum ad substantiam. Istud verum est, sed non est ad propositum, quia tūc esset sensus, quod non transiret aliquid de lege, donec celi, & terra transiret, & tūc postea forte transiret: Est verū, quod possit exponi in sano sensu, quod nihil transibit de lege, donec transeat coelum, & terra, & hoc erit in die iudicij, quando omnia immutabunt. Si ergo vsque ad tempus istud, nihil de lege transibit, manifestum est, quod postea transire non poterit, quia nulla lex potest durare, nisi quando mundus durat in ista cōditiōe mortalitatis, quia postea nulla lex erit, sed finis omnium legum, scilicet, beatitudo. Aliter ergo exponitur, & melius, scilicet, donec transeat coelum, & terra, & c. id est, coelum, & terra non possunt transire desinendo esse, & tamen facilius esset, quod ista desinerent esse, quā quod non impleatur id, quod in lege scriptum est. Et iste sensus ponitur planē, Luc. 16. scilicet: Facilius est terram preterire, quā de lege vnum apicem cadere. Et istum modum loquendi sapē tener Christus, sicut dixit: celi, & terra transibunt: verba autem mea non preteribunt, infra 24. & Luc. 21. id est, magis possit transire coelum, & terra esse desinere, adhuc tamen verba mea non transirent sine effectu. Et dicitur. *Iota vnum, aut apex vnius non prateribit.* In quo innuit, quod nihil de lege, & prophetis manebit incompletū, nec etiam minima pars. Quod ostēditur per iota, & apicem, quia inter literas Hebræas nulla minor est, quā iota, quā ipsi vocant Iod. Nos tamen modo Græco vocamus eam iota. Apex autē non est litera, sed est punctus positus supra literam, qui dat aliquid significare literis, & in modo scribēdi Latino vtimur istis punctis, siue apicibus propter abbreviationem scripturæ, & sunt diuersimodē ex diuersis cōsuetudinibus, nec est aliq̄ certus modus in illis. Inter Hebræos autem sunt quinque apices, siue puncta, quæ habent locum quinque vocalium, quia nulla litera apud Hebræos habet determinatum sonum, & vim vocalis, sicut apud Latinos vocales literæ in sono, & potestate, & figura à ceteris distincta sunt. Illa ergo puncta, siue apices ponuntur supra literas, & per hoc habetur sonus vocalium, & sine illis positus, vel subintellectis esset impossibile aliquid sonare apud Hebræos, sicut apud nos omnes literæ simul præter vocales nihil sonabunt. Illi apices sunt minus, quā littera cum Iudæi interdum sine illis legāt, quia subintelligunt eos. Vnde minus nihil esse potest in scriptura Hebræorum, quā apex. Dicēdo ergo, quod nec apex, nec iota transibit, innuitur, quod non poterit transire de lege quantumcūque paruum sit, sed omnia indubitatē implebuntur. Nam etiam si literæ transirent non transiret lex, quia istud quod transire potest, est aliqua sententia perfecta affirmatiua, vel negatiua: literæ autem per se, aut syllabæ, aut solæ dictiones nihil perfectum significant, ideo transire non possunt. Sed Christus locutus est de eis, quia istæ sunt partes minimæ, vt per hoc ostendatur etiā, quod nec partes minimæ transire possunt de lege, quin impleantur. Et dicitur: Donec omnia fiant. Non est sensus, quod non transibunt, donec fiant, & postea quod transibunt. Nam postquam factum

fuerit id, quod in lege promittitur non potest transire, quia dicitur transire aliqua promissio, quando non completur. Nam pro eodem accipitur transire, & cadere. Postquam tamen completum est promissum non potest non esse completum. Ideo iam non potest transire. Et sic dicitur: non transibunt donec omnia fiant, id est, nunquam poterunt transire, quia postquam facta fuerint iam non possunt transire. Vnde magis apertē dictū est, Luc. 16. Facilius est celi, & terram transire, quā vnum apicem de lege cadere.

Quomodo accipiuntur lex, & propheta. Quæst. XCII.

QVAERITVR, quomodo accipiuntur hic lex, & propheta, de quibus dicitur, quod non soluit illa Christus. Dicendum, quod lex potest accipi tripliciter. Vno modo pro toto contextu librorum Sacræ Scripturæ veteris testamenti. Et tunc includebantur ibi tam libri legales prophetales, quā sapientiales, & historici. Et hoc modo non distinguitur lex à prophetis, sed in cluduntur prophetae in lege. Et isto modo solemus nos dicere, legem Iudæorum, vel legem veterē omnes libros, qui sunt in Sacra Scriptura, præter libros noui testamenti. Et sic ipse Christus accepit, Ioan. 15. quando dixit, vt impletur sermo, qui in lege eorum scriptus est, quoniam odio habuerunt me gratis. Et tamen istud non est scriptū in lege, sed in Psalmis, & habetur profa. 108. & sic Psalmi vocantur ibi lex. Secundo modo accipitur lex solum pro lege Moysi, quæ continetur in quinque libris veteris testamenti, quos nos vocamus Pentateuchum more Græco, id est, quinque libros legis, & Hebræi vocant illos Thorah, id est, legē, vel humas, id est, quinarium, scilicet, quinque libros. Ita accipitur cōmuniter apud Iudæos lex, & ponunt istos quinque libros p se in primo ordine canonis, & vocant eos legales, vt dicit Hieron. in prologo Galeato super librum Regum: & incipit: Viginti duas literas. Sic accipitur Malach 4. scilicet: Memento te legis Moysi serui mei. Et isto modo etiā Christus accipit Luc. 24. dicens: Oportebat impleri omnia, quæ scripta erant de me in lege, & prophetis, & Psalmis. Hoc modo lex, & propheta distinguntur, sicut Christus distinctē nominauit legem, & prophetas. Tertio modo accipitur lex specialiter pro lib. Deuteronomio, qui vocatur lex secunda, & proprie dicitur lex Moysi, quia ista fuit quædā explanatio legis facta à Moysē. Sic dicitur Deuteronom. 1. cap. quod cœpit Moyses explanare legem. Et continetur in breui quasi tota virtus legis, quæ in alijs libris præcedentibus habetur. Et dicitur iste liber esse lex distincta à lege, quæ fuit data in monte Synai, quoniam ista data est in campes tribus Moab. Sic dicitur Deuteronom. 29. Hæc sunt verba foederis, quod præcepit Dominus Moysi, vt feriret cum filiis Israel in terra Moab, præter istud foedus, quod cum eis pepigit in Oreb, id est, in monte Sinai. Et hoc modo raro accipitur lex. Et tamen aliquando sic accipitur. Ita patet 4. Reg. 22. & 2. Paralipom. 17. Nam vtrobique vocatur liber legis Deuteronomio. vt ibi declaratum est. Duo primi modi sunt magis vulgati. Christus autem accepit hic legem duobus primis modis. Nam quādo dixit. *Nolite putare, quod veni solvere legem, aut prophetas. Accipitur lex secundo modo, scilicet, pro quinque libris Moysi.* Quod patet, quia lex distinguitur ibi à prophetis: & tamen primo modo accipiendo lex, & propheta non distinguuntur. Cum autē dixit. *Iota vnum, aut vnius apex non prateribit à lege, donec omnia fiant.* Accipit legē primo modo, put in cludit prophetas, quia alias dixisset: non præteribit iota vnum à lege, aut prophetis,

Lex, & propheta accipiuntur tribus modis.

tis, donec omnia fiant. Quia ea, quæ transire poterant magis erant in prophetis, quā in lege: cum ergo non ex preterit prophetas, oportet, quod comprehendit illos nomine legis, sicut Ioann. 15. vbi Psalmos vocauit legem, vt supra dictum est.

Quomodo accipiuntur hic propheta. Quæstio XCII.

QVAERITVR, quomodo accipiuntur hic propheta. Dicendum, quod propheta accipiuntur aliquando strictē, & sic vocantur prophetae illi libri, in quibus continetur aliqua prænunciatio futurorum, & sunt principaliter scripti de eis. Et isto modo dicimus quatuor prophetas maiores, & duodecim minores esse prophetas, & libros esse libros suos prophetales. Alio modo vocamus prophetas illos, qui non prænunciant futura, sed solum canunt diuinas laudes facientes psalmos, & cantica. Ita dicitur de leuiris cantoribus. Eman, & Erhan, & Asaph, quod prophetabant coram Domino in citharis, & alijs valis musicis, 1. Paralipom. 25. Et illud prophetae non erat, nisi cantare diuinas laudes, quia eodē cap. dicitur: quia omnes isti erant doctores, & sapientes ad melodiam in cantu Domini. Et habentur aliqui Psalmi, quos ipsi fecerunt in lib. Psalmorum, & 1. Paralipom. 16. cap. ponuntur duo Psalmi, quos cætauerant in portatione arcæ. De istis prophetis erat Dauid. Nam non erat ipse propheta, quæ prænunciaret futura, sicut Ieremias, Isaias, Elias, & Eliseus. Sed potius quādo aliqua occulta ipse volebat scire à Domino consulebat eum per sacerdotes, sicut bis consultiit eum per Abiath sacerdotem magnum, primo Reg. 23. & 30. Etiam quādo Deus volebat ei aliquid notificare, nō notificabat ei per seipsum, sicut notificabat prophetis, sed per aliquem prophetam ei notificabat, sicut bis factum est per Nathan. Ipse enim notificauit ei, quod non edificaret templum Domino, 2. Reg. 7. & 1. Paralipom. 17. Iterum etiam peccante Dauid Nathan notificauit ei pœnas infligendas, 2. Reg. 12. Sic etiam propter prophetā Gad denunciavit ei pestem futuram super populū, & postea cessaturam, 2. Reg. 24. & 1. Paralipom. 21. Et tamen Dauid solet vocari à nobis propheta per excellētiā. Et intelligendū est, quod ipse erat excellētior omnibus prophetis qui cantabant psalmos, quia plures psalmos ipse fecit, quā ceteri alij prophetae simul, vt patet ex lib. Psalmorum ex titulis ipsorum, & tamē non est propheta de illis qui prænunciabant futura. Sic innuit 2. Reg. 23. Hæc sunt verba nouissima, quæ dixit Dauid egregius psalteres in Israel, i. excellētissimus omnium cantorum in psalterio, & in faciēdo psalmos: de his magis dictum est 1. Reg. 10. & 19. & 1. Paralipom. 21. & 25. Isti tamen prophetae aliqui prædicebant futura aliqua canendo. & loquebatur tunc Deus per illos. Vnde in psalmis aliqua prænunciationes futurorum ponuntur, sicut Christus dixit: Oportet impleri omnia, quæ scripta sunt in psalmis de me, Luc. 24. Et isto modo præcipuē loquebatur Deus per Dauid inspirādo ei aliqua futura, quæ prædiceret in Psalm. maximē de eis, quæ pertinebāt ad Messiam, sicut dicitur 2. Reg. 23. Hæc sunt verba, quæ dixit Dauid egregius psalteres in Israel. Spiritus Domini locutus est per me, & sermo eius per linguam meam. Etiam ibi dicitur: Dixit vir, cui constitutum est de Christo Dei Iacob, id est, vir, cui reuelatum est de Christo, id est, de messia Dei Iacob i. qui mittendus est à Deo Iacob. Et loquitur Dauid de seipso. Et sic innuit, quod sibi reuelata fuerant aliqua de Messia. Tertio modo vocamus prophetas, vel prophetæ tales libros illos, de quibus constat, quod scri-

pti fuerunt à prophetis, etiam si in eis non continetur aliqua prænunciatio futurorum, nec cantica diuinæ laudis, sed solæ historię gestarum rerum, & hoc modo liber Iosue, & Iudicū, & Ruth, & quatuor libri regum vocantur prophetales, vel pphete. Sic patet per Hieron. in prologo Galeato, vbi dicit, quod in canone librorum veteris testamenti. Secundus ordo est prophetarum continēs libros octo: primus est Iosue, secundus Iudicū, & Ruth: tertius, duorum librorum primorum Regum, quos Iudæi vocant librum Samuclis: quartus est liber Regum, id est, duo libri vltimi Regū, scilicet, tertius, & quartus. De quibus etiam dictum est sup. in prologo nostro quæst. 4. Quarto modo possunt distingui aliter prophetae, vel libri prophetales, vt dicamus, quod sint quidam prophetae gentilium alij prophetae Iudæorum, alij prophetae Christi, vt patet in lib. Augustini, contra Faustum Manichæum. Et introducit istam distinctionē Faustus, quæ vera est. Prophetae Iudæorum sunt omnes, de quibus locuti sumus in tribus modis precedentibus. Prophetae gentilium sunt illi, qui inter Gentiles futura prædixerunt. Nam etiam inter eos fuerunt aliqui veri prophetae, vt patet de Balaam, qui non fuit de gente Iudæorum, sed de Ammonitis, siue de Syria, & venit cōtra Iudæos, vt malediceret eis, Numeri 22. & 23. & Deuteronom. 23. & tamen fuit iste verus propheta, prophetiam cuius scripsit Moyses Numeri 24. Fuerūt etiam Sybillæ inter Gentiles, quæ multa futura, & certa prædixerunt, vt ait August. 18. de Ciu. Dei, & sic apud multas gentes fuerunt prophetae. Ita apud Cretenses pphete fuerunt Gētilis, & de quodam eorum allegat Apostolus ad Titum primo, dicens. Dixit quidam ex illis proprius ipsorum propheta: Cretenses semper mendaces, male bestię ventris pigri. Et sequitur ibi: testimonium hoc verum est. Et hoc est per Faustum allegatur contra August. Alij fuerūt prophetae Christi, de quibus ipse dixit. Ecce ego mitto vos prophetas, & sapientes infra 23. Et isti sunt, quorum multi erant in Ecclesia, Act. 11. Et isti erant partes Ecclesię sicut Apostoli, & Euangelistę, quia Deus posuerat illos in Ecclesia, 2. Corin. 12. & ad Philipp. 4. Et de istis dat doctrinā Apostolus, quomodo prophetae debent in Ecclesia, & quando loqui, & quando tacere, 1. ad Corinth. 14. Nunc dicēdum est, de quibus istorum intelligatur, quod Christus nō venit hic solvere prophetas. Dicendum, quod saltem non potest intelligi de prophetis vltimis, qui fuerunt in nouo testamento, quia isti prophetae, de quibus Christus hic loquitur, fuerunt illi, qui aliqua prædixerunt futura esse Iudæis, quæ Deus illis promittebat, & maximē loquendo de Messia, quia in eo erat totum bonum, quod Iudæi sperabant. Prophetae tamen, qui fuerunt in nouo testamento nihil dixerunt de Messia, quia iam ille venerat, & implenerat omnia, quæ de eo scripta erant, Luc. 14. ergo non intelligitur de istis. Etiam non intelligitur de prophetis gentilium, quia illi prophetauerunt Gentilibus, & non Iudæis. Sed obijcietur, quod prophetae Gentilium multa dixerunt de Christo, vt patet, maximē de Sibylla Eri-threa, cuius viginti septem versus ponit Aug. 18. de Ciu. Dei, qui omnes ad Christum pertinent, vt ipse ibi ostendit. Et ob hoc leguntur in die natalis Domini in quodam sermone beati August. qui incipit: Inter varias sollicitudines, & versus incipiunt:

Judicij signum tellus sudore madefcet.
Sic etiam Balaam aliqua de Christo dixit, vt istud. Orietur stella ex Iaco. Numeri 24. de quo magis dictum est supra 2. cap. cum quereret de Magis adorantibus Christum, qui erant, & quod, & vnde venerunt.
Pars Secunda, K 3 Et

Et omnia ista, quae de Christo praedicta fuerant verè impleta sunt. Ideo oportet intelligi et de prophetis gentium. Dicendum verum esse, quod omnia, quae prophetae quicumque verè de Christo praedixerunt in ipso completa sunt, & non differant Iudaeorum, vel Gentium illi prophetae fuerint, cum spiritus sanctus per omnes loqui possit, quia non est alligata potestas eius solis Iudaeis, cum Deus non sit solum Deus Iudaeorum, sed et gentium, ad Rom. 3. & quandoque spiritus sanctus loquatur, & per quencumque loquatur, verum est, & infallibile, quod loquitur. Ideo necesse est compleri. Hic tamen Christus non loquitur, nisi de prophetis Iudaeorum, quia loquitur de impletione eorum, quae scripta erant: Iudaei tamen nesciebant alia scripta de Messia, vel de eis, quae pertinerent ad ipsos, nisi per prophetas suos, ideo de eis solis loquitur. Item, quia impletio est de promisso: & tunc non fuerat facta promissio aliqua Iudaeis à Deo, nisi per legem, & prophetas suos: ideo non poterat ipsi sperare complendum esse aliquid, quod dictum esset per prophetas gentium. Sed obijciatur, quod Iudaei sperabant completa esse ea, quae per Balaam prophetam praenunciata fuerant pertinètia ad Messiam, quia in lege scripta erant. Dicendum, quod expectarent illa non quidem tanquam praenunciata per Balaam qui erat Gentilis, sed tanquam scripta per Moysen, qui erat maximus prophetarum suorum. Et non scripsisset Moyses illa in lege, nisi illa vera esse sciret, & tanquam vera assereret. Et sic Iudaei illa sperabant, non, ut dicta à Balaam, sed ut scripta à Moyses. Sic & nos observamus aliquas de legibus iudicialibus, quas Deus dedit Iudaeis: Nam aliquae earum habentur extra de iniurijs, & damno dato, & de furtis, & de adulterijs, quae leges ponuntur, Exod. 21. & 22. & tamen non observamus illas tanquam datas Iudaeis in vereri testamento, cum iam omnia illa celsauerint, sed tanquam de nouo institutas ab Ecclesia quasi viles nostrae politiae. Debet ergo intelligi, quod Christus loquitur hic de prophetis Iudaeorum, qui pertinent ad tres modos primos: & tamen nullus illorum per se sufficit. Quia si accipiamus prophetas primo modo, non comprehenduntur psalmi nomine prophetarum, & tamen aliqua erant in psalmis de Christo, quae oportebat impleri, sicut ipse dixit, quod oportuit impleri omnia, quae scripta erant de ipso in psalmis, & prophetis, & lege, Luc. 24. Si autem accipiantur prophetae secundo modo solus liber psalmorum intelligitur, ut ostensum est, cum in hoc modo non sint prophetae, qui praenunciant futura: & tamen illi plura dixerunt de Christo, quam sint in psalmis scripta: ideo non sufficit iste modus. Si accipiantur prophetae tertio modo, etiam non sufficiunt, quia non ponitur inter eos liber psalmorum, sed in tertio ordine canonis librorum inter hagiographa secundus ponitur, ut patet in prologo Galeato Hierony. super librum Regum, qui incipit: Viginti duas literas: & tamen in psalmis multa sunt de Christo scripta, quae impleri oportebat, Luc. 24. Etiam hoc modo liber Danielis non ponitur inter prophetas, sed in tertio ordine canonis inter hagiographa ponitur, ut patet in dicto prologo Galeato. Et tamen Daniel valde multa de Christo dixit, ut de lapide pretioso sine manibus, & de vntione sancti sanctorum, & de septuaginta hebdomadibus, & alia multa. Dicendum ergo, quod necesse est accipi hic prophetas quodam modo magis generali, copulando primum, & secundum modum, ut scilicet, tam illi, qui futura praedixerunt solum, quam illi, qui psalmos cantabant prophetae vocentur, & apud utrosque aliqua scripta erant, quae per Christum impleri oportebat.

Quomodo sit verum, quod facilius sit caelum, & terram transire, quam perire unum iota de lege. Qu. XCIII. QVAERITVR, quia dicitur hic: Donec transeat caelum, & terra, iota vnum non prateribit à lege, & intelligatur, quod facilius sit caelum pertransire, quam iota vnum de lege perire, ut dicitur Lu. 16. quò sit verum, quod facilius sit caelum perire, quam iota vnum de lege. Aliqui intelligunt, quod caelum, & terra non peribunt substantialiter, sed solum quantum ad quandam immutationem, ut dicit Hilarius: caelum quidem & terram maxima elementa non arbitramur absoluenda: Et Remigius dicit, quod manebunt caelum & terra essentialiter, sed transibunt per renouationem, & tunc dieunt isti, quod caelum, & terra transire possunt. s. per renouationem, & tunc non potest aliquid de lege perire: ergo facilius est caelum, & terra transire, quam iota vnum de lege cadere. Dicendum, quod non stat, quia non est hic comparatio conueniens. Nam quando dicimus facilius est hoc fieri, quam istud, necesse est, quod vtrumque habeat aliquam difficultatem, aliàs non est comparatio propria, cum non sit in vniuoco, sicut si diceretur, quod nix sit albior coruo. Hic tamen non solum non est difficile caelum, & terram transire, sed est omnino necessarium, cum praenunciatum sit, quod ista immutatio fieri debeat. Ideo non rectè comparatur sic. Dicendum ergo quod intelligitur hoc quantum ad substantiam caeli, & terrae, quod facilius sit perire substantiam caeli, & terrae, quam cadere vnum apicem de lege. Sed tunc dicitur quomodo stat hoc, quia necessarium est caelum, & terram manere, & postquam aliquid est simpliciter necessarium non potest aliquid aliud esse magis necessarium quam istud. Est ergo dicendum, quod potest fieri comparatio inter ista tripliciter. Vno modo quantum ad esse, quod in seipsis habent, vel quantum ad esse, quod habent in voluntate Dei deret minate illa ad essendum, vel quod vni accipitur quantum ad esse naturale, & aliud quantum ad esse quod habet in voluntate Dei. Primo modo facilius est cadere vnum apicem de lege, immo totam legem perire, quam perire caelum & terram: quia caelum, & terra in esse naturali, quod habent perpetua sunt, cum nihil sit per quod possint corrumpi: lex autem tota quantum ad promissiones suas est de rebus pure contingebatibus, quae non habent aliquam causam determinatam ad essendum: Ideo potest equaliter esse, vel non esse quantum est ex seipsis. Secundo modo accipiendo aequaliter difficile est caelum, & terra transire, sicut apicem, vel iota de lege cadere. Nam vtrumque determinatum est in voluntate diuina quantum ad esse perpetuum. Nam Deus vult, quod terra maneat in eternum, Eccl. 1. Generatio transit: terra autem in eternum manet, & Psal. 103. Qui fundauit terram super stabilitatem suam, non inclinabit in saeculum saeculi. De caelo autem magis manifestum est, cum vita eterna, & regnum caelorum sint idem. Ita et Deus vult infallibiliter, quod omnia praenunciata in lege, & prophetis compleantur. Vnde vniuersumque necessarium est, & equaliter difficile, quod peat. Si autem tertio modo comparent, scilicet caelum, & terra consistere quantum ad esse naturale quod habent, & lex consistere quantum ad esse, quod habet in voluntate Dei determinante eam ad hoc, ut compleatur, est vera ista, scilicet, quod facilius est iota vnum cadere à lege, quam caelum, & terram transire. Cum caelum quantum ad esse naturale, licet sit perpetuum: tamen aliquo modo poterat desinere esse, scilicet desinente Deo conseruare: & tamen res prout est à Deo voluta, quod sit, non potest desinere esse, quia in Deo nihil mutabile est. Et sic ista intelligenda est. Et posuit Christus de iota, & apice, quia istae sunt partes minimae scripturae, ut innuat, quod nec est minimum aliquid de scriptura perire potest.

Quomodo

Quomodo ponatur hic, iota, quae est litera Graeca. Quaesitio XCIIII.

QVAERITVR, quomodo ponitur hic iota, quae est litera Graeca. Dicit Rabanus, quod ponitur iota Graecum, & non Iod Hebraicum, quia iota in numero decem signat, & Decalogum legis ostendit cuius perfectio, & apex est euangelium. Dicendum tamen, quod hic non posuit Christus iota Graecum, sed Iod Hebraicum, quia Christus Hebraeus erat, & Hebraeo idiomate utebatur. Non ergo poneret literam Graecam, sed Hebraeam. Item & efficacius, quia Christus, licet esset Hebraeus, potuisset Graeco idiomate uti, vel quocumque, quia nouerat omnia, & tamen loquebatur Hebraeis, qui non nouerant nisi idioma Hebraicum: potissimum cum loqueretur turbis, in quibus sunt homines tam imperiti, quod frequenter proprium idioma plene nesciunt: non loqueretur ergo Christus, nisi in Hebraeo, & poneret literam Hebraeam. Item patet maxime, quia dixit: Iota vnum, aut apex non prateribit de lege, ergo necesse erat, quod lex esset scripta per Iota, & apices: & tamen constat, quod in lege Iudeorum non erat aliqua litera Graeca, sed omnes Hebraeae: ergo non erat ibi Iota Graecum, sed Iod Hebraicum. Hierony. tamen & transcriptores posuerunt Iota, scilicet, illi, qui translulerunt in diuersas linguas. Nam sicut Christus dixit Iod, & non Iota: ita Matthaeus scripsit Iod, cum ipse in Hebraeo scripserit, ut patet per Hieron. in prologo, qui incipit: Beatissimo Papae Damaso, & habetur super per August. lib. 1. de concord. Euange. Quando tamen postea versum est euangelium Matthaei de Hebraeo in Latinum. Hieron. non posuit Iod, sed Iota: quia proprietates litterarum latinarum non patitur, ut possimus dicere Iod, sed necesse est dici Iotha, licet nos volentes consonare modo loquendi vulgari introduxerimus litteram quadam, per quam possimus dicere Iod. Quia tamen Latina proprietates non tolerat, voluit dicere Hieronymus. Iota, & quia non est talis modus terminandi dicens apud Latinos addidit sibi litteram, a, quae est littera terminalis, & dixit: Iota. Sic etiam patet de multis alijs litteris Hebraicis, quarum vigorem non possumus supplere in Latino, nec eas per aliquas litteras nostras scribere, aut voce resonare. Ideo si aliquando scribenda sunt, improprie scribuntur quantum ad proprietatem Hebraicam, & tamen proprie in quantum Latina proprietates tolerare potest. Sicut apparet in alphabetis scriptis in lib. Thronorum Iere. vbi per singulos versus singulae litterae Hebraicae accipiuntur, à quibus in Hebraeo versus illi incipiunt. Sic etiam fit communiter in omnibus dictionibus Hebraeis, quia vix aliqua earum apud nos scribitur, sicut apud eos, sicut inf. 27. dicitur, quod vocatus est ager alchedemach: & tamen in Hebraeo dicitur: accedema, id est, ager sanguinis: & tamen, ut respondeat litterae nostrae aliquo modo in vigore litteris Hebraeis huius nominis: melius est, & congruentius apud Latinos scribi alchedemach, quam scribi accedema. Sic et inf. 27. dicitur: Eli Eli lamazababthani, & tamen si quis nouerit proprietatem litterarum Hebraearum, quae sunt in hac dictione, & proprietatem litterarum Latinarum, quae eis correspondere possunt, sciet, quod non debet scribi in Latino lamazababthani, licet in voce magis consonet cum prolacione Hebraica, si quis dicat: lamazababthani. Et ob hoc apparet quosdam esse valde imperitos, qui cum credant se aliquid nosse de Hebraeo idiomate, cum viderint apud Evangelistas, & in alijs locis scripta esse nomina Alph. Toft. super Matth.

A Hebraica non eo modo, quo apud Hebraeos calumniantur, aut irrident quasi hoc ex ignorantia prouenerit, & conantur alio modo scribere, qui magis videatur conuenire Hebraice prolacioni. Sed isti seipsum nesciunt ignorantes adhuc vim litterarum Latini idiomatis, scilicet, quid per eas scribi possit. Fallunt etiam, quia aliud est aliquid nos posse proferre, & aliud posse scribere. Nam manifestum est in nostro idiomate Hispanico multa esse, quae litteris Latinis scribi nequeunt: & ideo aliter scribimus, & aliter proferimus, quod adhuc magis accidit apud Germanos, & Barbaros quoscumque. Cum ergo isti videant dictionem aliquam Hebraicam in prolacione consonare litteris quibusdam nostris scribunt eam per illas, & errant: quia non considerant quas litteras habeat dictione illa apud Hebraeos, & quae litterae Latine possint illis magis consonare in vigore. Hoc tamen considerauerunt qui apud nos prius aliquas dictiones Hebraicas Latinis litteris scripserunt. Vnde ipsi propriissime scripserunt secundum quod Latino idiomati conueniebat. De hoc tamen nemo iudicare potest, nisi qui vtriusque linguae proprietatem nouit, & maxime ipsius Latine, cuius litteris dictiones Hebraeae scribuntur. Et sic licet Christus dixerit, Iod: & Matthaeus sic scripserit in Hebraeo, quando primum euangelium istud in Latinum versum est scriptum est, Iota, & sic etiam in Graeco factum est, & propter causam superscriptam. Cum autem dicit Rabanus, quod scribitur, Iota Graecum, & non Iod, non attendit ad modum loquendi Christi. Et fuit facile ipsum decipi, cum apud Graecos sit littera, quae dicitur, Iota: & apud Hebraeos littera, quae dicitur, Iod. In Latino tamen non scripta fuit, Iod, sed Iota: licet per Iota, quod scribimus, & legimus, non Iota Graecum, sed Iod Hebraicum intelligamus.

Quare Christus dixit: Non veni soluere legem. Quaesitio XCV.

QVAERITVR, quare Christus dixit hic: Non veni soluere legem. Dicendum, quod istud fuit conueniens ipsum dicere quasi in principio huius sermonis propter multa. Primo quasi ad continuandum dicenda praecedentibus, & respondendum quaestioni tacite, quae suboriri poterat ex praecedentibus. Et sic August. exponit in libro de sermone Domini in monte, dicens: Postquam hortatus est audientes, ut se praepararent ad omnia sustinendum pro iustitia, & ut non absconderent, quae accepturi erant, sed ea beneuolentia dicerent, ut ceteros docerent, incipit eos informare quid doceant, tanquam si quaerent, quid est hoc, quod non vis abscondi, & pro quo vis omnia tolerari. Nunquid aliquid dicitur es contra ea, quae in lege, & prophetis scripta sunt. Et Christus tunc respondet eorum dictis, dicens: Nolite putare, quod veni soluere legem, aut prophetas, quasi dicat. Ea, quae praedicare vobis iubeo, non sunt contra legem, & prophetas, sed potius sunt ad implendum ea, quae in lege, & prophetis scripta sunt. Secundo fuit hoc, ut doceret discipulos suos non esse se contemplatores legis, sed seruare eam, cum ipse, qui erat magister illorum, seruaret illam. Nam ipse volebat, ut qualia ipse faceret, talia & ipsi facerent, Ioan. decimo tertio. Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita, & vos faciatis. Tercio fuit hoc ad tollendum calumniam, quia aliqui possent calumniari, quod ipse solvebat legem, sicut saepe Iudaei calumniati sunt dicentes, quod non obseruaret sabbatum, nec legem, quia sanabat egros in sabbatho, Ioan. 5. & 9. Sic etiam Luc. 13. & 14. Pars Secunda, K 4 Et

Et quia ista calumnia magna futura erat contra eum, voluit antequam insurgeret, respondere ei, vel excusare se, dicens: non veni solvere legem. Istas duas causas proximas tangit Chrysostr. super Matthe. dicens, quod propter duas causas voluit Christus hoc dicere. Primum, ut discipulos suos his verbis ad se pronocaret exemplum, ut sicut ipse omnem legem implebat, sic & illi studerent implere, deinde, quia futurum erat, ut calumniarentur eum Iudaei tanquam legem soluentem. Prius quam ergo incurrat calumniam, calumniae satisfacit. Quarto fuit ad tollendum falsam suspicionem de mentibus aliquorum: quia quando aliqua lex nova introducit, solent abrogari veteres. Et quoniam Christus incepit hic novam doctrinam predicare, quae nunquam audita fuerant, scilicet, de beatitudinibus, & alijs supra positis, quam turbae vocabant novam doctrinam, Marci primo, scilicet: Quae nam doctrina haec nova; crederent verisimiliter multi de turba, quod voluntas Christi esset legem Moysi tollere: & ea, quae per prophetas dicta erant, & introducere novitates. Istud autem erat contra intentionem Christi, cum ipse venisset solum ad implendum ea, quae in lege, & prophetis scripta erant, & per nullum alium impleri poterant. Ideo dixit: non veni solvere legem, id est: Nemo paret, quod propter hoc, quod introduco nova, velim tollere vetera. Quinto fecit hoc Christus ad tollendum scandalum, & ut animaret sibi Iudaeos ad audiendum verbum suum. Nam Iudaei erant nimis firmati in lege Moysi, in qua non licebat, nec declinare saltem ad dexteram modicum, neque ad sinistram, nec addere vnum verbum, aut diminueret, Deuteronom. quarto, & duodecimo. Et si quis vellet introducere eis aliam legem tollendo istam reputarent eam tanquam hostem Dei, & quasi induceret homines ad colendum Deos alienos. Vnde nullo modo audiretur, ut pater Deuteronom. 2. Si autem Christus predicans nova mandata, vellet reuocare legem Moysi, Iudaei scandalizarentur contra ipsum, & non audirent eum. Ideo fuit necessarium in principio praedicationis suae, cum noua mandata dare inciperet, quod diceret se nolle tollere legem, ut per hoc conciliaret sibi animos Iudaeorum.

Quid intendebat Christus suadere Iudaeis per hoc, quod dixit, non veni solvere legem. Quaestio XCVI.

QVAERITVR, quare dixit, quod veniebat legem implere, & quid intendebat per hoc suadere Iudaeis. Dicendum, quod hoc fuit Christo conueniens. Pro quo sciendum, quod lex dupliciter impletur. Vno modo faciendo ea, quae in ea scripta sunt. Alio modo implendo ea, quae per eam sunt promissa, ut dicit Augustin. in libro contra Faustum, scilicet: Impletur ergo lex, vel cum fiunt ea, quae ibi praecipita sunt, vel cum exhibentur, quae prophetata sunt. Christus autem dicebat se venire ad implendum ea, quae in lege promissa erant, scilicet, in seipso illa ostendendo. Et hoc apparet, quia dixit, quod venit implere legem. Nam si intelligeretur de observatione eorum, quae praecipita sunt: nemo potest venire ad implendum legem, quia nullus nascitur ad hoc, quod obediat praecipitis legis, vel secundum eam vivat, quia hoc non habet rationem finis, sed omnis lex ordinatur ad aliquam finem, scilicet, ad bonum quoddam, quod intendunt homines consequi per observationem illius legis. Item, quia si aliquis posset ad hoc nasci, ut viveret secundum

legem: competeret hoc omnibus hominibus, qui subditi sunt legi. Et sic non esset aliquid speciale in Christo, quod ipse veniret ad implendum legem, id est, ad observandum eam. Et tamen ipse nihil loquebatur sine causa. Oportet ergo, quod intelligatur de aliqua impletione, quae alijs non competeret. Et ista erat, quod impleverunt in eo omnia, quae in lege promissa erant. Et ad hoc conuenienter poterat aliquis mitti, vel nasci, quia ista habebant rationem cuiusdam boni magni, & finis ad quod omnes Iudaei tendebant. Ideo ad hoc exhibendum conueniens erat aliquem magnum nasci, vel mitti. Hoc supposito fuit conueniens Christo, quod diceret se venisse ad implendum legem. Primo, quia per hoc ostendebat se esse Messiam. Nam nullus erat, per quem possent compleri omnia promissa in lege, & prophetis, nisi Messias, quia ista erat totum bonum Iudaeorum, cum nihil aliud adhuc hodie licet per ignorantiam desiderarent, & erat etiam totum bonum Gentilium, Gene. 49. scilicet: Donec veniat, qui mittendus est, & ipse erit expectatio gentium. Dicendo ergo, quod ipse implet legem dicebat se esse Messiam, quia ad hoc veniebat, ut se Deum, & Messiam ostenderet. Nam Ioannis quarto, quando mulier Samaritana dixit, quod veniebat Messias dixit ei Christus: Ego sum, qui loquor tecum. Secundo proficiebat hoc, ut Iudaei sequerentur Christum. Nam si scirent eum esse Messiam, cum nullum aliud bonum expectarent sequerentur eum. Tertio erat hoc, quia cum diceret se impleturum ea, quae in lege, & prophetis promissa erant, Iudaei sequerentur eum desiderio istorum promissorum, & non scandalizarentur quicquid ille facere vellet, etiam si mutare vellet observationem legis Moysi: quia Iudaei non observabant legem istam propter seipsam tanquam in observatione eius secundum se aliquod bonum esset, sed observabant eam, quia data erat a Deo cum promissionibus multorum bonorum: magis ergo desiderabant illa bona, quam legis observationem. Si ergo Christus illis daret bona promissa in lege, & prophetis, etiam si vellet mutare observationem legalem, non curarent. Vnde nihil erat, per quod magis Christus Iudaeos posset sibi applicare, quam per hoc si inciperet ista ostendere realiter. Quarto erat hoc, ut manifeste Iudaei viderent, quod etiam si Christus mutaret observationes legis Moysi, non esset inconueniens, quia Deus praedixerat legem aliam novam esse dandam, Jerem. 31. Ista autem dari deberent completa lege Moysi, illa autem, & prophetarum complebantur adueniente Messia, quia nihil aliud promittebatur in lege, & prophetis: ergo non erat aliud tempus, in quo potius mutari deberet observatio legis Moysi in aliam, quam quando impleta essent, quae in illa promittebantur. Cum ergo Christus diceret se venisse ad implendam legem: manifeste ostendebat, quod licebat ei mutare observationem legalem, nec deberent Iudaei ex hoc scandalizari.

An lex Moysi soluta fuerit. Quaestio XCVII.

QVAERITVR, an lex Moysi soluta fuerit. Dicendum, quod solui aliquid significat istud destrui, res autem destruitur, quando tollitur vigor eius. Est autem duplex vigor legis. Vnus est in obligando subditos ad sui observationem. Et iste est in deducendo ad ipsum finem, ad quem ordinatur, quia nulla lex est propter seipsam, sed propter finem aliquem, ut dictum est praecedent. questio. Et

Est iste est praecipuus vigor: quia primus ordinatur ad istum. Nam non habet propter aliud legem virtutem obligandi, nisi ut determinat, & directus deducat homines in finem. Quod facere non posset, si non haberet vim obligantiam, quia pauci eam seruaerunt, & sic non peruenirent homines ordinatim ad finem ipsum, quem lex intendit. Si loquamur de vigore secundo legis Moysi, qui est perducere in finem, non fuit soluta, sed impleta: quia finis suus erant illa bona, quae in ea promittebantur. Omnia tamen illa completa sunt: quia Christus omnia illa exhibuit realiter. Et de hoc intelligitur, quod ipse dixit, quod venit legem implere. Exhibendo promissa, & non solum completa est, sed etiam usque ad vnguem fuit impleta: quia non defecit de ea, nec vnum iota, aut apex: sicut Christus dixit hic: donec transeat caelum, & terra iota vnum non praeteribit a lege, donec omnia fiant, id est, quod facilius est caelum, & terram transire. Definere esse, quam iota vnum, aut apicem de lege cadere. Luc. 16. Si loquamur quantum ad observationem mandatorum, iam soluta est lex Moysi, quia cessauit, cum iam non solum non obseruaretur, immo non liceat obseruari sed peccatum est obseruare illam. Primum patet, quia Act. 15. c. Apostoli diffinierunt in consilio generalia non obligari conuersos de gentilitate ad observationem legis. Nunc ergo quid tentatis Deum imponere iugum super ceruicem discipulorum, quod nec nos, nec patres nostri ferre potuimus, sed per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus saluari. Et ibidem Iacobus Episcopus Ierusalem quasi praesidens concilii nomine rotius Ecclesiae diffiniuit, dicens: Propter quod ego iudico non quietari eos, qui ex gentibus conuertuntur ad Deum. Et iterum ibi ex nomine totius Ecclesiae. Visi est spiritui sancto, & nobis congregatis in vno nihil ultra oneris imponere vobis, nisi ut abstinere vos ab imolarum simulacrorum, & c. Et sic Ecclesia simul cum spiritu sancto indicauit non obligari conuersos a Gentilitate ad obseruandum legem Moysi, & quod solum erat salus per Christi fidem. Secundum patet, quia ad Gala. 5. dixit Apostolus: si circumcidimini, Christus vobis nihil prodest. Et iterum dicit, quod in lege putat se iustificari a Christo excidit. i. non habet partem aliquam cum Christo. Et tamen non potest aliquis perdere utilitatem mortis Christi, nisi per peccatum mortale: maxime postquam ceperit fieri particeps eius, ergo obseruare legem peccatum mortale erat. Item ad Gala. 4. dicitur: Dies obseruatis, & mensis, & tempora, & annos: timeo, ne forte sine causa laborauerim in vobis. i. quia obseruatis ista, labor meus, quo laboravi praedicando vobis fidem Christi, & conuertendo vos ad eum, erit in vobis inutilis. Et hoc erat propter obseruationem festiuitatum legis. Quia obseruabant dies. i. dies Sabbathorum, & mensis. i. festum Kalendarum. Nam prima dies cuiuslibet mensis erat festum apud Hebraeos, & vocatur dies Kalendarum, Numeri 29. & 1. R. 20. & 4. R. 4. vel dies Neomeniae, Psal. 80. & Isa. 1. Et tempora. scilicet, festum azimorum, & Pentecostes, & Clangoris, & Propitiationis, & Tabernaculorum, siue Scenophae, de quibus Leui. 23. & Numeri 28. & 29. Et annos. scilicet, annum septimum remissionis Exo. 21. & Deut. 15. & annum 50. i. hebdomadae. Leui. 25. Et sic obseruare ista peccatum erat, cum per ea periret fructus fidei, & tamen non potest perire fructus fidei, nisi per peccatum mortale: ergo peccatum mortale erat obseruare legem Moysi. Etiam quia Apostolus dicit ad Gala. 6. quod Circuncisio in Christo nihil prodest, sicut nec praepitium, sed noua crea-

Festa Iudaeorum.

tura. i. quod innouetur homo in mente per Fidem, & Charitatem. Et tamen de praepitio manifestum est, quod nihil prodest, ergo nec proderit circuncisio. Et eodem modo omnia alia legalia. Nam maioris excellentiae erat circuncisio in veteri testamento, quam omnia legalia. Nam legalia nihil proficiebant ad conferendum gratiam: circuncisio autem auferbat circuncisio peccatum, & gratiam conferebat, ut ait Aug. & Beda, & oēs Generaliter, & pater 4. Sen. dist. 1. ergo si cessauit circuncisio, omnia alia cessauerunt. Et sic dicendum, quod lex Moysi non fuit soluta quantum ad promissa, sed fuit soluta quantum ad obseruationem: ita quod nec obligat ad obseruandum, nec obseruari debet. Aliqui tamen dicunt, quod adhuc lex Moysi obligat: quia ea, quae ecclesia instituit obligant, & tamen Ecclesia instituit obseruari quaedam caeremonias legales Act. 15. visum est spiritui sancto, & nobis nihil ultra imponere vobis oneris, quam haec necessaria, ut abstinere ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione. Et tamen duo istorum erant pure legalia, scilicet, abstinere a sanguine: quia iustum erat, ne quis sanguinem comederet. Leui. 17. Et iustum erat non comedi suffocatum: quia oia suffocata sunt morticina, & tunc morticina vetita erant Leui. 11. Dicendum, quod lex Moysi non durat quantum ad aliquid. Nam nec tota ipsa manet, nec aliquid sui, quod obseruare obligemur, cum obseruare peccatum sit, ut dictum est. Dicunt ergo quidam, quod non obligamur abstinere ab illis, quae ponuntur Act. 15. Nam dicunt, quod non fuit praepitium, sed permissio, quae dicitur. Dicendum tamen, quod non stat, quia necesse est dici, quod erat praepitium, cum dicitur: Nihil ultra imponere vobis oneris, quam haec necessaria: ergo necesse erat ista obseruari. Et tamen, quod obligat ad obseruationem praepitium est. Etiam Gl. ibidem dicit, quod ista necessaria erant: ergo erant praepitium, cum necessarium sit istud, sine quo non potest haberi salus, & talis non est permissio, sed praepitium. Item dato, quod esset permissio adhuc esset inconueniens: quia sequeretur, quod licet non obligaret lex Moysi: tamen liceret eam conseruari, si erat permissa. Et tamen Apostolus hoc negat, dicens: Euacuari a Christo eos, qui per legem putant se iustificari: ad Gal. 5. ergo etiam non est permissio. Alij dicunt, quod istud fuit praepitium ab Apostolis positum, & tunc obligauit, & tamen postea reuocatum est per Paulum, prima ad Timo. 4. Nihil reiiciendum esse, quod cum gratiarum actione accipitur. In quo ostendit non esse faciendam aliquam differentiam in cibis, sed omnis creatura Dei bona est, & omnia licet in cibum summi. Dicendum, quod hoc non stat: quia Paulus non poterat reuocare istud praepitium, quod per totam Ecclesiam datum fuerat, in qua conuenerant Apostoli, & seniores. Auctoritas autem Ecclesiae est supra auctoritatem omnium hominum, & congregationum, ut ostendimus latissime in lib. nostro Defensorio trium conclusionum: ergo non poterat Paulus reuocare diffinitum per Ecclesiam: maxime, quia Paulus erat subditus Ecclesiae, & ipse obediuit ei. Nam Ecclesia misit eum cum isto decreto in Antiochiam, dicens: Misimus Barnabam, & Paulum carissimos nobis. Et inuuitur ibi, quod Ecclesia posset imperare Paulo, ergo non poterat ipse decretum eius reuocare. Alij dicunt, quod istud praepitium positum ab Apostolis obligauit ad obseruationem, & etiam nunc obligat, cum sit praepitium Ecclesiae. Et ita voluerit, quod teneamur adhuc obseruare illa duo legalia. scilicet, abstinere a sanguine, & ab animali morticino, siue suffocato, Sed hoc non stat, quia Apostolus ostendit non esse

An legalia in noua lege obseruare sit peccatum.

Opinio quorundam reijciunt.

Aliorum opinio refellitur.

esse necesse fieri aliquā distinctionem in cibis dicēs, quod nihil reiiciendum est, sed omnis creatura bona est, & potest cum gratiarum actione sumi in cibum prima Thimo. 4. Et dicitur etiam ibi, quod homines recedentes à fide, & intendentes doctrinæ Demoniorum prohibent nubere, & abstinere à cibis: ergo iniquum est talem doctrinam dare. Itē ad Ro. 14. dicitur nihil esse commune, aut immundū p̄ Christum ei, qui nihil putat esse immundum: ergo nullo modo cibus immundus est. Lex tamen non iubet abstinere ab aliquo cibo, nisi inquantum est immundus, ergo credenti in Christum non est necesse ab aliquo cibo abstinere. Itē cetera legalia ablata sūt, vt circuncisio, & obseruationes festorum: ad Gal. 4. Dies obseruatis, & tempora, & c. ad Gal. 5. Si circuncidimini Christus nihil vobis prodest: ergo ista duo scilicet abstinere à sanguine, & suffocato nō magis manerēt, quā illa. Nam legalia omnia sunt equalis auctoritatis cum solum habeant auctoritatem à Deo instituentē, & non habeant naturaliter aliquā obligationem. Si ergo aliquid illorum cessauit omnia cessauerunt, cum nullum eorum cessare visset, nisi cessante auctoritate, & vi obligatiua tradita eis à legislatore. Nisi fortē dicatur, q̄ ista duo præcepta habeant aliquam vim obligandi naturaliter. Quod falsum est. Cessantibus ergo alijs, cessare debuerunt ista. i. non habuerunt aliquam vim obligandi. Item si aliqua legalia manere debuissent: illa potius manerent, quā essent alicuius efficaciz. Et tamen inter omnia sacramenta veteris testamenti, & ceremonias nihil erat, quod peccatum posset auferre, & conferre gratiam, nisi circuncisio, vt supra dictum est: ergo ista potissimē deberet manere. Et tamen ablata est, ad Gala. 5. & 6. ergo nullum ceremoniale de alijs manet. Alij dicūt, q̄ istud præceptum Ecclesiæ fuit obligatorium, & tamen intellectus in sensu morali s. per sanguinem intelligitur homicidium, à quo homines cauere debent. Nam homicidē solent vocari viri sanguinem i. q̄ sanguinem fu derunt, & istud præceptum naturaliter est obligatorium. Per suffocationem intelligunt oppressionē factam in pauperibus à potentibus, & etiam ista est verita de iure naturæ, & in hoc sensu dicunt istud præceptum Ecclesiæ semper manere, & obligare.

Dicendum, q̄ non stat, quia necesse est intelligi præceptum istud quantum ad literam, sicut ipsa litera sonat. Vnde Hiero. super Ezech. 18. cap. ponit quādam expositiones morales, & post illas ponit literalem, dicens, q̄ Apostoli intellexerūt istud præceptum literaliter, ita quod à sanguine, & à suffocato abstinendum esset. Alij dicunt, q̄ intelligenda erat litera ista sicut iacet, & tamen dicunt, quod nō fuit præceptum, sed solum fuit quādam prouisio, ad obseruandam pacem, & communem vitam inter Iudæos, & Gentiles. Quod fieri non poterat, nisi Iudæi, & Gentiles cōuenirent in hoc, & simul abstinerent à sanguine, & à suffocato. Itam positionem videtur sequi S. Tho. Et quantum ad hoc, qđ dicunt fuisse factam prouisionem, vt teneretur vita communis inter Gentiles, & Iudæos, & esset pax inter eos verum est. Et tamen inquantum dicunt, q̄ fuit quādam prouisio noluit concedere, q̄ fuerit præceptum, sed quasi quidam modus concordandi Gentiles, & Iudæos, & tunc non obligaret. Et esset inconueniens, quia multi nolent obseruare, si scirent se non esse obligatos, & tunc non maneret pax Gentilium, & Iudæorum. Ideo oportebat, q̄ obligaret ista promissio, & tunc esset verē præceptum, quia propter nihil aliud vocatur præceptū, nisi quia est quādam definitio de actibus humanis

Aliorum opinio improbatur.

Opinio D. Thom.

obligans ad sic, vel ad sic agendum, vel non agendum. Et maximē patet hoc, quia Act. 15. dicitur, q̄ ista erant necessaria. s. Placuit nobis nihil vobis imponere oneris, q̄ hæc necessaria, vt abstinere, & c. Oportet ergo quod esset præceptum: etiā quia ibi vocatum onus, cum esset liberum seruare, vel non obseruare. Dicendum ergo, q̄ istud fuit præceptū obligans tunc omnes de Ecclesia, & causa fuit propter pacem communem conuersorum ad Christū de Gentilitate, & Iudaismo: quia nihil magis necessarium erat inter eos, q̄ obseruari pacem communē, vt nō diuiderentur in schismata, & hæreses, & ne impediretur profectus conuersionis gentiū ad legem Christi. Et sic Apostoli nō iusserunt cauere ab his duobus tanquam bonum, aut vile esset obseruari legem Moyſi, vel haberet adhuc aliquam obligationem, cum ipsi ostenderint, quod per solam fidem Christi poterant homines saluari: Act. 15. sed quia cessante tota obseruatione legalium non poterat manere pax inter vtrosque iustum est abstinere ab his, non quod per hoc inueneretur conuersis de Iudaismo ista ceremoniam habere aliquam virtutem, vel obligationem, sed solum, quia ipsi magis abhominabantur homines vtentes his, quā facientes contra alias ceremonias legis. Et sunt hic tria ceremonialia, s. abstinere ab immolatis simulacrorū, & suffocato, & sanguine. De prima ratio vetandi fuit, quia Iudæi valde abhominabatur idola, & qđ quid tangebatur illa. Vnde aurum, & argētum, quod erat super ipsa idola accipere non poterant, sed fugere debebant istud tanquā sordes, & immunditiā: Deut. 7. Et ob hoc valde fugiebant comedere de cōsecratis simulacrorum. Exo. 34 & Deut. 7. Et sic abhominarentur Gentiles conuersos ad Christum, si viderent eos manducare de consecratis simulacrorum. Etiam per hoc haberent quandam suspicionē, q̄ adhuc Gentiles illi desiderarent idola, quæ prius colebant. De sanguine, & suffocato causa fuit propter errorem. Nam Iudæi propter longam consuetudinem horrebant manducare sanguinem, vel res morticinas, & suffocatas. Et ad hoc, quod viuerent amabili vita cum Gentilibus necesse erat, quod vtrique cauerent à talibus cibis. Sicut etiam quotidie fit, quod ille, qui vult viuere amicabiliter, & iocundē cum alio, oportet, quod abstinere ab omnibus, quæ ille detestatur. Considerandum autem, q̄ licet istud præceptum obligaret cum pro tunc esset necessarium: tamen non fuit datum ab Apostolis, cum intentione semper obligandi, & manendi, sed solum, quod maneret vsque ad aliquantum tēpus, in quo per assiduam conuersationem mores Gentilium, & Iudæorum concordaret. Et tunc conuersi de Iudæis comederent quicquid comederant Gentiles. Et non esset necesse abstinere ab aliquo cibo. Ideo cum aliquanto tēpore durauisset istud decretum in Ecclesia concordatis iam Gentilibus, & Iudæis cessauit obseruatio eius, sicut & nunc non obseruatur, negligat. Et si aliquis putaret seligari illo decreto, peccaret errando in fide. Est autem credendum, quod tempus istud, quo decretū istud cessare debuit: determinatum est per Apostolos, & seniores Ecclesiæ, siue per Ecclesiam congregatā. Nā sicut per Apostolos, & Ecclesiam factum est decretum istud propter pacem, ita plenē reformata pace, per eos cessare iuberetur, ne posterius haberent occasionem errandi putantes aliqua ceremonialia legis Moyſi adhuc obligare. Istud autem licet scriptū non inueniatur, est satis verisimile. Quia sicut istud decretum fuerat positum per Ecclesiam, ita nō poterat tolli, nisi per Ecclesiam, cum iurisdicō sua sit supra

Propria auctoritas opinio.

supra omnes homines, & supra omnes congregationes, & nullus prælatus posset reuocare, vel interpretari leges ab ea conditas, cum de iure equalis potestatis sit iura condere, & interpretari, & ad eundē pertineat. Cum ergo in decreto isto non poneretur aliquod tempus, in quo deberet cessare, vt ipso iure cessaret, oportebat, q̄ ad hoc, q̄ cessaret, Ecclesia istud diffiniret. Et sic credendum est fuisse factū, licet non scribatur, quia non omnia gesta Apostolorum, & Ecclesiæ illius temporis scripta sunt. Et credendum est, q̄ pauco tempore manserit decretum istud, quia necesse est dici, q̄ viuente Paulo fuerit reuocatum, cum ipse prima ad Timo. 4. dixerit, q̄ omnis creatura bona est, & nihil est reiiciendum de cibo, quod cum gratiarum actione perciperetur. Ergo iam nec sanguis, nec suffocatum, nec immolatura simulacrorum cauenda erant. Nam si obligasset decretum istud Ecclesiæ, Paulus nullo modo ausus fuisset dicere nihil esse reiiciendum, cum per decretum istud tria illa reiicienda essent, maxime, quia nō solum dicit nihil reiiciendum esse, sed increpat tanquam recedentes à fide eos, qui asserebant abstinendum esse ab aliquibus cibis. Et sic patet, q̄ cessauerit lex, ita q̄ non maneat obligatio eius quantū ad aliquod. Sed obijciatur, q̄ adhuc aliquid maneat de lege: quia multæ leges iudiciales de his, quæ habentur Exo. 21. & 22. obseruantur ab Ecclesia nunc, & ponuntur inter leges Ecclesiæ, vt patet extra de furtis, & adultis, & de iniur. & damno dato. Dicendum, q̄ istæ leges manent nunc nō tanquā partes legis Moyſi: nec vt à Deo datae, sed vt institutz de nouo ab Ecclesia, quæ vidit illas esse vtiles politiz suæ. Et sicut posset accipere leges barbarorum, si ei vtiles viderentur, & daret eis nouam auctoritatem, tanquam legibus à se cōditis, ita accipere potuit leges aliquas de datis à Deo in veteri testamento. Istud tamē fuit in legibus iudicialibus, in ceremonialibus autē nulla manet. Istud autem decretum, quod Ecclesia fecerat de abstinendo à sanguine, & suffocato, & immolatis simulacrorū erat purē ceremoniale, ideo iam non manet, nec ex auctoritate veteris testamēti, nec Ecclesiæ de nouo instituentis. Et sic dicendū est, q̄ Ecclesia potest conuenienter aliquas de legibus iudicialibus veteris testamenti nunc obseruare, nō tanquam à Deo datas, sed tanquā per eam nouiter institutas: Leges autem ceremoniales nullo modo obseruare licet nec tanquam ab eo institutas, aut nunc de nouo instituendo. Ratio differentiz ponetur infra q. 99. De his S. Thom. 4. sen. dist. 1. in subdiuisione distinctionis q. 5. arti. 4.

Per quem lex Moyſi soluta est, i. cessauit. 2o XCVIII.

QVAERITVR, per quem lex Moyſi soluta est, i. cessauit. Aliqui dicunt, q̄ per Apostolos, & Ecclesiam. Nam congregati diffinierunt legalia non esse necessaria ad salutem, sed posse hominem per solam Christi fidem saluari. Act. 15. Ideo ibi denunciarunt absolutos cōuersos ad Christum ab obseruatione legalium. Alij dicunt, quod lex soluta est per Paulum, quia ipse expressē de istis locutus est ostendens nihil proficere obseruationem illorum in lege Christi. Nam dixit ad Gala. 6. quod in Christo. i. in lege Christi, vel in Ecclesia, quæ est corpus Christi, nec circuncisio aliquid valet, nec preputiū, sed noua creatura. Et ostendit obseruationem legalium repugnare nouo testamento, ad Gala. 4. & 5. & vt ostensum est præceden. quart.

Dicendum, quod lex Moyſi propriē non fuit soluta per Apostolos, nec per Ecclesiam, sed per Deum,

siue per Christum, quod idem est. Et putant aliqui, q̄ hoc est, quia Apostoli, & Ecclesia non habent iurisdictionem ad hoc, & rectē putant. Nam lex nō potest tolli, nisi per eum, à quo cōdita est, aut per superiorē, aut per equalem sibi succedentem in eadem iurisdictione. A postoli autem, & Ecclesia non condiderunt legem Moyſi, quia Deus illam condidit, nec habent æqualem potestatem, nec etiam succedunt Deo in iurisdictione, quia Deus semper manet: ideo nō poterat Ecclesia tollere legem Moyſi.

Sed obijciatur, quod posset, quia à Christo accipit potestatem tām, quantam ille habebat, vt homo. Io. 20. Sicut misit me pater, ita ego mitto vos. s. in potestate illa, quam mihi pater dedit ego mitto vos cōcedendo eandem. s. vt possitis ad vtilitatem, & statum fidei facere quicquid ego facere possem per commissionem deitatis: sicut ergo Christus poterat reuocare legem Moyſi, ita posset Ecclesia, & Apostoli. Dicendum, quod potestas Ecclesiæ, & Apostolorum tradita à Christo, licet dicatur equalis potestati Christi in his, quæ pertinent ad regulandum statum fidei, tamen tradita est in certa forma, scilicet ad construendum, & non ad destruendum. Sicut dicitur 2. ad Corin. 10. & 13. Tollere tamen legem aliquam à Deo positam erat destruere, quæ ille construxerat: ideo ex hac commissione generali nō habebat potestatem Ecclesia ad tollendum legē Moyſi, & simili modo ostenditur supra in prologo nostro q. 29. quod Ecclesia non poterat dispensare circa Euangelium, licet habeat equalem potestatem cum Christo, siue eandem. Ideo per hanc generalem potestatem non poterat tollere legem Moyſi, nisi Deus specialiter hoc Ecclesiæ conferret, vel inspiraret. Dicendum, quod lex Moyſi propriē soluta est per Deum, siue per seipsum. Dico autem per Deum: quia ipse prænuñtauerat per prophetas suos, q̄ ista lex cessatura esset. Iere. 31. ecce dies veniunt, dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Iudæus nouum, non secundum pactum, quod pepigi cum patribus vestris in die, qua comprehendidi manum eorum, vt educerem eos de terra Aegypti pactum, quod irritum fecerunt, sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel: post dies illos dabo legem meam in visceribus eorum, & in corde eorum scribam eam, & ero eis in Deum, & ipsi erūt mihi in populum. Istud manifestē intelligitur de lege Christi, quæ vocatur lex noua, sicut hic dicitur feriam fēdus nouum. Et istud initum fuit cum domo Iudæ, & Israel, id est, cum Iudæis, qui vocantur domus Iudæ, & Israel inquantum erant de diuersis tribubus. Et hoc fuit in lege Christi: Nam ipse eam prædicare cœpit Iudæis, & non ibat ad Gentiles, nec volebat facere miracula inter eos, vt patet de muliere Chananæa infra 15. & etiam iubebat discipulis non ire in viam gentium, nec ad ciuitates Samaritanorum, infra 10. Dicitur etiā, quod lex ista daretur in visceribus Iudæorum, & scriberetur in corde eorum. Et conuenit legi Christi. Nam non fuit tradita in scriptis, sicut lex Moyſi, quæ in tabulis lapideis à Deo tradita est Exod. 32. & 34. Lex autem Christi tradita est in sola voce. Nam aperiens os suum docebat astantes de regno Dei supra in litera. Et sic ista lex non scribebatur, nisi in corde, ga non lapidibus, nec in membranis. Vnde nunquam fuit scriptum Euangelium, nec aliquid de lege Christi eo viuente, sed aliquanto tempore post mortē suam, vt ostensum fuit supra in prologo 1. Hiero. quæst. 2. Et scripsit illud Matth. cum vellent transire ad gentes Aethiopum Nubianorum, vt patet eodē prologo in litera, & q. 3. eiusdem. Dicitur autem conue-

conue-

conueniēter lex ista scripta in corde: quia homines quādo eam à principio acceperunt cum magno fere uore deuotionis acceperunt, & sic imprimetur cordibus eorum. Et per hoc, quod Deus uocauit legem istam nouam in nūit, quod lex Moyſi aliquādo cessatura erat. Nam id, quod in uetera scit prope interitum est, & sic aliquando finem habet.

Istā auctoritatē Iere. 31. introducit Apostolus ad Hebr. 8. & exponit eā aliquo modo, & ex illo uerbo, scilicet. Testamentum nouum, uel pactum nouum ostendit, quod lex Moyſi cessatura erat, cū ait: Dicendo autem nouum ueterauit prius, quod autē antiquatur, & senescit prope interitum est. Deus autem, qui dixit testamentum aliud nouum esse dā dum, per quod istud in uetera sceret, prænunciavit, quod istud cessaturum esset. Et cum istud testamentum nouum dandum esset per Deum, sicut ipse dixit Iere. 31. apparet, quod per ipsum auferēda esset, uel soluenda lex Moyſi. Itē patet hoc, quia Apostoli quando denunciauerunt conuersos ad Christū nō obligati ad legalia probauerunt hoc ex quadam auctoritate, quam introducit Iac. Act. 15. & ex illa cōclufit diffiniendo, quod non inquietarentur cōuerſi ad Christum super obseruatione legalium.

Item lex Moyſi per seipsam cessauit, quia quādo peruenitur ad finem alicuius rei naturaliter ipsa res cessat. cum habito termino, cesset motus. Lex autem Moyſi ordinabat solum ad Messiam tanquam ad finem, quia ipse exhibiturus erat bona illa, quæ Iudæi sperabant. Cum ergo Messias ueniret, & cōpleret omnia, quæ in lege, & prophetis pmissa erāt, ad quæ lex ipsa ordinabat iam erat contra rationē manere ipsam legem, cum haberetur rotalis finis suus. Christus autem exhibuit omnia, quæ in lege, & prophetis promissa erant. Ideo post eū non debuit durare lex Moyſi. Et hoc ipse innuit dicens, quod uenerat legem implere, & quod non transiret iota unum, nec apex à lege, donec omnia fierent: ergo factis omnibus illis, lex manere non debebat. Et sic quantum ad hoc lex per seipsam cessabat tanquam habito sine suo. Item lex per seipsam cessabat, quia obseruatio sua sibi met repugnaret. Nam per ceremonias legales significabatur Christus uenturus, & passurus, & facturus alia pro redemptione nostra, si ergo factis omnibus his, adhuc obseruaret lex Moyſi, nihil aliud erat dicere, quā quod ista nondū facta erant, & sic essent signa fallacia, & repugnantia sibi ipsis. Sic patet per Augu. in lib. contra Faustū, scilicet, si Christus legem, & prophetas non soluit, adhuc promitteretur nasciturus, passurus, resurrecturus, cum idēo magis hoc non soluerit, sed adimpleuerit: quia iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quoddam modo personabant, sed annunciat, quod natus sit, passus sit, & resurrexerit, quod hæc sacramenta, quæ iam à Christianis peraguntur, personant. Et sic ipsa lex Moyſi per seipsam soluta est, id est, cessationem inducebat, ut non esset iam signum fallax.

Amplius dicendum est, quod etiam per Christū lex Moyſi soluta est. Nam ipse impleuit legē Moyſi exhibendo omnia in seipſo, quæ in ea, & in prophetis promissa erant, ut ipse dixit supra in litera. Et tamen impletis omnibus, ad quæ lex ordinabatur, nō poterat ipsa amplius manere. Ergo Christus, qui impleuit eam, fecit eam cessare, quam si non impleisset necesse erat, quod uel hodie duraret, uel in perpetuum, quousque exhiberentur, quæ in ea promissa erant: quia uerbum Dei non poterat esse irritum.

Item Christus soluit eam auferendo aliquid de præceptis, uel permissionibus eius. Nam secundum

legem Moyſi licebat dare libellum repudij: Christus autem uenit infra in litera, & infra 19. Licebat etiam secundum legem Moyſi dare ad uſuram extraneis. Christus autem iussit mutuari sine uſura spe uſuræ. Luc 6. Mutuum dare, nihil inde sperantes. Etiam licebat prosequi inimicitias secundum legē Moyſi ex desiderio uindictæ. Num. 35. Christus autem uenit etiam iratici alicui infra in litera. Et ita multas permissiones abstulit de lege Moyſi. Et tamen omnes illæ habebant vim à legislatore: ergo Christus dissoluit vim legis Moyſi.

Item patet, quia Apostolus ad Gala. 5. dicit, quod Christus nihil prodest eis, qui circumciantur, & quæ euacuatur à Christo, qui per legem putant se iustificari: ergo Christus est, qui facit cessare istas ceremonias, tanquam iam sibi repugnantes. Itē patet hoc circa distinctionem ciborum, quæ erat cetermonia legis Moyſi, secundum quam iudicabantur aliqua animalia munda ad cibum, & alia immunda. Leui. 11. & Deuteronomij 14. Christus autem ostendit Perro nullum cibum esse immundum mittens de celo in uisione uas magnum diuersis quadrupedibus plenum, quorum quædam secundum legē erāt immunda, uel potius, ut innuitur, omnia erant immunda. Et uox ad Petrum dixit: surge Petre, occide, & manduca. Et Petrus dixit: Ablū à me, Domine, quia nunquam manducaui commune, & immundum. Et uox iterum ad eum. Quod Deus purificauit, tu ne commune dixeris. Act. 10. Et sic Christus soluebat hic legem Moyſi faciendo nullum cibum esse immundū, sed cōcedendo generaliter uti omnibus cibis tanquam mundis. Ipse ergo legem soluit.

Apostoli etiam, & rota Ecclesia in concilio congregata soluit legem Moyſi. Quia cum ante hoc dubium esset, an legalia adhuc obligarent conuersos ad Christum, diffinitum est non esse eos obligatos, sed per solam Christi fidem posse saluari.

Paulus autem per se legem Moyſi nō soluit principaliter, nec etiā determinando conuersos ad Christum esse ab ea absolutos, sed ipse sicut ceteri Christiani expectauit determinationem generalem Ecclesie: quam omnes Apostoli secuti sunt. Ipse tamen Paulus de hac questione plura dixit, quæ alijs aliorum, cum alij non scripserint multa, sicut Paulus, & ipse in omnibus, quæ dixit de cessatione legalium, & quomodo obseruatio eorum repugnabat legi Christi: securus est intentionem Ecclesie, quæ ipse uidit, cū iter fuerit illi cōcilio generali: Act. 15.

Lex ergo Moyſi ablata est per Deum diffinitē tempus, & durationem eius, & dāntem aliā legem, per quam ipsa tolleretur. Fuit etiam soluta per seipsam, quia peruenerat ad finem suum. & sic naturaliter cessabat. Soluta fuit etiam per Christum tanquam per cōplentem omnia, quæ in ea promissa erant, & deducentem eam ad suum finem, & dāntem aliam legem nouam: Fuit autem soluta per Ecclesiam, in quantum ostendit, quod non esset uoluntas Dei illam obseruari. Et hoc patet ad id, quod dicebatur in principio, scilicet, quod Ecclesia soluit legem Moyſi. Concedendum, quod soluit, non quidē per modum potestatis, tanquam uideretur sibi melius esse nō obseruari legem Moyſi, quā obseruari, & ob hoc, quod ex potestate sua iuberet illam non obseruari, sed solum soluit eam ostendendo ex sacra scriptura, quod iam non erat obseruanda, quia Deus uolebat illam cessare. Et patet hoc, quia in illo concilio duo soli leguntur determinasse, scilicet, Petrus, & Iacobus, & ambo uſi sunt auctoritatibus sacre scripturæ, uel exemplis ostendētibz Dei uoluntatem circa hoc: Actuum. 15.

Apostoli, & tota ecclesia in concilio congregata soluit legem Moyſi.

Si tamen ex pura potestate agerent, non allegassent aliquid, sed dicerent: Placuit spiritui sancto, & nobis non inquietari conuersos ad Christum super obseruatione legalium. Cū autem dicitur de Paulo, dicens, quod nec ipse ex potestate legalia abstulit, quod Deus fecit, nec determinauit tanquam iudex, quid Deus super hoc uellet: quia istud fecit Ecclesia, sed solum ostendit quid obseruandum esset per Ecclesiam determinationem circa legalia. Nam cum ipse interfuisset illi concilio, & uidisset plene intentionē Ecclesie, potuit in omnibus dubijs occurrere, & quādoocunque acciderent, ostendere quid Ecclesia super hoc determinasset: non tanquā ipse determinans, sed tanquam Ecclesie determinationem ostendens. Licet ipse latius, quā Ecclesia locutus fuerit: quia sciebat, quæ fuerat intentio Ecclesie diffiniendo. Et sic in solutione legis Moyſi Deus fuit tanquam legislator: Ecclesia tanquam iudex: Paul. tanquam ostendens sententiam iudicis. Primus habet auctoritatem absolutam nō dependentem ab aliquo, sed solum, quia uult. Secundus habet potestatem limitatam, scilicet, iudicandi solum per legem, quæ tamen potestas quædam est, quia nō licet cuiilibet in alterum ius dicere per leges, sed solum ei, qui iurisdictioni preest. Tertius nō habet iurisdictionem aliquam quātum ad istum actum, sed solum habet uicē doctoris, cui creditur quantum ad ea, quæ probat, & ita Paulus quantum ad ea, quæ per Ecclesiam diffinita erāt, nullam iurisdictionē habebat, nisi solum, quod inducebat ea ad intentionem suam probandam. Et sic uariē dici potest, quod lex Moyſi soluta est à Deo, uel à Christo, ut erat Messias, uel ab Ecclesia.

Quare lex Moyſi soluta est. Quæst. XCIX.

Manichæorum opinio.

QUAERITUR quare lex Moyſi soluta est. Nā uideretur, quod non debuisset cessare, cū bona eēt, & data à Deo, qui bonus erat. Manichæi autem putant legem ueterem à Deo male traditam esse, & sic non esse obseruandam. Vnde nec ipsi obseruabant illam. Contra quos latē disputat Augu. in lib. cōtra Faustum Manichæum. Ita tamen est in ſania, cum constet unicum, & eundem Deū esse à quo lex Moyſi tradita est, & à quo lex noua: quia Deus, qui loquebatur olim patribus in prophetis dando, scilicet, legem Moyſi, locutus fuit postea in filio suo dando. scilicet, legem nouam, ad Hebr. primo. Bonus ergo Deus illam dedit. Dicendum, quod lex Moyſi bona erat, quia à bono auctore tradita erat, & ad bonum finē dirigebat, scilicet, ad Messiam, per quem remissio peccatorum, & omnia bona nobis tradenda erāt. Fuit tamen conueniens eam cessare propter multa. Primo propter imperfectionem suam: quia licet esset bona, nō erat tamen bona absolute, sed bona pro hominibus imperfectis. Sicut aliquid est bonum paruulis, quod non est bonum uiris. Et ita ad Gala. 3. & 4. lex Moyſi comparatur pedagogo regēti pueros per timorem, lex autem Christi uiris plene gratis, qui iam uiuunt in libertate. Et quia non conuenit homini semper manere in pueritia, sed peruenire ad uirilem, & robustam ætatem, ad quam ordinatur, non conueniebat homini manere semper sub lege Moyſi, quæ continebat quasi quædam rudimenta puerilia per obseruationem cetermoniarum, quæ in se inutiles erant, sed aliquando iustum erat peruenire ad legem perfectioris uitæ, in qua nō essent ista rudimenta cetermonialia.

Secundo fuit hoc, quia lex Moyſi mala quædam continebat. Nam licet omnia, quæ in lege erant li-

cita erant, quia Deus illa iusserat, uel permiserat, quædam tamen illorum nō erant simpliciter bona, quæ melius erat suum oppositum. Sicut dare ad uſuram non erat bonum in se, sed solum erat licitū ex permissione. Nam non dare ad uſuram erat bonū simpliciter. Sic etiam libellū repudij dare, & persequi inimicos desiderio uindictæ non erat bonum simpliciter, sed oppositum suum, scilicet matrimonium esse indissolubile, & non habere uſas inimicitias, nec rancorem contra proximum. Ite autem omnes imperfectiones tolli debebant ad hoc, quod esset lex perfecta. Et quia natura semper intendit perfectum, nisi per accidens facit aliquid imperfectum, ita agens, per rationem perfectum intendit. Deus ergo, qui legislator erat, & quilibet alius legislator intendit semper legem perfectā imponere, nisi in quantum perfectio legis repugnare potest statui politie, uel quia non possunt existere in politia illa propter suam imperfectionem tolerare legem tam perfectam. Ita ergo Deus à principio dedisset Iudæis legem simpliciter bonam, & perfectam: quia tamen erant uiri imperfecti ualde, & non possent illam sustinere, non dedit eis legem perfectā, sed continentem imperfectiones aliquas. Aliquando tamen homines futuri erāt dispositi ad tolerandum legem perfectam, ideo conueniens erat, quod eis tūc daretur, & cessaret illa, quæ continebat imperfectiones, & ita cessare debuit lex Moyſi.

Tertio fuit hoc, quia ipsa lex ex se ipsa importabat, quod aliquando cessatura esset. Quia omnis res, quæ habet aliquem terminum adueniente illo cessat. Lex tamen Moyſi fuit ordinata, ad quandam finem certum, scilicet, ut per eam perueniretur ad pmissiones illas, quæ in ea, & in prophetis habebantur. scilicet, de aduentu Messie, & de bonis conferendis per illum. Messias tamen uenit, & exhibuit omnia, quæ promissa erant in lege, & prophetis: ergo lex cessare debuit. Nam alias diceremus, quod lex Christi, quam nunc habemus debeat obseruari à nobis, quando fuerim⁹ in Paradiso: quia finis legis istius est uita æterna, infra 25. Si ergo adueniente fine legis non cessaret lex, sequeretur, quod in uita æterna legem istam obseruaretur, quod fatuum est, ut si quis diceret, quod mouebatur non intendens aliquem terminum. Etia quia sequeretur, quod in uita æterna esset nobis quædam labor. Nam obseruatio legis laboriosa est, cum uocetur iugum, infra uidecimo. Tollite iugū meū super uos, id est, obseruate legem meam, ut infra 7. dicitur, quod arcta est uia, quæ ducit ad uitam. Et ista est uia legis, siue mandatorū, per quæ quis ingreditur ad uitam, infra 19. Si uis ingredi ad uitā serua mandata. Et tamen in uita æterna nullus labor erit, nec luctus nec clamor. Apoc. 7. quia alias non esset ibi beatitudo, quæ dicit presentiam ois boni, & absentiam omnium malorum: ergo lex non obseruabit ibi. Istud autem est, quia peruenitur ad finem suum: ergo etiam lex Moyſi seruari non debuit postquam Christus compleuit omnia, quæ in ea, & in prophetis promissa erant. Vnde lex Moyſi non poterat durare in æternum. Lex autem Christi proprie habet quod duret in æternum, id est, usque ad finem sæculi: quia finis suus non est aliquod bonum, quod possit haberi in hac uita, sed uita æterna, infra 25. sed quid diu non peruenitur ad terminū semper manet motus: ergo lex Christi ex se habet, quod duret usque ad finem sæculi, & sic non succedet ei alia lex.

Quarto fuit hoc, quia si lex Moyſi semper seruaretur implicaret in se quandam repugnantiam. Nā cetermonialia eius erant introducta prepter significationem. Omnia enim significabant Messiam, & ea,

Lex Christi dura in æternum.

ea, quæ Messias facturus erat. Sicut dicitur ad Hebr. 10. Vmbra futurorum bonorum lex habet. Et prima Corinth. 10. dicitur, quod omnia in figura contingebant illis. Si ergo nunc obseruarentur ceremonialia illa ostenderetur, quod adhuc expectabamus illa omnia, vt futura: quia ceremonialia erant signa prænostica. Et sic essent falsa signa, cum iam omnia, quæ significantur per illa præterita sint, & sic repugnat statui noui testamenti postquã Christus mortuus est, quod ceremonialia illa seruentur, quia significantur Christum non esse natum, nec mortuum, & nondũ impleuisse ea, quæ in lege, & prophetis scripta erant, sed adhuc sperarentur tanquam futura, quod erat valde inconueniens. Sicut quando vinum venditur in domo signum pender. Si vero cum vinum non venditur, vel iam illo vendito, signum pender, fallax signum est, & errare facit homines. Deus autem, qui veritas est, errore non auferre debet, ideo nõ debuit permittere, q̃ impletis omnibus, quæ in lege, & prophetis promittebantur, maneret obseruatio ipsorum ceremonialium.

Sic innuit Apostolus ad Colossen. 3. Nemõ vos iudicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut Neomenie, quæ sunt vmbra futurorum. Et sic Apostolus non vult, quod ista obseruarentur ex eo, quod essent signa falsa. I. quia erant signa futurorum, id est, eorum, quæ quondam fuerunt futura: nunc autem præterita sunt. Eandem rationem tangit Augu. in lib. contra Faustum diænis: Si Christus legem, & prophetas non soluisse, adhuc promitteretur nasciturus, passurus, resurrecturus. Cum ideo magis hoc non soluerit, sed adimpleuerit: quia iam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant. Sed annunciat, q̃ natus sit, passus sit, resurrexerit, qd̃ hæc sacramenta, quæ nunc à Christianis aguntur, iam perfonant. Quis fuit hoc, quia nunquam debet aliquis se implicare rebus inutilibus, cũ vix vacet homini se implicare in rebus vtilibus. Ceremonialia tamen veteris testamenti in seipsis erant inutilia, nisi ergo aliqua causa esset, secundum quam esset vtilia fieri non deberent. Tempore autem legis Moy si fuit conueniens illa obseruari: tum propter significationem, & principaliter: quia per ista significabatur bona illa, quæ Iudæi expectabant. Ad Hebr. 10. & ad Colossen. 3. eum quia Iudæi implicare sit debent aliquibus ritibus, sed diuini. Erant namque ipsi carnales, & non possent Deum colere spiritualiter, sicut ipse colendus erat: Ideo fuit eis conueniens tradi occupationes ceremoniales, quibus se implicarent. Nobis autem non conuenit aliquid istorũ. Nam iam non sunt aliqua bona expectanda, quæ significari possint per tales ceremonias, quia omnia transierunt. Etiam modus colendi Deum conuenientior est noster, quàm ille: quia sicut Christus dixit Ioan. 4. Deus spiritus est, & qui eum adorant, oportet in spiritu adorare, id est, non colere principaliter per ceremonias corporales, per quas cũ Deo nihil conuenimus, sed in spiritu, id est, per opera spiritalia, quia in hoc Deo simulamur. Vnde recte Deum colimus per fidem, speciem, & charitatem, vt dicit August. in Enchiridion, non ergo sunt iam vtilis ceremoniarum legales: ideo cessare debuerunt.

Si obijceretur, quod adhuc lex Moy si obseruet, cum quædam leges eius iudiciales obseruentur ab Ecclesia. Dicendũ, q̃ lex Moy si omnino soluta est, & sic non manet nec quantum ad totum, nec quantum ad partem aliquam: Istæ leges manent nunc nõ quidem tanquam partes legis Moy si, vel tanquam à Deo date, sed tanquam ab ecclesia nouiter institu-

tæ. De ceremonialibus autem nulla manet, nec vt pars legis Moy si, nec vt ab Ecclesia instituta: immo omnes tales prohibita sunt obseruari: Pro quo sciendum, quod in lege Moy si erant præcepta triplicia, scilicet moralia, iudicialia, ceremonialia. Prima sunt ea, quæ naturaliter habent aliquam rationem debiti, & sunt ad mores regulandos. Sicut decalogus, & multa similia præcepta, quæ erant in lege, & prophetis. De istis dicendum est, quod nullum cessauit per legem Christi, quia illa nõ pertinebant ad legem Moy si specialiter, sed ad legem naturalem, cum insint rationi nostræ, & ideo manent omnia.

Alia sunt iudicialia. Et ista sunt, quæ pertinet ad dirigendum actiones forales, sicut leges pro contra ctibus, & delictis, furtis, adulterijs, homicidijs, & similibus, de quibus Exo. 21. & 22. & in multis alijs locis. Istæ leges non sunt naturales, quia non insunt intellectui nostro, nec resultant directè tanquã conclusiones ex principijs intellectus practici, sed magis pender ex voluntate legislatoris, & vigor obligandi in istis est ipsa potestas legislatoris. Ista non dabantur in veteri testamento ad aliquid significandum, sed solum ad regulandum humanas operationes, licet interdum possent aliquid significare. Ista ablata sunt adueniente nouo testamento, quæ cum cessauerit status veteris testamenti, totum, quod illius erat, cessauit. Alia erant ceremonialia, & ista pertinebant ad ritum colendi Deum, sicut sunt sacrificia, & libamina, & omnes ceremoniarum sacerdotum, & leuitarum, quantum ad ea, quæ pertinebant ad sanctuarium. Sic etiam variæ purificationes quæ tum ad immunditias, & abstinentiã à cibis ad ritũ colendi Deum pertinebant in quantum per ista homo videbatur reddi mundior ad Deum colendum. Et per hunc modum omnia ceremonialia veteris testamenti pertinebant ad ritum diuini cultus, quia ad illum disponebant homines. Et de istis dicendũ, q̃ et omnino cessauerunt eum propriè pertinerent ad statum veteris legis. Est tamen differentia inter ista, & iudicialia: quia licet neutra obligent, tamen iudicialia possunt obseruari, cum Ecclesia multas leges de istis inter suas annumerauerit, vt patet extra de furtis, & de adulterijs, & de homicidio, & de iniurijs, & damno dato. Sic etiam potest quilibet princeps secularis quancunque legem illarum, vel omnes facere obseruari in terris suis, non tanquam obligantes ab antiquo, sed tanquam ab eo nouiter vim accipientes. In ceremonialibus autem non licet hoc: quia nulli Domino, vel prælato licet reducere ceremonialia legis veteris ad obseruationem, vt obseruare diem Sabbathorum, & aliorum festorum, & circuncidi, & abstinere à cibis. Quia faciẽs ista elongaretur omnino à Christo. Ad Gala. 4. & 5. id est, Christus non prodesset ei aliquid, sed efficeretur tanquam infidelis.

Ratio differentiarum est: quia iudicialia præcepta nõ erant ad aliquam significationem futurorum, per quam repugnarent statui noui testamenti. Ceremonialia autem erant ad significandum Christum futurum, & ea quæ facturas erat, ad Coloss. tertio, & ad Hebr. quarto. Et propter hoc seruare ista directè esset contra statum noui testamenti: quia per hoc quasi assereremus Christum nondum venisse, sed quod illum expectabamus. Quod esset errare in fide. Ideo tanquam pestifera caudenda sunt ceremonialia. Iudicialia autem nihil præiudicant nouo testamento in hoc, quia nihil signant.

Item ceremonialia nunc nullam vtilitatem nobis asserre possunt, sed potius impedire à spiritualibus occupationibus, cum ipse sint quædam occupatio.

Differentia inter iudicialia, & ceremonialia p̃cepta.

pationes corporales. Apostolus tamen dicit, quod A nos exerceamus circa pietatem: quia exercitatio corporalis ad nihil vtilis est, vel ad modicum. Iudicialia autem possunt esse nobis vtilia: quia aliquibus politijs possunt proficere, & conuenire, sicut conueniebant genti Iudæorum. Ideo obseruare ceremonialia nullo modo licet. Iudicialia autem seruari licitum est, si de nouo instituantur obseruari. Et sic patet quomodo lex Moy si, quanquam bona fuit nunc obseruari non debeat.

Quomodo dicitur, quod Christus impleuerit legem, & prophetas. Quæstio C.

Oppositio primo. **Q**VAERITVR, quomodo dicitur, q̃ Christus impleuerit legem Moy si, & prophetas: quæ videtur, quod potius soluerit. Nam ipse soluebat custodiam Sabbathi curans egros in Sabbatho, & iubens curatis portare grabatum die illa. Ioan. 5.

Oppo. 2. Item iudicialia videntur non impleuisse: quia mulierem deprehensam in adulterio, quæ per legem lapidari iubebatur, impunitam ire permisit. Ioan. 8.

Oppo. 3. Item ceremonialia de abstinentia ciborum prohibitorum in lege videntur non seruasse: quia dixit infra 15. Quod intra per os, non coinquinat hominem, sed quæ ipse dicebat alijs facienda, ipse faciebat: ergo non abstinere à cibis immundis.

R. N. Col. de Lyra ad q̃stum. q.

Triplicia præcepta.

Dicendum, quod Nicolaus in hoc ponit longam distinctionem ostendendo, quod Christus impleuit legem, & prophetas. Dicit enim, quod in lege, & prophetis erant quædam per modum præcepti, & alia per modum promissi ipsi obseruantibus legem. Et vtraque Christus adimpleuit. Circa præcepta distinguit dicens: quædam esse moralia alia ceremonialia alia iudicialia. Moraliam impleuit Christus ea obseruando, & ad obseruationem eorum alios incitando, infra 19. Si vis ingredi ad vitam, serua mandata. Secundo ea impleuit sanum intellectum eorum declarando, & errorem Iudæorum circa hoc auferendo, vt patet infra in litera. Tertio adimpleuit ea consilia apponendo, quæ faciunt ad perfectionem mandatorum obseruantium. Nam perfectius obseruat mandatum de non occidendo, qui cauet ab ira inordinata, quàm qui solum cauet ab interfectione. Secunda præcepta erant ceremonialia, & ista diuidebantur in tria: quia quædam pertinebant ad sacramenta, sicut circuncisio quantum ad omnes homines, vnctio quantum ad Reges, & Pontifices. Christus autem non assumpsit statum sacerdotis legalis: quia non fuit de Tribu sacerdotali, ad Hebr. 7. nec habuit statum regis terreni: immo dixit coram Pilato, quod regnum suum non erat de hoc mundo. Ioan. 18. Sed fuit vnctio sua spiritalis. Nam vnctus est à Deo patre plenitudine gratiarum. Psal. 44. Vnxit te Deus oleo letitiæ præ consortibus tuis.

Circuncisio autem, quæ erat Sacramentum commune, Christus adimpleuit. Primum, illam in se suscipiendo. Secundo melius, & efficacius, & generalius sacramentum instituendo loco ipsius, scilicet baptismum, in quo magis confertur, quàm in circuncisio, & confert tam viris, quàm foeminis.

Alia erant ceremonialia pertinentia ad sacrificia sicut immolatio agni Paschalis, & iuge sacrificium, & similia: Ista autem erant signa alterius sacrificij perfectioris, scilicet, Christi immolandi pro nobis in Cruce: Ideo Christus impleuit ista. Vno modo corporaliter patiendo, alio modo Sacramentum efficacius, vel sacrificium, scilicet, Eucharistiam instituendo. Ceremonialia etiam quedam pertine-

bant ad sacramenta, vel potius sacra. Et de talibus erant præcepta prohibitiua aliquorum ciborum, & circa aliquas purificationes. Ista Christus obseruauit, & sic impleuit, & etiam obseruationem aliam meliorem ostendit, scilicet, abstinere ab immunditijs spiritualibus, quæ signabantur per immunditias corporales, & etiam ea, quæ immunda iudicabantur, purificauit, vt iam munda sint. Ideo cum Petrus diceret commune, & immundum nunquã intrauit in os meum, dixit ad eum vox de coelo. Quod Deus purificauit tu ne commune dixeris, sed reddidit omnes cibos mundos: quia iam nihil est immundum, quod cum gratiarum actione sumatur, prima ad Thimo. 4. Alia erant præcepta iudicialia: & ista Christus impleuit rigorem eorum per misericordiam temperando, in quibusdam per seipsum, & in alijs dimisit potestatem prælatis Ecclesiæ, & principibus secularibus, vt de his ordinent, sicut eis videbitur pro veritate temporum, locorum, & personarum, expedire. Et istud non fuit legem soluere, sed implere, quia sic ordinauit ad meliorem modum obseruationis iustitiæ. Sicut non destruitur puer quando efficitur vir, quia licet transeat pueritia, manet melior, & robustior ætas. Ipsa enim lex vetus habuit modum pueri. Ideo dicebatur pedagogus, ad Gala 3. Lex autem noua habet locum viri perfecti. Pueri autem per timorem in bonum duuntur: viri autem per amorem. Ideo in lege veteri poene debuerunt esse duriores, quàm in noua: Impleuit autem Christus ea, quæ erant in lege, & prophetis per modum promissi. Et primo ea, quæ erant in lege. Promittebant enim lex bona temporalia, & excellentiam in honore. Deuter. 26. Custodias omnia præcepta eius, & faciet te excellentiorem cunctis gentibus. Christus autem promissit obseruatoribus legis nouæ bona spiritalia & eterna.

Sic etiam adimpleuit prophetas. Nam prophete principaliter locuti sunt de Christo, & de omnibus pertinentibus ad eum. Ista autem ipse impleuit nascendo, moriendo, & cetera faciendõ, quæ de ipso prænunciata erant. Sic ipse dixit Luc. 24. Oportet impleri omnia, quæ scripta sunt de me in lege, & prophetis, & Psalmis. Et sic omnia Christus impleuit, quæ in lege, & prophetis scripta erant. Et sic vult Nicola. Christum impleuisse legem.

Ad primum dicendum, quod Christo licuit curare die Sabbathi: quia non erat hoc contra obseruantiam Sabbathi, vt ipse probauit, Luc. 13. & 14. & etiam quod portaret curatus grabatum suum: licet aliàs esset contra obseruationem Sabbathi: licuit fieri propter diuinum honorem, vt per hoc appareret quomodo ille curatus fuerat miraculose die illa. Et hoc fieri licebat: quia Christus poterat dispensare, vt fieret hoc die illa, quia ipse erat Dominus Sabbathi, infra duodecimo, scilicet Dominus est filius hominis Sabbathi.

Ad secundum dicendum, quod non arguitur ex hoc Christum fecisse contra iudicialia non puniendo mulierem deprehensam in adulterio: immo sic melius fecit, quàm aliter: quia ad hoc, quod aliquis alium condemnet non solum requiritur, quod ille deliquerit, sed etiam, quod iste habeat iurisdictionem. Christus autem licet omnia possit, quia Deus erat: tamen non habebat iurisdictionem temporalem eo modo, quo homines habent. Vnde nõ apparebat, quod liceret ei exercere tales condemnationes iudiciales. Sic enim ipse dixit Luc. 12. cum quidam peteret ab eo: Domine, dic fratri meo, vt diuidat mecum hereditatem. Dixit Christus: O homo, quis me constituit iudicem, aut diuisorẽ inter vos?

Ad primum arg.

Ad secundum arg.

vos? Quasi dicat: Non habeo talem iurisdictionē, quia nemo illam mihi dedit. Et sic super istā adulationem non videbatur habere iurisdictionem ad condemnandum eam. Item quia ad hoc, ut aliquis condemnaretur de crimine, non sufficit, quod iudici cōfiter de delicto, sed quod constet iudicialiter, scilicet per accusationem, & restitutionem, vel inquisitionem, aut alios modos iuris. Nunc autem mulier ista non conuincitur per testes: ideo non accusabatur ab aliquo. Ideo etiam si Christus fuisset iudex temporalis non poterat eam legitime condemnare. Et patet, quod ad hoc ipse aduerrit. Nam postquam recesserunt iudē, qui duxerunt eā ad Christum dixit ipse. Mulier quis te accusat, & illa ait: Nemo Domine. Christus verō dixit: Nec ego te condemno. In quo innuitur, quod Christus non condemnabat eam, eo quod illa non accusabatur de crimine, nec conuincitur desistentibus accusatoribus. Ideo recte fecit, quia etiam si esset iudex per humanam potestatem idem faceret.

Ad tertium arg.

Ad tertium dicendum, quod Christus non violauit legem de discretionē ciborum. Nam quando dixit, quod illud, quod intrat in os non inquinat hominem, non locutus est contra abstinētia cibis veritatis in lege; sed contra illos, qui accusabāt discipulos Christi manducantes manibus loris: tanquam esset necessarium istud obseruari: Christus autem ostendit, quod non erat necessarium.

Opi. Nic est in cōdne niens lre rā.

Dicendum, quod modi isti, quibus secundum Nicola. Christus dicitur impleuisse legem, & prophetas satis conuenientes sunt: quia implere potest accipi diuersis modis, & tamen intentio Christi, & litera ista non conuenit illis. Sed implere legem potest accipi dupliciter: vno modo faciendū, quod in ea iubetur: alio modo exhibendo, quod in ea promittitur. Sic dicit Augustinus in libro contra Faustum, scilicet: Impletur lex, cum fiunt, quę ibi præcepta sunt: vel cū exhibentur, quę prophetata sunt.

Secundum hoc possumus accipere soluere legē, quia soluere est destruere, & tunc rex destruitur, quando vigor eius aufertur. Habet enim lex vigorem in duobus, scilicet, quia aliquid fieri iubet, & aliquid ad exhibendum promittit. Promissum est principale in lege, cū propter illud lex obseruetur.

Dicitur autem res manere, quando manet secundum illud, quod in ea principale est, & destrui simpliciter quando destruitur secundum id, quod est principale eius. Si ergo lex annihilaretur quantum ad promissā: ita quod ea, quę promissā erant, nunquam exhiberentur, diceretur lex solui. Si autē promissā in lege omnino exhiberentur, diceretur lex simpliciter impleri. Hoc modo Christus locutus est dicens: Non veni soluere legem, id est, euacuare promissā eius, ita, quod non exhiberentur, sed implere, id est, illa exhibere realiter. Et hoc verum est, quia præter ipsum nemo impleuit legem, cum ipse fuerit totum bonum, quod promittebatur in lege. Et per hoc, quod venit, & prædicauit, & passus est, impleuit legem, quia nihil aliud in lege promittebatur. Accipiendo legem quantum ad id, quod iubet, lex impletur quādo ei obeditur faciendū, quod in ea iussum est, & lex soluitur quando contra eam aliquid fit.

Hoc modo non dixit Christus venisse ad implendum legem, quia nemo ad hoc potest venire, id est, nasci, ut sub lege viuat, quia viuere sub lege non est finis, sed ad finem. Et tamen venire ad implendum legem est venire ad aliquid: tanquam ad finem.

Etiā, quia hoc modo Christus nihil speciale egisset: quia non impleuit ipse solus legem, sed omnes

Iudæi. Et ideo non dixisset, quod venerat legem implere, & tamen recte diceretur, quod veniebat implere legem, id est, exhibere, quę in ea promissā sunt. Quia istud erat maximē dignitatis, cum omnes Iudæi hoc sperarent, & nemo illud posset efficere, nisi Messias. Legem autem quantum ad obseruationem aliquam Christum impleuit, quia per eam conuersatus est quandiu vixit. Et tamen non omnino impleuit eam ad literam, sicut Iudæi, quia aliquid soluebat de literalī obseruatione. Sicut quando iussit, quod curatus de egritudine in Sabbatho portaret grabatum suum. Ioan. quinto. Hoc tamen fieri non licebat Sabbatho.

Etiā incepit soluere legem tollendo permissiones eius, quia dixit non esse dandum libellum repudiij: quem tamen lex permittebat: infra in litera, & infra decimonono. Ideo hoc modo potius Christus soluit legem, quam impleuit.

Ideo dicendum, quod Christus impleuit legem complendo omnia, quę in ea promissā erant, non tamen impleuit quantum ad ea, quę iussa erant, sed potius quantum ad hoc soluit.

Qui autem voluit dicere, quod Christus impleuit legem dando aliam meliorem obseruationem, & temperando rigorem eius per alias leges meliores, & quod hoc sit perficere legem, sicut puer non destruitur, quando de pueritia transit in iuuentutem, sed potius perficitur, ut dicit Nicola. non possunt omnino applicare ad literam: nam isto modo lex soluitur. Verum est enim, quod populus, qui habebat legem, melius se habet, quando meliores leges ei dantur, & status eius perficitur, & tamen ipsa lex totaliter perit in introducendo aliam meliorem, per quam ipsa tollatur. Et quod dicunt de puero idem est. Nam quando puer transit de pueritia in iuuentutem, ipse quidem non perit, sed perficitur: eras tamen puerilis omnino perit. Ita Iudæi, quibus data est lex Christi, quę erat melior acceperunt perfectiorem statum, & tamen ipsa lex Moyſi, quā prius habebant, totaliter soluta est per legem Christi. Et sic non potest proprie dici, quod Christus non soluerit legem isto modo. Etiam quando dicitur, quod fecerit additamenta ad legem, non est intelligendū de lege Moyſi, sed de quibusdam præceptis decalogi, quę habentur hic, ut patet ex litera. Lex autem Moyſi, quę consistebat in ceremonialibus, & iudicialibus totaliter perijt, & sic soluta est quantum ad obseruationem. Christus ergo nihil aliud intellexit, nisi quod ipse non veniebat ad euacuandum promissā legis, sicut si veller nouam legem dare, & nouas promissiones, quia istud esset omnino soluere legem, sed venit ad implendum, quia perfecit omnia, quę promissā erant in lege, & prophetis.

Et hoc consonat literę in quantum dicitur: Non veni soluere legem, & prophetas: quia si intellexisset de solutione, quę est non obseruare, solum dixisset: non veni soluere legem: quia ibi sunt præcepta, quę obseruari, vel solui possunt.

Propheta autem promissiones continet, & non mandata: ideo non possunt hoc modo solui, sed soluantur si dicatur, quod promissā per prophetas nunquam euenient. Implentur si exhibeantur, quod in eis promissum est: ergo de ista impletione Christus intellexit. Item consonat hoc verbis suis, quia quando dixit: non veni soluere legem, &c. subiunxit. Donec transeat cælum, & terra, iota vnum, aut vnius apex non præteribit à lege, donec omnia fiant. Hoc autem necesse est intelligi de impletione promissorum, quia intelligendo impletionem de obseruantia mandatorum; quotidiē implebatur lex à Iudæis, qui eam obser-

obseruabant ad vnguem. Item hoc consonat verbis Christi Luc. 24. necesse est impleri omnia, quę scripta sunt in lege Moyſi, & prophetis, & Psalm. de me. Et sic impletionem posuit pro cōpletione promissorum, & non pro obseruatione legis. Quomodo autem per hoc satisfiebat Iudæis auferendo scandalum, quod posset oriri contra eum, & quid intenderet per hoc suadere ostensum est supra quæstione. 96. Sic ergo litera secundum intentionem Christi exponenda est, & nulla erit tunc calumnia, nec oportebit inquiri supplicationes diuersas, & subterfugia. Verum est tamen, quod doctores variē exponunt. Vnde Chryſo. super Matt. dicit: Hic duplex est sensus. Nam ad implere legem, aut est addendo aliquid, quod minus habet, aut faciendū quod habet. Vterque modus potest aliquammodo applicari Christo: etiam tamen non conuenit literę: quia non potest intelligi implere, id est, facere quod lex iubet, quia non est tunc ad propositum, quod Christus subiunxit. Donec transeat cælum, & terra, iota vnum non præteribit de lege. Non potest etiam conuenit hoc verbis Christi prædictis. Maximē, quia per hoc Christus non placaret Iudæos, sed potius exacerbarēt eos, quia sicut erat contra legem non facere, quod iussum erat. Ita erat contra eam, immo grauius addere aliquid. Nam Deus hoc vetuerat Deuteron. 4. Non addetis quicquam ad verbum, quod loquor vobis, nec minuetis ex eo. Alio modo dicit ipse Chryſo. in homil. quadam, quod Christus impleuit prophetas complendo, quę per ipsos dicta fuerant. Legem autem compluit nihil de ea transgrediendo, secundū iustificationem per fidem, quod lex per literam facere non potest. De prophetis recte dictum est, quod Christus impleuit in eis promissā. De lege tamen, quod impleuerit eam iustificando per fidem, non est satis ad propositum Christi. Quia si lex mansisset cum fide Christi, & iustificaretur postea homo per ipsam legem, per quam prius iustificari non poterat, esset verē sibi datum aliquod complementum, siue perfectio, & tamen adueniente iustificatione, quę est per fidem, cessauit lex, ut Apostoli ostenderunt Actuum 15. ergo non fuit tunc completa lex, sed magis soluta. Et redit hoc ad quod supra dicebatur de puero, qui efficitur vir. August. ex ponit alio modo dicens, quod Christus effectus sacerdos impetrat nobis indulgentiam de peccatis contra legem, quam difficile erat obseruare etiam existentibus in gratia. Alio modo exponit implere, scilicet, addendo aliquas declarationes, cum ait: Puto etiam sic esse accipiendum, quod dicitur: Non veni soluere legem, sed implere. Hic, scilicet, additamentis, quę ad expositionem pertinent antiquarum sententiarum ad conuersionem in eis. Ponit tamen aliam expositionem in lib. contra Faustum, scilicet: Impletur lex cum fiunt, quę ibi præcepta sunt, vel cum exhibentur, quę prophetata sunt. Et ista sola est, quę omnino conuenit literę, & intentioni Christi, scilicet, quod lex impleta sit exhibendo, quę in ea promissā sunt: Sed dicitur, quod propheta hoc modo possunt impleri, sed non lex. Dicendum, quod lex proprie continet præcepta, & tamen inter præcepta ponuntur illa promissā, ad quę ordinabatur lex, & propter quę obseruabatur, & ista poterāt impleri. Sed adhuc obijciatur, quod lex à Christo non sit impleta sic: quia cōpletio legis est per charitatem. ad Gala. 3. Omnis enim lex in vno sermone impletur: diliges proximum tuum sicut te ipsum. Dicendum, quod perfectio accipitur ibi pro fine quodam, non quidem pro fine ultimo operantis, sed pro

Alph. Toſt. super Matth.

quodam fine intento à legislatore. Nam lex cum non sit propter seipsam, ordinatur ad quandam felicitatem obseruantium. Et propter hoc obseruatur, & tamen legislator intendit per legem introducere quandam bonam habitudinem inter subditos, scilicet, ut obseruando legem, non se offendant. Quod necesse esset si nulli legi subiecti viuerent. Et per hoc legislator intendit quandam pacem, vel amicitiam procurare inter ciues, quę per legem introduceretur, in quantum ipsi conuersando recte secundum legem non se offendent mutuo. Et ista pax, vel amicitia est quidam finis intentus à legislatore. Sic dicitur. 8. Ethicorum, quod legislator magis intendit facere ciues amicos, quam iustos, si posset inter eos perpetuam amicitiam introducere. Et tamen adhuc ista amicitia, vel pax non est vltimum donum, quod homines expectant per obseruationem legis, sed ista pax immediatē ordinat ad illud bonum, & poterat esse quædam pars eius. Sic intelligitur quod Apostolus dixit: legem impleri in vno sermone, id est, Totum, quod lex intendit per diuersa præcepta, non est, nisi, quod homines inter se charitatem habeant, ut magis inducit ad Rom. 13. Et tamen non est iste finis vltimus legis, sicut pax, aut amicitia non est finis in politica vltimus. Ideo cōpletio legis simpliciter non est per istam pacē, vel amicitiam ciuium, sed per hoc, quod aduenit illa felicitas politica, ad quam ordinatur lex. Istud autem est, quod in lege promittitur: quia ibi vltimum bonum ponitur, ad quod mouetur operans obseruando legem. Et istud Christus impleuit, quando exhibuit in se omnia, quę in lege promissā erant. Et sic est ista magis propria cōpletio legis, quā in introducere charitatem: quia charitas adhuc est quidam finis intra legem, id est, qui habetur in ipsa obseruatione legis. Promissā autem per legem sunt aliquid extra legem, id est, quę non habentur in actu obseruationis legis, sed dabantur obseruantibus, & sic Apostolus locutus est de cōpletionē legis, quę non est totaliter terminus, sed manet homo adhuc in aliqua obseruatione legis. Christus autem loquitur de impletione, quę est totaliter terminus: ideo verbum Apostoli non potest totaliter applicari ad præsens. Hic dicendum erat de tempore, quo legalia cessauerunt, & de alijs dubijs circa hoc, de quibus dicitur ad Gal. 4. & 5. quia ibi est locus eorum.

Qui ergo soluerit vnum de mandatis istis minimis, & docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno cælorum. Qui autem fecerit, & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cælorum. Dico autem vobis, quia nisi abundauerit iustitia vestra plusquam scribarum, & pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum.

Qui ergo soluerit. Hic ponitur qualis debet esse doctrina prælatorum, secundum quam Christo se conforment. Et considerandum, quod triplex est modus doctorum circa moralia: quidam enim male viuunt, & male docent circa legem, cuiusmodi sunt hæretici, vel infideles. Alij sunt, qui bene docent, & bene viuunt, ut boni doctores catholici. Alij sunt, qui bene docent, & tamen præuē conuersantur sicut catholici doctores, iniqui tamen. Istos tres modos doctorum ponit hic Christus. De secundo, ibi. Qui autem fecerit. De tertio, ibi. Dico autem vobis. Circa primum dicitur. Qui ergo soluerit vnum de mandatis Pars Secunda. L. datus

Triplex modus doctorū circa moralia.

datis istis minimis. Instruebat hic Christus Apostolos, qui futuri erant doctores totius orbis, ideo ostendebat eis conditionem doctorum. Bonus autem doctor debet recta docere, & secundum illa conuersari: sicut de Christo dicitur: Act. 1. quod cepit Iesus facere, & docere. Potest autem depruari aliquis circa hoc totaliter, scilicet, falsa docendo, & male operando. Et quia qui falsa docet in moralibus, prius ipse illa agit, & in excusatione suae vitae sic docet, quia velle alios sibi similes facere, dicitur primo. *Qui soluerit vnum de mandatis istis.* Soluere mandatum est facere contra illud. Quia cum mandatum nihil aliud habeat, nisi vim obligandi, cum quis non obseruauerit illud, destruit totum vigorem eius, & sic soluit illud. Et dicitur. *De mandatis istis minimis.* Id est, de mandatis istis, quae ego praedico. Et dixit: minimis. Quasi dicat, non solum incurrit penam, quam ego praenuncio illi, qui violauerit aliquod mandatum de magis, sed etiam qui minimum omnium soluat punietur. *Et docuerit sic homines.* Ad hoc quod homo puniatur satis est, vt soluat mandatum aliquod legis, & non requiritur, quod etiam doceat homines sic facere. Quia tamen Christus loquebatur hic de doctoribus, quorum opus est docere, dixit: Et docuerit sic homines. Ponitur etiam hoc propter penam, quae subiungitur, scilicet, minimus vocabitur in regno caelorum: quia ista pena solum est eorum, qui male viuunt contra legem agendo, & praedicant sic agendi esse. Qui autem legem soluerint, & tamen non docuerint homines illam soluere, punientur, sed non erunt minimi in regno caelorum. Et dicitur. *Minimus vocabitur in regno caelorum.* Id est, in Ecclesia erit minimus: quia non potest esse deterior, qui praeuere uiuit, & peruersè docet. Christus autem intendit per hoc inducere homines ad obseruandum omnia, quae ipse hic praedicauit, scilicet, vt praecipua obseruent, & contra illa non doceant. *Qui autem fecerit, & docuerit.* Id est, qui impleuerit mandatum quoddam, & docuerit homines illud obseruare praedicando esse obseruandum, vel hortando ad obseruationem, & isti sunt recti doctores, qui duplici honore digni sunt, quia rectè viuunt, & rectè docent. Prima Corin. 5. *Hic magnus vocabitur in regno caelorum.* Id est, vocabitur magnus in Ecclesia militanti, quae est regnum caelorum. Et hoc, quia habet duplicem magnitudinē, vnam bonae vitae, & aliam, sanae doctrinae. Vel in regno caelorum, id est, in vita aeterna: quia qui benè docet, & rectè viuunt, non solum vitam aeternam habebit, sed etiam magnam excellentiam habebit in illa: sicut dicitur: Daniel. 12. *Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti, & qui ad iustitiam erudiunt, multos quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Et sic vocabuntur magni in regno caelorum, quia non solum habebunt praemium essentiale commune cum ceteris, quod est videre Deum, sed etiam praemium quoddam accidentale ultra ceteros, quod vocatur aureola, & competit doctoribus sacrae scripturae. De aureolis autem dicitur: inf. 13. *Dico enim vobis, qui non abundauerit iustitiam vestra plus quam scribarum, & pharisaeorum.* Istud est tertium quantum ad illos, qui benè docent, & male viuunt. Nam non sufficit eis ad eundem in vitam aeternam illud docere. Huiusmodi autem erant pharisaei, & scribae. Nam isti praedicabant inter Iudeos. Sicut dicitur inf. 7. quod mirabantur turbę in doctrina Christi: quia erat docens, sicut potestatem habens, & non sicut scriba eorum, & pharisaei, isti autem, vt iusti viderentur, praedicabant ea, quae iusta sunt: immo & ultra necessaria addebant aliquid, vt strictioris vitae, & maioris sanctitatis viderentur, & tamen non obseruabant ea, quae

F praedicabant, vt patet inf. 23. scilicet. Super cathedra Moysi sederunt scribae, & pharisaei. Omnia quaecumque vobis dixerint, seruare, & facite, secundum verum opera eorum nolite facere: dicit enim, & non faciunt: alligant enim onera grauiora, & importabilia, & imponunt ea humeris hominum, digito autem suo volunt ea mouere. De ista iustitia dicit Christus, quod non sufficit homini ad intrandum in regnum caelorum. Scribae vocantur sapientes, quia in scripturis eruditi sunt. Quid autem sint pharisaei, & de ritibus eorum, & de quatuor sectis Iudaeorum, scilicet, pharisaeorum, Saduceorum, Esenorum, & de 4. phisosophia late dictum est. sup. 3. cap. q. 43. Dicitur hic, nisi abundauerit iustitia vestra, id est, nisi fuerit maior. Quasi dicat: Pharisaei, & scribae iustitiam quandam habent, sed non sufficientem. Est enim iustitia duplex, scilicet, recta facere, & recta docere. Nam iustitia dicitur quandam rectitudinem, & vtrobique est rectitudo. Rectè viuere etiam si nihil doceamus sufficit homini: rectè tamen docere, nisi rectè viuamus non sufficit. Scribae autem, & pharisaei habebant vnam iustitiam istarum, scilicet, rectè docere, sed non viuere: ideo non sufficiebat eis ad vitam aeternam. Christus igitur dixit: Nisi abundauerit iustitia vestra, &c. id est, nisi fuerit maior. Ita, quod non solum recta doceatis, sicut pharisaei, & scribae, sed etiam rectè viuatis non habebitis vitam aeternam. Totum hoc dirigebatur ad doctores noui testamenti, quibus opus erat tam in vita, quam in doctrina habere rectitudinem. *Non intrabitis in regnum caelorum.* Id est, in vitam aeternam. Nam hic non potest accipi pro Ecclesia militanti: quia in ea erant isti scribae, & pharisaei, qui recta docebant, & male vivebant, sed beatitudinem nunquam assequerentur sic faciendo.

Iustitia duplex recta facere, & recta docere.

Quae sunt mandata ista minima, de quibus Christus hic loquitur. Quaestio C. I.

QVAERITVR, quae sunt mandata ista minima, de quibus hic Christus loquitur. Putant qui dam, quod sunt mandata veteris testamenti: quia illa sunt minima, eo quod sunt minora mandata noui testamenti: quia minus conferunt. Et sic innuit August. dicens. Vel e contrario illa quae praecipua sunt in lege dicuntur minima, quae autem Christus dicitur erant, sunt maxima mandata. Et tunc oportet continuari istam literam praecedenti. Quia Christus dixerat sup. quod donec transeat caelum, & terra non praeteribit iota vnum, aut vnus apex de lege. Ideo subdit quasi inferendo. *Qui ergo soluerit vnum de mandatis istis minimis.* Quasi dicat, quia de lege non potest aliquid cadere, nec etiam vnum iota, aut apex, quae sunt partes minimae legis. Ille qui uoluerit soluere aliquid de lege etiam si sit mandatum minimum, peccabit grauiter, & vocabitur minimus in regno caelorum. Iste sensus satis conuenienter videbatur adaptari, & tamen non uidetur consonare intentioni Christi: quia per hoc videretur innui, quod Christus hortaretur doctores praedicare mandata legis veteris, & obseruare illa promittendo praemium, scilicet. *Qui autem fecerit & docuerit sic, magnus vocabitur in regno caelorum.* Christus tamen non praedicauit mandata legis ueteris, nec etiam Apostoli, sed mandata legis nouae. Et Christus non horratum est homines obseruare legem Moysi, cum potius dissuaderet quaedam, quae erant in lege sicut dare libellum repudij: dicens iam esse illicitum, ut patet inf. in littera. Et ipse incepit soluere legem quantum ad obseruationem, licet compleuerit quantum ad promissiones, ut ostensum est in praecedenti quaestio. ergo

ergo non intendebat de praecipis veteris legis, quia videretur sibi repugnare. Itē quidquid Christus mandauit, semper mansit. Si igitur ipse dixisset, quod praedicator debent praedicare ista mandata veteris legis, & viuere per illa, vt intraretur in regnum caelorum, semper hoc obligasset: ergo non loquebatur de mandatis legis Moysi. Sed dicendum, quod loquebatur de mandatis legis nouae, quam ipse introducere incipiebat: quia ista necesse erat obseruari. Sed tunc dicitur, quomodo dicitur de praecipis istis minimis? Dicit potest vno modo, quod omnia praecipua noui testamenti vocantur minima, scilicet, in peccato, si homo illa transgrediat. Praecipua legis Moysi sunt minima in actu, id est, minimus labor est in obseruando illa, & sunt minima in retributione, quia sunt parua in labore, sunt tamen magna in peccato, quia qui peccauerit in eis, cum possit faciliter cauere, eo quod non sit difficile obseruare talia mandata, peccabit grauiter: quia ceteris paribus tanto peccatum est maius, quanto peccandi occasio est minor: quia tunc est tota causa ab intrinseco, scilicet, ab iniquitate hominis. Mandata autem Christi sunt magna in actu, quia laboriosum est cauere concupiscentiam, & cauere iram magis, quam cauere ipsum homicidium reale, & adulterium. Etiam magna sunt in retributione, quia est magna difficultas in obseruando illa. Sunt verò minima in peccato: quia facere contra illa minus peccatum est, quam contra mandata legis Moysi. Minus enim est irasci, quam occidere, & minus concupiscere, quam fornicari. Sic dicit Chryso. super Mat. Et ita erit sensus, quod qui soluerit aliquod de mandatis minimis, id est, de mandatis noui testamenti erit minimus in regno caelorum. Aliter potest intelligi, & melius, quod mandatum minimum non dicitur hic specialiter pro mandatis noui, aut veteris testamenti: quia in vtroque testamento sunt mandata quaedam magna, & quaedam minima, sed dicuntur hic minima comparando ipsa mandata noui testamenti inter se. Quasi dicat: non solum qui soluerit aliquod mandatum magnum de his, quae praedico, erit minimus in regno caelorum, sed etiam qui soluerit minimum. Quia quando quis docet scienter contra aliquod mandatum noui testamenti est haereticus, vel infidelis. Et ad hoc, quod sit haereticus, ita sufficit, quod praediceat contra mandatum minimum sicut contra maximum, & quod praediceat contra vnum, sicut si praediceat contra multa. Et isto modo debet litera intelligi conuenienter. Sed tunc dicitur: quomodo litera ista dependet a praecedenti, cum dicatur hic: Qui ergo soluerit, quod est continuatiuum vel illatiuum? Dicendum, quod intelligitur sic: quia Christus dixerat, quod venerat ad implendum legem, & prophetas, id est, ad implendum omnia promissa in eis, ita quod non transiret aliquid de lege, sed quod omnia fierent, id est, completerentur in eo, per quod ostendebat se esse messiam, quia nemo alius poterat implere promissa in lege. Et tamē messiae obediendum erat in omnibus, quae iuberet, cum ad eum pertineret dare mandata quaecumque vellet, cum finem daret legi praecedenti, & per hoc pertinebat ad eum introducere aliam: vt ostensum est, sup. q. 98. & sic necesse erat obediri omnibus praecipis eius. Qui ergo soluerit aliquod de mandatis, quae ipse introducebat, vocaretur minimus in regno caelorum.

Quomodo possit vocari minimus in regno caelorum, qui minima mandata transgreditur, & ita docet, cum talis non possit esse in regno caelorum. Quaest. C. II.

QVAERITVR, quomodo poterat vocari minimus in regno caelorum, qui solueret mandatum, Alph. Toft. super Matth.

& praedicaret contra illud: quia iste non posset esse in regno caelorum, & sic non esset ibi minimus, nec maximus. Dicendum, quod poterat intelligi, quod vocaretur minimus in regno caelorum, scilicet, per reputationem, quia quoadu homo hic manet bonum, vel malum operans a Deo reputatur secundum opera sua. Ideo qui rectè operatur reputatur a Deo dignus vita aeterna, & etiam dicitur esse in lib. vitae secundum presentem iustitiam. Qui autem male operatur, reputatur a Deo dignus morte aeterna, & ita a tota curia caelesti. Et ita qui soluit mandatum, licet non sit in regno caelorum, reputatur minimus in regno caelorum. Et hoc satis conuenit literae: quia non dicitur hic: minimus erit in regno caelorum, sed minimus vocabitur in regno caelorum, id est, apud illos, qui sunt in regno caelorum vocabitur minimus, licet ipse non sit ibi. Aliter potest dici, quod regnum caelorum multipliciter accipitur. Aliquando enim pro illa vita beata, quae erit post hanc vitam: quia ibi sancti regnabunt in caelo cum Deo. Et ita Christus dixit: Ego dixi vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum, vt edatis, & bibatis super mensam meam in regno meo. Luc. 22. Aliquando accipitur pro ista Ecclesia militanti, sic dicit: Grego. in quadam homilia. Aliquando accipitur pro tempore resurrectionis generalis, in quo singuli percipient, quae fecerunt in anima, & corpore. Primo modo necesse est accipi, quando dicitur: non intrabitis in regnum caelorum. Nam in Ecclesia militanti nemo esse prohibetur, & intrare in eam. Etiam ad resurrectionem omnes peruenient boni, & mali, sed ad beatitudinem non omnes peruenient. Ideo ipsa vocatur hic regnum caelorum. Et tamen quando dicitur, qui soluerit &c. & sequitur minimus vocabitur, potest intelligi in tribus modis. De primo exponendo sicut sup. scilicet, quod non erit in regno caelorum, sed apud eos, qui ibi erunt, reputabitur minimus, scilicet, minimus omnium hominum in valore, & hoc erit vocari minimum. Tertio modo intelligitur, in regno caelorum, id est, tempore resurrectionis erit minimus: quia minimus gradus boni dabitur sibi, id est, maximus gradus poenae, vel mali. Et sic exponit Chryso. in quadam homilia dicens. Cum audieris minimum in regno caelorum, nihil aliud suspicare, quam supplicium, & gehennam. Regnum enim non dicitur vilitatem regni, sed etiam dicere consuevit tempore resurrectionis, & aduentum Christi terribilem. Secundo modo exponendo intelligitur, quod in regno caelorum, id est, in Ecclesia militanti minimus vocabitur, id est, minimus erit ille, qui soluerit mandatum, & docuerit sic homines, quia reputabitur haereticus, & praescindetur ab Ecclesia. Et hoc est minimum in Ecclesia fieri, quod est tale fieri, vt iam pars eius esse, aut in illa esse non debeat. Sic accipit Grego. in homilia quadam, scilicet, Per regnum caelorum praesens Ecclesia accipienda est, in qua doctor, qui soluerit mandatum minimum vocabitur, quia cuius vita despicitur, restat vt eius praedicatione contemnatur. Et istud est in quantum soluit praecipuum: quia tunc contemnatur: si tamen doctor non solum praecipuum soluit, sed etiam alijs sic faciendum esse dicit: iam non solum contemnatur, sed etiam haereticus reputatur. Sic etiam dicit Chryso. super Mattheum, quod regnum caelorum Ecclesia praesens est, & ita contemndum est, quia non accipitur semper eodem modo regnum caelorum etiam in eodem contextu. De praedicatoribus quantum ad eorum officium, & potestatem, & an peccent praedicando, si mali sunt, dicitur forte Ioan. 10. cap.

Audistis, quia dictum est antiquis: Non occides: qui autem occiderit, reus erit iudicio. Ego autem dico vobis, quia omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio: qui autem dixerit fratri suo: Racha, reus erit concilio: qui autem dixerit, fatue, reus erit gehennae ignis.

Audistis quia dictum est. Descripsit sup. Matthaeus, virtutes contemplatiuorum, & praelatorum, in quibus consistit iustitia abundans super communem iustitiam, scilicet, iustitiam vitae, & doctrinae, hic describit consequenter virtutes actiuorum, in quibus consistit iustitia sufficiens ad salutem, quae est iustitia recte vitae. Pro quo considerandum, quod ad habendum vitam aeternam sufficit homini obseruare mandata, sic dicitur infra 19. Si vis ingredi ad vitam, serua mandata, scilicet, moralia, quae sunt in Decalogo, & similia. Et ob hoc Christus volens dare homini viam quandam planam ad salutem, non dedit alia praecipua moralia, sed replicauit ipsa praecipua Decalogi: quasi innuens, quod nunc etiam in lege sua obseruanda erant. Induxit ergo homines ad obseruandum illa verum intellectum ipsorum declarando, & errores Iudaeorum circa hoc ortos excludendo. Et diuiditur in tria: quia primo dat Christus intellectum aliquorum praecipuorum moralium. Secundo aliquorum praecipuorum iudicialium, ibi. Audistis, quia dictum est antiquis, oculum pro oculo. Tertio ponit intellectum cuiusdam praecipui de dilectione proximi, in quo fundatur tota lex, ibi. Audistis, quia dictum est antiquis: diliges proximum tuum. Prima in duas, quia primo ponit intellectum quorundam praecipuorum secundae tabulae, quae ordinant hominem ad proximum. Secundo ponit intellectum cuiusdam praecipui primae tabulae ordinantis hominem in Deum, ibi. Iterum audistis, quia dictum est antiquis: Non periuurabis. Prima iterum in duas, quia primo declarat vnum praecipuum: secundum declarat duplex correlatum, ibi. Si offers munus tuum. Circa primum considerandum est, vt infra declarabitur, quod quidam Iudaeorum putabant in praecipuis negatiuis legis solum prohiberi opera exteriora, & non affectionem animi. Sicut quod prohiberetur adulterium, & tamen non desiderium adulterandi, & homicidium prohiberetur, sed non ira, quae incitat hominem ad homicidium, cum sit appetitus vindictae, & sic vereretur furtum, & non desiderium furandi, & ita de similibus. Christus autem voluit ostendere, quod non solum opera exteriora, sed etiam affectus animi cauere debet circa praecipuum negatiuum, & ponit hic aliqua istorum. Et primo ponit de homicidio, in quo Iudaei quidam solum putabant esse peccatum, si quis realiter occideret alium. Christus autem ostendit, quod desiderium etiam occidendi sit peccatum. Et non solum hoc, quod pertinet ad iram deordinatam, & magnam, sed etiam ostendit, quod leuis ira, siue sit in solo animo, siue in animo cum quibusdam verbis contumeliosis peccatum sit. Et sic dicitur. Audistis, quia dictum est antiquis. Isti sunt Iudaei, qui fuerunt in deserto, quibus data est lex. Nam eis dictum est: non occides. Et vocatur antiqui, quia isti fuerunt primordia populi Iudaici, cum ipsi de nouo assumpti fuerunt a Deo in populum per modum cuiusdam pacti: Exo. 19. & ipsis lex tunc de nouo data est: Exo. 20. & Deute. 5. Non occides. Istud erat

Lex Christi actum, & voluntate peccandi interdicit.

mandatum secundum secundae tabulae in mandatis pertinentibus ad proximum. Et quantum ad litera videtur intelligi de sola occisione reali. Et tamen manifestum est, quod qui vetat homicidium, non permittit membrorum mutilationem, aut percussio- nem, quae homicidio proxima sunt, nec etiam contumelias, aut iram, cum ista sint occasio homicidij, & ex his soleat induci. Prohibito ergo homicidio, omnia ista prohibita erant. Sicut qui prohibet concupiscentiam omne malum prohibet, eo quod omnia mala sequuntur ex concupiscentia, extra de con- stitutionibus. cap. Nam & concupiscentiam. Et tamen propter rudes Christus voluit explicare, quomo- do ira, & contumelia, & omnia pertinentia aliqua- ter ad homicidium sint prohibita. Ideo dixit. Ego autem dico vobis. &c. Qui autem occiderit, reus erit iudicio, id est, qui occiderit hominem sponte non habens legitimam causam occidendi, erit reus iudicio, id est, de eo iudicabitur, quod occidatur, & erit reus mortis pro sanguine effuso. Istud autem fuerat dictum antiquis: non quidem inter praecipua moralia in Decalogo, quia ibi nulla poena apponitur, sed inter praecipua iudicialia, in quibus taxatur poena, Exo. 21. Qui percusserit hominem volens occidere, mortem moriatur. Et iterum dicitur: Si quis de in- sidia occiderit proximum suum, & per insidias, ab al- tari meo euellas eum, vt moriatur, scilicet, non so- lum morietur, sed etiam nulla locorum immunitas ei proderit Nam etiam si ad altare confugerit, & ap- prehenderit cornu altaris. Inde euellatur, vt traha- tur ad mortem. Ego autem dico vobis. Hic ponuntur ea, quae Christus videtur addere ad istud mandatum, scilicet, cauere ab ira, & contumelia, quae non sunt vere addita, vt sup dictum est, cum in ipso mandato intelligerentur, sed ponuntur per modum declara- tionis propter simplices, qui putabant se tenere so- lum ad ea, quae litera exprimebat. Christus autem di- cit: Ego dico vobis: quasi diceret, non putetis, quod solum sit peccatum in occidendo, sicut putare sole- tis, quia ego dico vobis, quod etiam irasci peccatum est. Quia omnis, qui irascitur fratri suo. Christus dixit: iram esse peccatum, quae est aliquid praecedens ad homicidium. Et ponit hic tres gradus irae, quorum quilibet peccatum est. Primus est per iram in solo corde. Secundus per iram expressam per vocem, quod ad contumeliam pertinet. Et tamen vox con- fusa, quae non significat aliquid determinate, vel est aliquid valde leue. Tertius gradus est in ira ex- pressa per vocem, quando determinate contumelia si- gnificatur. De primo dicitur. Qui irascitur fratri suo. Id est, qui irascitur per solum motum animi ap- petendo ei aliquod malum, vel desiderando aliquam vindictam nihil exprimendo. Et intelligendum est in omnibus istis tribus gradibus irae, quod non se- quatur aliquis effectus exterior ultra vocem con- tumeliosam. Quia si sequeretur mutilatio mem- bri, aut percussio, aut damnnum quodecunque illatum rebus, iam peccatum exiret speciem irae, & non di- ceretur solum peccare per iram, sed haberet nomē, & speciem. Vt si quis per iram violenter auferret al- teri bona, voceretur praeda, vel rapina, si clā voca- retur furtum. Vel si per iram, vt infamaret eum cogno- sceret vxorem vel filiam, non pertineret ad iram, sed ad adulterium, vel raptum, aut violentiam. Et sic in omnibus alijs damnis, vel offensis, quae ex ira pro- uenire possunt. Nam propria nomina, & species ac- ciipiunt secundum varietates suas. Cum autem ira si- sit in animo, vel in sola voce habet nomen ire. Ideo Christus posuit hic gradus in ira prout est in animo, vel in uoce terminatur. Non autem prout ex ea sequitur aliquid

Racha quid sit.

Concilium quid sit.

aliquid in rebus extra. Reus erit iudicio. Sicut ponun- tur tres gradus peccati irae. Ira ponuntur tres gra- dus per habitudinem hominis, qui condemnatur ad poenam. Nam primus status eius, qui condemna- ri debet, est discussio causae, & quod ei detur locus defensionis, & excusationis. Secundus est postquam per discussionem aliquis conuincitur de crimine, manet ei, quod condemnatur, licet nondum sit con- demnatus. Tertius status est, quod postquam quis per sententiam fuerit condemnatus, tradatur sen- tentiae executioni. Isti gradus habent se per additi- onem mali. Quia primus est minimus in malo: nam licet malum quoddam sit, quod homo de crimine accusetur, & discutatur causa eius, & necesse sit ei se defendere, tamen est adhuc paruum malum, quia manet homini locus defensionis. Et hoc potest esse, quod non condemnatur. Secundus gradus est con- demnatio, postquam confitit de crimine, & non exi- stente aliqua defensione legitima ex parte rei, fer- tur condemnatio sententia in ipsum. Et iste est deterior gradus, quia iam homo de iure determi- natus est ad poenam. Tertius gradus est executio. Et iste est pessimus omnium. Nam in praecedenti adhuc poterat manere aliquod remedium de iure, scilicet, per appellationem suspendentem effectum senten- tiae, & poterat contraria sententia fortassis postea haberi per aliqua legitima documenta, quae appa- rent. Et dato quod non esset aliquod remedium de iure, saltem poterat aliquod esse de facto, scilicet, euadere ne traderetur sententiae executioni. Cum tamen sententia iam executioni traditur, nullum re- medium de iure, nec de facto manet, & est pessimus gradus mali. Primus gradus vocatur hic esse reum iudicio, id est, teneri ad respondendum in iudicio de crimine, de quo accusatur, cum adhuc locus est libe- re defensionis. Et non potest esse minor gradus in via ad condemnationem pro delicto. Et correspondet hic ire, quae est in solo animo. Et est intelligendum, quod sit leuis ira: nam poterat esse, quod ira, quae in solo animo est sit multo grauior ea, quae in uoce ex- primitur, vt cum quis ex odio deliberauit alterum occidere, licet hoc oculum maneat in animo gra- uius est, quam cum quis ex leui ira uerbum aliquod contumeliosum alteri dicit, nihil ultra mali inten- dens. Et quia regulariter ira, quae in solo animo est: minor est ea, quae per uocem exprimitur, minimum gradus poenae attribuitur ei. Qui autem dixerit fratri suo: Racha. Iste est secundus gradus irae, quando quis extra uerbum aliquod contumeliosum profert. Quod tamen sit leue, aut non significans determina- te contumeliam aliquam, sed confusum. Tale autem est Racha. Est enim Racha dictio hebraica nihil si- gnificans per modum conceptus, sed solum per mo- dum affectus. Sicut sunt interiectiones apud nos: li- cet potest significare hominem vanum, vel sine ce- rebro, de quo magis dicitur inf. Et potest per hoc si- gnificari quaelibet irrisio, vel contumelia apud nos facta per signa aliqua sine uoce, quae signa aequipo- lent uocibus non significatiuis, vt est in motu capi- tis, vel aliorum membrorum secundum diuersam hominum consuetudinem. Vel irrisio facta per uo- ces non significatiuas, quae etiam apud diuersos ho- mines diuerse sunt. Reus erit concilio. Ista est poena, vel aliquid, per quod significatur proportio poenae de bito isti gradui irae. Est autem concilium quando di- scussio facta, quae coram iudicibus fit, & comper- to crimine, congregantur tam iudices, quam popu- lus ad ferendum sententiam condemnationis. Et sic erat inter Iudaeos, quia omnes, qui astabant conde- mabant reum. Et sic dicitur de Christo, quod sacer-

Alph. Ios. super Matth.

dotes, & concilium totum condemnabant eum. Et tamen discussio causae eius non fiebat per omnes, sed per solos iudices. Qui autem dixerit: fatue. Iste est tertius gradus irae, quando quis irascitur alteri, & dicit uerbum contumeliosum determinate signifi- cas opprobrium aliquod, & sic est, qui dicit alteri, fa- tue. Et idem intelligendum est de similibus offensis. Aliqui in telligunt, quod fatue sit aduerbium, & est sensus, quod aliquis dicat alteri, fatue id est, loquitur ei stulte, vel insipienter dicens aliquid contumelio- sum, quod non diceret si prudenter se haberet. Quia tamen fatue loquitur dicit ea, quae stulta sunt: po- nens contumelias. Nam ad stultos pertinet dicere contumelias, dicere Salomone quod inter stultos sem- per sunt iurgia, id est, contentiones vocales, quae ad contumelias pertinent. Vir autem sapiens ab illis ab- stinet. Primus tamen sensus est melior, quia aliis non esset distinctio istorum graduum, sicut solet assignari per doctores, scilicet, de contumelia in uoce signi- ficatiua, & in non significatiua. Quia etiam quando quis dicit alteri Racha, quae est vox significatiua, fa- tue loquitur, cum contumeliam dicat. Ponetur ergo fatue, quod sit uocatiuus, & erit contumelia de- terminata. Reus erit gehennae ignis. Ista est poena corre- spondens isti gradui irae, & significatur per hoc exe- cutio sententiae, quando realiter ipsa poena inferretur: quia gehenna ignis est infernus, vel locus, ubi aliqui comburuntur. Vnde autem ortum assumpsit, inf. dicitur: quia non est aliquis gradus deterior in ira uocali, ponitur ei status pessimus hominis condem- nati, scilicet, quod sententia executioni tradatur.

Quod sit homicidium. Questio CIII.

QVAERITVR nunc circa ea, quae dicta sunt hic de homicidio, & ira. Et primo circa homi- cidium quid sit. Dicendum, quod homicidium di- citur morrem hominis, id est, occisionem eius. Est au- tem occisio auferre vitam rei uiuenti. Et quia ubi- cunque est anima, est vita, quia ipsa anima est vita corporis animati in omnibus rebus animatis potest esse occisio. Vnde arbor, quia uiuit, si praescindatur, aut a radicibus euellatur, quoniam uere moritur, po- test dici, quod occiditur. Licet iste modus apud plu- rimos non sit consuetus in locutione. Quidam ta- men in tantum assueuerunt huic locutioni, quia non solum praescisionem, aut euulsionem, aut quam- liber destructionem plantae occisionem esse dicunt, sed etiam peccatum esse asserunt, vt dicitur sequē, quae est ira Manichaei tenuerunt. In bestijs autem, ubi non solum est vita, sed etiam multae operatio- nes vitales, & motus apparentes similes nostris mo- tibus, dicimus pecora occidi. Et tamen, an licitum sit ea occidi, dicitur sequen. quae est. Ista tamen oc- cisio adhuc non sufficit ad rationem homicidij, sed oportet hominem esse, qui occiditur. Aliquando tamen destruitur aliquis, ne sit homo, non tamen est homicidium, sicut si aliqua mulier cogatur pati a- borsum, quando non est puerperium formatum. Nam per hoc impeditur, ne sit homo ille conce- ptus, qui formabatur ad humanam speciem. Si ta- men nondum erat anima infusa, homicidium non est: quia non auferitur vita, sed impeditur, ne ad vi- tam perueniat. Sic Hieronymus, & habetur in De- cre. distin. 56. cap. nasci. An uero mutilatio mem- brorum, aut percussio, vel uoluntas occidendi, aut propinatio ueneni, & similia ultra ipsam realem occisionem dicantur aliquando homicidium, in- fra dicitur.

Pars Secunda, L 3 An

An occidere pecora, vel plantas abscindere peccatum sit. Quæstio C I I I I.

QV A E R I T V R, an occidere pecora, vel plantas peccatum sit. Quidam dicunt, qd sic, quia resistere diuinæ ordinationi peccatum sit, cum pro ista resistentia debeat condemnatio. ad Rom. 13. Qui diuinæ ordinationi resistit, ipse sibi damnationem acquirit: Omnia tamen viuientia conseruantur per diuinam ordinationem, vt uiuant, & ab ea produciuntur, vt sunt: ipsa nanque de his omnibus curam habet. Nā inf. seq. ca. dicitur: qd lilia agri Deus sic vestit, & pecora, sed etiam plantas, quod minus est peccatum erit. Itē homicidiū est peccatū, quia per illud homo priuatur vita: est tamē vita cōis hominibus bestijs, et plātis, ergo eadē ratione auferre vitā illis erit peccatū. Itē non datur pēna aliqua specialis in lege Dei, nisi pro peccato, & tamē occidit bouē, aut ouē, vel animal quodcumq; alterius datur pēna Exo. 23. ergo occisio pecorū peccatum etiā erit. Dicendū, qd circa hoc fuit error multorū, & primo circa plātas: Nam aliqui in tantā infantiā uenerunt, qd etiā plantas euelere peccatū esse putabāt, quia per hoc vita eis tollebat. Ita Manichei tenebant: vt Aug. de Ciui. Dei asserit dicēs: Quādo audimus: nō occides: uirgultū enelere fecidū Manichei errorē nephas ducimus. Hoc autem solū faciebant, quia nullum uiuens destruere licere putabant: etiam si uiuat vita imperfectissima, sicut plantæ. Alij errabant in hoc asserentes non generaliter, sed circa quasdam plantas illicitum esse illas præscindere, aut ramos tollere, vel quicquā mali inferre. Et hoc quia putabant arbores consecratas dijs Gētiliū. Quasdam enim lunoni, alias Ioui, & sic de ceteris dijs consecratas esse dicebant. Et sic laurus est consecrata Phœbo. Ista fuit positio gentilium quorundam, & maximē poetarum. Nā dijs suis reuerentijs debebant: ideo hijs arboribus specialiter cōsecratis illis uenerationem quandam exhibebant, sicut nos locis sacris ad cultū Dei dedicatis. Alij putabāt illicitum esse arbores quasdam cedere, scilicet, si sub illis cultus Deorum fieri solebat: vel etiam cultus veri Dei. Nam gentiles consueuerant in mōtib; ubi erat arborum dēstratæ, & umbra, aras ad cultum idolorum cōstituere, & maximē fiebat hoc propter cultum Priapi. Vbi expletis sacrificijs idoli uerebantur homines ad uacandū libidini rupto omni federe matrimonij, aut consanguinitatis, sed sicut cuilibet occurrisset feminam aliquam de cōuenientibus ad sacrificium accipere, & propter huius rei uerecundā scelus istud in tenebris agebatur, vel in umbra. Et ad hoc erat conueniens densitas arborum, vel si non esset locus arborum fiebat specus subterranea, in qua in tenebris nephandum istud opus patrabatur. Aliquando autem tam arbores, quam specus simul erant. Sic dicitur. 3. Re. 15. de rege Asa, qd destruxit specum subterraneam Priapi, & lucum eius. Et matrem suam Maacha, quæ præerat cultoribus Priapi, deposuit de regali honore. Patet 2. Paral. 15. Propter hoc autem Deus iubebat non plantare arbores aliquas, nec lucos apud altare suum, Deut. 16. sed iubebat, qd Israelite destruerent lucos gentilium, & statuas idolorum, Deuter. 7. Et ubi cumque iubet statuas destrui præcipit succidi lucos, scilicet, ne esset Israelitis occasio colendi idola in locis illis, in quibus Gentiles coluerant ea. In omnibus his est error. Nam abstinere à plantis, ne destruamus vitam ipso-

Primum argum.

Secundū.

Tertium.

Quartum.

Quintū.

F rum est omnino irrationabile: quia bonum cuiuscunque rei est finis suus, plantæ tamen factæ sunt, vt essent animantibus in cibum, ergo bonum ipsarum est, qd sumantur in cibum ab homine, & à pecoribus, cum naturaliter ad hoc ordinentur. Deus etiam sic expressè statuit. Gen. 1. dicens ad primos parentes. Ecce dedi uobis omnem herbam, & uniuersa ligna, vt sint uobis in escam, & cunctis animantibus. Item si non liceret destrui plantam, quia uiuens est, non liceret occidi pecus, quia plures perfectiones uiuentis habet, & sic nullum uiuens liceret occidi, & tunc non posset homo uiuere: quia animal nō potest manere, nisi per cōtinuam nutritionem propter quotidianam resolutionē. Cibus tamen non est, nisi de rebus uiuentibus, scilicet, de plātis, & pecoribus. Nam res, quæ nunquā uitam habuerunt non nutriunt, saltem non sunt conuenientis nutrimenti, sicut terra, & lapides, & alia mixta imperfecta, quæ ad uitam non pertingunt. Et tamen homo, & pecora creata sunt, vt uiuerent, ergo oportet nutriri de uiuentibus. Sed ad nutritionem necesse est uiuens occidi, cum alimētum conuerti debeat in substantiā aliti. Ideo licitū est homini occidere plantas uiuentes: immo, & necessariū est. Nam in statu perfectæ iustitiæ Deus iussit homini comedere de omnibus lignis, quæ erant in Paradiso, Gen. 2. Non ergo fuit pietas quædam ista Manicheorum, sed potius fatuitas nescientium uti re ad finem suum. Secundi etiam errauerunt, & grauius: quia motuum suum erat ex iniua causā, scilicet, quia Deos plures constituebant, & tales illos faciebant, quibus arbores cōuenirent, & dicerent ipsi diligere eas: sicut Phœbus dicebat diligere laurū, vt ait Ouidius 1. Meta. & Minerva, siue Pallas oliuā diligere dicebatur: quia ista ad eā pertinebat: vt ostendit Aug. 18. de Ciuitate Dei. Sicut ergo malum erat tales Deos colere, aut illos esse Deos putare, ita erat iniquum obseruare reuerentiam aliquam circa plātas propter eos. Deus autem, qui uerè Deus est, talis est, qui cum corpore nullam affinitatem habet, & ideo corpora propter se non diligit, vel principaliter, sed propter spiritus, & ipse non uult corporaliter solum coli, sed potius spiritualiter. Ioan. 4. Deus spiritus est, & qui adorant eū, oportet in spiritu adorare. Et sic nō esset peccatum tales arbores præscindere, sed potius sicut idolatriam destruere per se bonū erat, ita tales arbores præscindere, quæ ad idolatriā pertinent, meritorium est. Tertij eodem modo errabant, & magis determinatē, quia arbores illas ad cultum idolorum, & ad turpes concubitus occultandos seruabant, vt dictum est. Et ideo erat ualde meritorium, qd quis illas arbores præscinderet, & Deus sæpè iubebat lucos præscindi, Deut. 7. & Num. 33. Gentiles tamen istos lucos in magnū honorem seruabant, sicut rem ualde sacram. Et si quis uellet tangere lucos omnes insurgebant in eum tanquam in hostem deorum, & euetorem boni publici. Sic patet Iudi. 6. de Gedeone, qui ex mādato angeli subscisurus erat lucum Baal, qui erat in ciuitate Ephra. Et dicitur, quod non ausus est per diem facere timens homines loci ipsius. Vnde per noctē surgens subscidit lucum, & euertit aram Baal. Mane autem facto homines urbis uenerunt ad Ioas patrem Gedeonis principem urbis dicentes: produci filium tuum huc, & moriatur, quia destruxit aram Baal, & subscidit nemus. Dixit autem Ioas: nunquid uirosus estis Baal, vt pugnetis pro eo? Qui aduersarius est eius moriatur antequam lux crastina ueniat. Gedeon autem ualde fuit laudatus pro isto opere. Vnde Deus tradidit Madianitas, & omnes populos orientales in manus eius Iudic. septimo. Alij etiam fuerunt, qui

erra-

errauerunt circa plantas quasdam dicentes non esse præscindendas, quia ibi uiuebant aliqui homines. Nā dicebat fuisse mutatos aliquos homines in arbores, vt 1. Meta. de illa femina, quam sequebatur Phœbus, mutata dicitur in laurū. Et sorores Phœrotis apud Eridanū fluuium dicuntur mutare in uinos. 2. Meta. Et ob hoc dicitur, qd electa, quæ fluuit de uinis, & induratur, sicut lacrimæ sororū Phœrotis, qd adhuc fleret fratris interitū. Multa similia asserit Ouidius, & alij poetæ: quæ licet ab aliquibus eorū ut fabulæ narrentur, à multis tamē gentiliū hæc ita quæ uera credita sūt, & sub quadā religio se obseruabat illis arborib; quādā reuerentiā, & pietatē exhibere. Hęc quoque ex puro errore procedūt. Ideo cauere à p̄cisione arborū propter hoc illicitū ualde erat. Nullū nāq; corpus humanū in arborē unquā uertum est. Et si uerteretur nō maneret uiuēs, sed esset iā arbor, & nō homo. Sicut vxor Lethæ, quæ uersa est in statuā salis. i. in lapidē habentem saporē salis, Gen. 19. cuius uestigia adhuc manēt, vt dicitur in li. de Situ terre sancte. Sicut ergo frāgere illū lapidē iā non erat uoluerare corpus vxoris Lethæ, ita si quis p̄scinderet arborē, in quā aliquod corpus humanū uertum esset, nō lederet corpus, nec oportet aliquā reuerentiā circa huiusmodi arborē fieri. Sicut scim? corpora defunctorū uersa esse in terrā, quæ est in locis sepulcrorū, et tamen illā terrā sicut reliquā concalcamus. Nō est ergo abstinendū ab occisione plantarū: quia superstitiosum & erroneū hoc esset. Circa occisio nē brutorū adhuc erat maior causa dubitandi: quia in his appareret operationes uitæ manifeste, & in multis nobis simulantur, ita ut interdū quadā naturali miseratione eis compatiamur. Aliqui igitur putauerunt, qd illicitū erat pecora occidere propter magnam similitudinē uitæ. Et fuit ista positio Manicheorū propter causam supra positā. Quia ista erit uiuentia, & erat causa magis a parēs: quia poterat homo sine animalū occisione de solis plātis uiuere. Alij autē putauerūt illicitū esse pecora occidere, & magis esse illicitū illa in cibū sumere. Et hoc Pythagoras philosophus tenuit, qui suadebat hominibus p̄simoniā seruare, & frugalitatē abstinere à carnibus. Et allegabat multa ostendens, qd iniquum esset pecora occidere, maximē illa, quæ uitam simplicem habent, & nos uiuendo iuuant, sicut boues, & oues. Præcipua tamen causa sua erat, quia assererat animas defunctorum hominum trāsire in corpora bestiarum, vel in aliquid aliud corpus quodcumque aptius inuenirent exeuntes de corporibus suis, & sic contingebat aliquando trāsire animā hominis in corpus alterius hominis, quā nunc formabatur, & aliquando in corpus pecoris sicut magis dispositū inueniret. Vnde asserit animam suam fuisse prius in Euforbio militē occiso in bello Troiano. De his la. è Ouidius. 15. Meta. Idem etiam multi alij poetæ tenuerunt. Vnde Ennius poeta dixit animam suam fuisse animam Pythagoræ, & eadē fuisse animam Homeri per successionem temporum, & etiam fuisse illam in quodam pauone, vt ait Persius in Satyra, quæ incipit: Rem populi tractas dicens: Cor iubet hoc Enni postquam destituit esse Meonides quintus, pauone ex Pytagoreo, id est, Ennius dixit: se esse quintum Meonidem, id est, quintum Homerū, scilicet, qd habuerat animā eius quinto loco, & fuit illa anima in pauone pytagoreo, i. fuit in Pytagora, & etiā fuit in quodā pauone. Propter hoc ergo uidebatur esse inconueniens Pythagoræ, & quibusdā philosophis pecora occidere: quia poterat contingere, qd ibi essent animæ patrū, vel cognatorū suorum. Et occidendo pecora præiudicabant animalibus, quas de suis domicilijs excludebant, &

Alph. Toft. super Matth.

videbantur occidere patres suos: quia occidere patre nihil aliud est, quam animā eius de corpore excludere. Etiā uidebatur comedere carnes patrū suorum, quia comedebant corpora, in quibus uerant animæ patrū suorū. Et ista uidebantur eis satis necessaria tā ad abstinendū ab occasione quoruncūq; animalū, & à fumendo carnes eorum in cibum. Dicendum tamen, qd abstinere à carnibus animalū, & ab eorū occisione non est aliquid laudabile propter causas prædictas: quia secundū se ipsum licitū est carnes comedere, & animalia occidere, quia nullus peccat ex hoc, qd uirtus aliqua re ad illū finē, ad quē est. Et tamē in ordine naturali rerū imperfecta sunt propter perfectiora, & minus p̄fecta semper ordinantur ad magis p̄fecta. Et sunt pp̄ illa. Sicut in uia generationis natura ab imperfectis ad p̄fecta procedit. Et inde est, qd in generatione hominis prius erit uiuum, quā animal, & animal quā homo. Ita illa, quæ solū uiuūt, ut plantæ sunt cōiter pp̄ omnia animalia, & animalia sunt pp̄ hominē. Ideo si uisat homo plantis ad utilitatē propriā, & uisat homo animalibus ad utilitatē sui ipsius, nō est aliquid illicitū. Ut patet etiā per philosophū 1. Polit. Sed inter vsus humanos nō est aliquis magis necessarius, quā sumere cibū, & ita in animalibus. Ideo cōueniens erit animalia uti plantis in cibū, & hominē uti animalibus simul, & plātis. Et quia nō potest esse aliquid cibū, nisi mortificet, cū debeat trās mutari quousq; trāsseat in substantiā rei nutritæ, licitū est homini occidere plātas, & pecora. Ista prædicta sunt etiā ex Dei expressa ordinatione, quæ homini, & pecorib; simul de dit plātas in cibū, Gē. 1. Ecce dedi uobis omnē herbam, & uniuersa ligna, ut sint uobis in escam, et cunctis animantibus. Vsum etiā carnū Deus homini concessit: & tamē non ita cito carnes cōcessit fuerūt. Nā à principio non legitur Deus expressè concessisse homini in cibū ipsas carnes, sed solū herbas cōcessit, ut dictū est. Et etiā in Paradiso de uniuersis lignis Paradisi manducare iussit, Gen. 2. de animalibus autē nihil locutus est. Et tamē homo uesciebatur tunc herbis vsque ad diluuium. Et post illud à Domino accepit specialem potestatem comedendi carnes Gen. 9. Nam Noe, & filijs eius egresis de arca Deus dixit: Omnes pisces maris manus uestræ traditæ sunt, & omne, quod mouetur, & uiuit, erit uobis in cibum, id est, licebit uobis comedere de illo, si uolueritis. Et sequitur: Quasi olera uirentia tradidi uobis cuncta, excepto, qd carnem cum sanguine non comedatis, id est, sicut licebat uobis ante hoc comedere quæcumque uirentia, & reputabat esse cibos mundos, ita de cætero omnia animalia erūt uobis in cibum ita mundum sicut olera. Et tunc ceperunt homines comedere generaliter de animalibus. Prius tamen potestatem habebant comedendi de eis, cum naturaliter propter ipsos essent. Sed non utebantur hac potestate, fortē quia Deus non expresserat eis hoc, & non uidebāt aliquā necessitatē manducandi carnes. Sed ait Ambr. in sermone de ieiunio, & habetur in Decret. dist. 36. c. Sexto die, scilicet. Sexto die bestia creatæ sunt, & cum bestijs est orta edē di potestas, & vsus escarum ubi cibus esse cepit. Dicendum tamen, qd licet homines in prima etate nō māducarent carnes, tamē animalia occidebant propter usum pellium ad uestimenta, vel propter alios vsus. Vnde Lamech uenator fuit, & sagitrando animalia occidit Cain, vt innuit Gen. 4. Et sic vsus animalium in occidendo semper homines crediderunt sibi esse licitum. Apparet planius in Abel, qui pastor fuit, & offerebat Domino de animalibus suis, scilicet, de progenitis pecorū in holocaustū, Gen. 4. Licet ergo homini occidere animalia, Manichei autē multū in hoc

Pars Secunda L. 4. erra-

errabant dicentes: non debere aliquam rem viuente occidi. Quos Augu. increpat primo de Ciuit. Dei. dicens: Cum audimus: Non occidas: non accipimus hoc dictum esse de fructibus, quia nullus est eis sensus, nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociatur, sed de hominibus restat ut hoc intelligamus, quod dictum: non occides. Ipse tamen Aug. aliquando tenuit errorem istum Manicheorum asserens peccatum esse fructera euellere, & q. si quis plorabat quando euellabantur ei folia, ut patet in lib. confessionum, sed itum errorem postea abiicit. Irrationabiliter ergo ualde Manichei mouentur. Alij uero, qui non occidebant pecora, nec comedebant carnes eorum propter transitum animarum in rationabilibus mouentur. Nam impossibile est animam hominis transire per varia corpora, ita ut illa animetur. Maxime quidem per corpora bestiarum. Quia si aliquid corpus animaretur anima humana, necesse erat corporeum resultans esse hominem: quia forma determinat speciem, & non materia: que est pura potentia, & actus eius est forma: ideo semper ratio differentia a forma accipitur. Etiam, quia non poterant conuenire corpora bestiarum in dispositionibus suis animae humanae, ad hoc quod possit illis uiuere, & ibi manere: Et non solum poterat transire per corpora bestiarum, sed etiam anima uiuus hominis nunquam poterit esse in corpore alterius hominis dando illi esse, quia cum acceperit indiuiduationem per unionem ad materiam, non poterit esse nisi in corpore illo, in quo accepit esse, & indiuiduationem. De hoc magis dictum est, in quodam libello nostro de statu animarum corpore solutarum. Error ergo iste erat hominum pauca scientium de natura animae, & uniuersaliter de natura rerum. Non ergo est propter hoc cauendum ab occisione animalium. Licet ergo cuilibet homini occidere pecora, sed quoslibet usus suos tanquam aliquid, quod omnino sui iuris est, & sibi ad nutum concessum. Deijs sanctus Thom. secunda secunda. quae. 64. artic. primo. Ad primum dicendum, q. vita animalium conseruatur ex ordinatione diuina, & etiam esse omnium rerum, quia non poterat aliquid esse, nisi a Deo uocaretur, & conseruaretur. Sapientiae. 11. Et dependet esse omnium rerum a Deo non solum tanquam a causa efficiente, sed etiam ut a causa actualiter conseruante, ut ait Grego. q. nisi manus Domini omnia, quae creauit manu teneret, in nihilum omnia reducerentur. Non tamen conseruat Deus omnia ad eundem finem, uel eodem modo, sed sicut propter se creauit omnia. Proue. 16. Eo q. ipse est summum bonum: ita secundum differentiam bonitatis in rebus creauit unam rem propter alteram, scilicet, ad usus eius. Ita ergo vita plantarum conseruatur propter vitam animalium, & vita brutorum propter vitam hominum: Ideo homini licet uti eis, quae propter se Deus creauit: immo si iudicaret esse illicitum uti illis, negaret diuinum ordinem in rebus. Sicut si quis diceret illicitum esse bibere de aqua fluminum: quia non est nostra, quod esset fatuum, & tamen sicut aqua ad usus nostros est, ita & omnia, quae sunt, in humana specie sunt: ad usum hominis: quia naturaliter sunt minus perfecta, quam ipse. Omnes autem homines sunt in eadem specie, & non excedit unus alterum naturaliter: ideo non est unus ad usum alterius, nisi per accidens ex culpa uel aliis, ut dicitur seq. q. Vnde Aug. 1. de Ciuit. Dei dicit, q. iustissima ordinatio: creatoris uita & mors pecorum nostris uibus subditur. Ad secundum dicendum, q. animalia bruta, & plantae non habent vitam rationalem, per quam a seipsis moueantur, sed mouentur quodam natura

li instinctu, quod iudicat illa non esse naturaliter propter se, sed ad alterum esse ordinata. Iustitiam tamen res in usum accipitur, quando illi usui accommodatur, ad quem ea natura instituit. Et cum dicitur, q. auferre uitam erit peccatum, eadem ratione in pecoribus, & hominibus, dicendum, q. non est eadem ratio. Nam in eis, quae propter se uiuunt, peccatum est uitam auferre. In illis tamen, quae propter alterum uiuunt, non est peccatum, q. uita eis auferatur per illum, propter quem uiuunt, maxime si ad hoc principaliter uiuunt, ut occidantur, & ita de plurimis pecoribus est, quia usus praecipuus noster in illis est sumere ea in cibum. Ad tertium dicendum, q. occidere bouem, uel ouem alicuius non est peccatum, in quantum est bos, uel ouis, sed in quantum ad aliquem pertinent, cui damnus irrogatur, uel iniuria, q. animal suum occidatur: ideo non continetur iste actus sub peccato occisionis, sed ad rapinam, uel furam, uel ad aliam speciem delicti pertinet, sicut q. uariè potest occidi.

An sit licitum occidere homines peccatores. Questio C V.

QVAERITVR, an sit licitum occidere homines peccatores. Dicunt, quidam q. non: quia inf. 13. in parabola, quam Christus posuit de tritico, & zizanijs, dixit non ex tirpanda esse zizania. Et tamè zizania sunt homines mali, ut dicit ibi. Glo. et etià Christus ostendit, sed quod a Deo prohibitum est, peccatum est fieri, occidere autem malos esse extrinsecum eos de terra, ergo non licet illos occidi. Item iustitia humana conformatur diuinae iustitiae: quia illa est regula simpliciter rectitudinis. Et tamen secundum diuinam iustitiam peccatores non occiduntur, sed referuntur ad penitentiam, Ezechielis. 18. Nolo mortem peccatoris, sed magis ut conuertatur, & uiuat: ergo etiam nos non debemus eos occidere, sed permittere ut uiuant, & possit conuerti. Item illud, quod secundum se est malum, nullo fine, uel intentione fieri potest bonum, ut 2. Ethic. de quibusdam actibus, de quibus dicit Aristot. q. nullo modo boni esse possunt, quia mox nominati malitia sunt inuoluti, & ponitur ibi adulterium, homicidium, & similia. Idem patet per Augustinum in Libro contra mendacium: occidere autem homines est de se malum: quia ad omnes debemus seruire charitatem, quod est illos fieri nobis amicos: amicos tamen uolumus esse, & uiuere, nono Ethico. ergo omni homini hoc uelle debemus: peccatum ergo erit uelle occidere aliquem. Item sicut non licet alicui uti nisi re, que iuris sui est, ita a fortiori non licebit occidere aliquem, nisi si pertineat ius ipsius. Et tamè nullus homo pertinet ad ius alterius, sicut Apostolus increpabat eos, qui iudicabant alios propter discernere, uel non discernere cibos. Ad Rom. 14. scilicet. Tu quis es, qui iudicas alienum seruum? Domino suo stat, aut cadit. Et dicit ibi, Deum esse solū Dominum omnium, & unū hominem non posse per alterum iudicari: ergo a fortiori non poterit unus per alterum licite occidi quantuncunq. esset malus.

Dicendum, quod licitum est occidi homines malos: immo laudabile ualde est, quando fit sicut fieri debet. Homo autem malus secundum, quod malus est ordinatur ad mortem. Nam sicut homo, in quantum est natura quaedam rationalis, capax summi boni, ordinatur naturaliter ad beatitudinem, ita in quantum malus est ordinatur ad poenam. Quia malitia, siue culpa cum in se dicat defectum, uel deuiationem a bono, non potest ordinari reducendo ad bonum, nisi per poenam. In quantum homini per culpam excedenti limites rationis, competit secundum rationem

Ad tertium arg.

Primum arg.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Ad primum arg.

Ad secundum arg.

ne pena pro illo excessu. Et sic quod erat extra rationem reducit ad rationem per poenam, que est quoddam bonum in quantum secundum rationem limitata est. Et non est aliquid bonum, quod possit malū culpae corrigere nisi pena: quia omnes actus rationis sunt giunt culpam, & malitia, sola autem poena est, quae directe ad culpam est: Et sic ipsa est quoddam bonum, quod est ad solum malum. Et sic recte dicitur, q. culpa, quae est malum purè, reducit in bonum per poenam, quae est in genere boni in quantum est determinata a recta ratione, & habet esse propter solam culpam. Nam si nulla fuisset culpa, nulla unquam fuisset poena. Et sic quoddam bonū factum est propter malum solum, id est, ut suppleat defectum boni, quem introducebat malum in uniuersitate rerum. Et quia malum sicut dicit diuersos modos deficienti a bono, ita uariè debet reduci ad bonum. Propter quod necesse est poenas diuersas esse tam secundum speciem, quam secundum quantitatem pro varijs peccatis. Et quia aliquando actus noster totaliter deficit a bono, quod est secundum rationem eligibile, iustum est, ut pro tali defectu auferatur nobis bonum, quod a nobis est maxime desiderabile, & istud est uita: quia nihil est, quod magis homines, & res singulae desiderant, quam esse, & uiuere. Aliquando ergo peccatis nostris contra talia sunt esse secundum rectam rationem nobis debita mors. Omnia tamè iusta sunt, quae recta ratio ordinat: quia ipseus est ponere medium in omni actione 2. Ethico. ergo licitum est homines malos interdū occidi. Amplius ad hoc, quod aliquid iustè fiat oportet, quod agens habeat potestatem ad rem illam, & res illa in se bona sit, & bona intentione fiat. Quae maxime conuenit in actibus iudicialibus. Et tamen occidendo hominem malum ista tria possunt concurrere, ergo erit iusta occisio. Patet hoc quantum ad potestatem: quia communitas quaelibet habet potestatem naturaliter super eos, qui sunt partes illius communitatis: quia sicut imperfectum naturaliter est propter perfectum, ita pars propter totum: quia pars non habet perfectionem aliquam nisi in toto. Sicut ergo in corpore naturali quaelibet pars est propter totum corpus, ita in corpore mystico, uel figurali, quod est communitas, uniuersitas, uel collegium, quilibet homo est propter totam communitatem. Sic ergo in corpore naturali, quando aliquod membrum est morbidum iustè praescinditur, ut ipsum solum pereat, ne eius infectio transeat ad cetera, & sic totum corpus pereat. Ita in corpore mystico, homo, qui malus est, poterit per suam nequitiam corrumpere totam communitatem, & totam destruere in breui si libere permittatur agere secundum suam iniquitatem, ergo licebit communitati hominem illum a se abscindere occidendo, ne totum corpus communitatis pereat. Et sic communitas iurisdictionem habet ad occidendum istū, qui ordinatur ad illam, tanquam pars ad totum.

Etiā causa iusta est: quia iste homo est membrum morbidum, & sicut iustum est sanari morbida, quod interdum fieri non potest sine resecatione eorum, & amputatione a solido, ita iustum est istum hominem malum abscindi a corpore sano communitatis. Etiani intentio bona est. ne inficiat cetera membra sana communitatis: quia licet solus sit, communitatem tamen totam peruertere potest, cum modicum fermentum totam massam corrumpat, prima ad Corin. 5. Erit ergo ista occisio simpliciter iusta. Etiam bonum est homini malo, quod occidatur, ut ostendit Boetius de Consol. lib. 4. quia culpa, uel peccatum est deterius, quam poena, sed interdum secundum ex eo, quod tale sit totaliter malum: poena autē bo-

na est, quanto autem aliquis habet plus de malo, tanto deterior est, & quanto plus de bono tanto melior. Vnde dicit Boec. ibidem, quod melius est malis pro peccatis puniri, quam impunitos euadere. Et maxime autem fit hoc, si malus occidatur: quia tunc non solum malum corrigitur per bonum, sed etiam malo tollitur potestas ulterius male faciendi. Et est consuetudo eum impecabilem, quod bonum est: Misereatur ergo malis, qui eos occidit, ne deteriores efficiantur, sicut misereatur agris, qui eorum curat languores, ne corrupti agritudine pereant. Iustum igitur est malos occidere, dum tamen per eos occidantur, ad quos de iure hoc facere pertinet. Et non solum non est malum, sed laudabile est. Nam Phinees a Deo laudatus est, & accepit promissionem sacerdotij in pternum: quia zelo Dei occidit uirum Iudaeum coeuntem cum scorto Madianitide. Num. 25 & 1. Machabeorum 2. Deus etiam sic fieri iubet, & ipse iudices instituit, ut malos per mortem de terra exterminet. Vnde dixit ad Moysen, & ad omnes iudices: Maleficos non patieris uiuere, Exo. 22. Et omnes iudices ad hoc a Deo instituti sunt, ad Roma. 13. Non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est uindictam in iram ei, qui malum agit. Et prima Petri secundo dicitur. Subiecti estote omni creature & c. suo ducibus tanquam a Deo missis ad uindictam malefactorum, laudem uero bonorum. Et Deus sepe mandabat occidi aliquos malos, sicut omnes gentes Chananaeorum, ita, q. nulli miserantur: Deuterono. 20. Et increpantur aliquando ualde, qui nolent occidere iniquos. Vnde Saul propter hoc priuatus est regno in potestate sua, & abiectus est a Deo: quia non occidit Agag regem Amalecitarū, & reseruauit pecora, primo regum 15. Bonum ergo est malos occidere, & meritum ualde. Ad primum dicendum, q. Dominus iussit abstinere ab eradicatione zizaniorum, non propter se, sed propter triticum, qd adhuc tenerum erat, & euelleretur simul cum zizanijs, sed iussit expectari usque ad messem, quando uerūque euelli debebat. Et tunc cremari mandauit zizania: triticum uero in horreo reseruari. Ita ergo malis aliquando parcendum est, ne occidantur. Non quidem propter se, sed propter bonos, ut ipsi occidi non possunt, quin aliqui boni simul occidantur. Et hoc quia latent mali inter bonos, ita ut non sit facile discerni, uel quia multos sequaces habent, ita, quod sine periculo bonorum mali occidi non possent. Non erat tamen rectè factum, q. boni se exponerent periculo pereundi, ita ut necesse sit aliquos eorum perire, ut malos exterminet. Quod uerum esset: nisi mali conarentur bonos exterminare: quia tunc iam non esset uoluntas occidendi, sed necessitas: quia oportebat aut indefensum occidi, aut se defendendo dubiae se foris exponere. Cum tamen mali quiescent cautius est bonis permittere eos uiuere, si sine suo periculo eos occidere non possunt. De hoc dicit Augustinus contra Permenianum. Dominus docet magis esse sinendum malos uiuere, & uirioni reseruandū usque ad extremum iudicium, quam q. boni simul occidantur. Quando uero ex occisione malorum bonis periculum non iminet, sed magis securitas quaedam, & salus mali, tunc occidendi sunt, sicut zizania iusta sunt eradicari, & comburi tempore messis, quando ex eorum eradicatione periculum nullum tritico parant. Ad secundum dicendum, q. non est idem ordo Deo semper agendi quantum ad ea que nos considerare possumus de actionibus eius. Nam nec semper malos ad penitentiam expectat, nec semper eos occidit, cum peccant, sed interdum secundum ordinem sapientiae suae malos diuurnè expectat,

Ad primum arg.

Ad 2. arg.

Et ut conuertantur, & uiuant, & cum conuersi fuerint, habeat causam iustam misereri eis: Isa 40. Ideo expectat nos Deus, ut misereatur nostri. Aliquando autem occidit eos mox, ut peccat: quia forte bonis ad periculum esset si diutius uiuere sinerentur. Ita etiam quodammodo iustitia nostra diuinam in hoc iustitia imitatur: quia quosdam peccatores lex humana ad penitentiam referuat. scilicet eos, qui ita peccant, ut corrigibiles videantur, vel ut eorum vita in periculum eorum, inter quos uiuunt, non cedat, alios vero, quos plene malos, & rei publice periculosos videt, statim morti damnat. Sed obijciat, quod nullus deberet occidi quando corrigibilis est, cum mors non debeat dari nisi pro extremo, & maximo peccato, & istud est incorrigibilis vel obstinatio in malo, & tamen quando homo uiuit adhuc corrigibilis est: quia nunquam de aliquo uiuente quantumcunque sit malus desperandum est, ergo semper expectandum est, quousque ipse moriatur: quia adhuc emendationi locus superest, & sic non licebit occidere quemquam, sed solum inferre alias penas. Dicitur potest uno modo, quod mors infligitur malis, qui incorrigibiles sunt: quod innuitur: quia regulariter pro primis peccatis non infligitur poena homini, sed pro frequentatis, quae frequentatio ostendit eum incorrigibilem. Et cum dicitur, quod non est desperandum usque ad mortem.

Dicendum, quod corrigibilitas hominis provenit ex aliquo principio mouente eum ad bonum, postquam semel malus est. Istud autem est duplex. scilicet ab intra, & ab extra. Ab intra est ipsa ratio. Nam aliquando homo peccat propter uehementiam passionis offuscationem, vel propter ignorantiam, aut alias. Et cessante passione ratio increpat seipsam, & dolere, quod conuerserit prauo desiderio, sicut fit in incontinentibus 7. Ethic. Principium ab extra est duplex; quod datur ex parte hominum, aliud ex parte Dei: Ex parte hominum est uerecundia, & timor. Nam aliqui, quorum ratio est deprauata in desiderio delictorum, aliquando ad bonum redeunt per increpationes maiorum, vel per uerecundiam, aut per deprecationes minorum, vel per timorem potentum. Ita dicitur primo Ethic. 1. in fine: quod appetitus irae sensitius participat ratione aequaliter, secundum quod est exaudibile vel audibile, & demonstrat hoc increpatione, & deprecatione. Aliud est principium a Deo, & istud est duplex scilicet per se, & per ministros suos. Deus enim mouet cor nostrum quocumque uult, Proverb. 21. Cor regis in manu Domini, & quocumque uoluerit uertet, illud. Poterit ergo inclinare cor hominis quandoque uoluerit. Ministri autem Dei sunt angeli deputati nobis in custodiam. Nam sunt omnes isti in ministerium missi propter eos, qui hereditatem capiunt salutis, ad Hebr. 1. Isti autem proficiunt nobis principaliter bona suggerendo. Et quoniam in uirtute Dei agunt, ut ministri eius, sunt multum efficaces in opere suo. Et sic isti conuertunt nos saepe de prauo desiderio in bonum suggerendo a malo declinare. Secundum ista omnia potest homo dici incorrigibilis. scilicet primo modo erit incorrigibilis ille, qui a ratione sua non vincitur, sed ex electione declinat in uitia. Isto modo soli incontinentes inter peccatores sunt corrigibiles. Quia licet tempore passionis magna agrediantur a recta opinione, & peccent, tamen postea ratio soluta passione reducit eos ad medium, & bona uolunt, & bona agunt 7. Ethic. Ideo Arist. ibidem dicit. Incontinentes esse malos: quia malus nominat habitum. Isti autem non sunt mali ex habitu, sed solum ex uolentia passionis. Ideo Arist. 7. Ethic. in principio ponit tres dispositiones in malo, vel in fugiendo: dicens tres sunt species fugien-

torum circa mores, incontinentia, malitia, bestialitas. Intemperati autem dicuntur isto modo incorrigibiles: quia isti mouentur ad delectabilia tactus, & gustus propter se, non quidem uirgente passione, sed ex electione, & habitu: Ideo ipsi procurant sibi passionem, cum non est. Sicut qui non desiderant bibere, eo quod uino pleni sunt, delectantur tamen in dulcedine uini, comedunt res salvas, ut sibi bibendi desiderium, generent, ut Arist. dicit. Isti proprie intemperati sunt. Istos autem impossibile est per seipos corrigi: quia iam ratio eorum deprauata est, cum propter se iudicent bonum esse prosequi delectabile. Sunt tamen adhuc isti corrigibiles a principio extrinsecus. scilicet per timorem, & uerecundiam, quoniam aliqui per uehementem timorem perdunt omnia desideria, quae sunt contraria. Istud enim naturale est, quod illa passio, quae uehementior fuerit, moueat hominem. Ideo si fuerit in homine maior timor mortis, vel perdendi bona temporalia, quam desiderium delectationum, propter timorem abstinabit a delectationibus. Idem de uerecundia: si quis enim iudicat uerecundiam, & publicam confusionem esse sibi maiorem poenam, quam sit delectatio, vel gaudium in prosequutione delectabilium abstinabit a delectabilibus pro uerecundiam. Efficitur tamen homo incorrigibilis interdum quantum ad istud principium exterius: ut quando sprete uerecundia, & contempto timore, curritur in facinus: Manet tamen adhuc homo iste corrigibilis quantum ad diuinum principium mouere potens, quia non posset esse tanta inclinatio, & desiderium in homine ad aliquam rem, quin Deus facillime, & in puncto possit mutare uoluntatem hominis ad contrarium: Sed quantum hoc principium nunquam homo posset effici incorrigibilis simpliciter, eo quod illud semper est potentius, quam malitia humana: Et tamen efficitur homo aliquando incorrigibilis etiam quantum ad istud principium. Et hoc fit per mortem in hominibus malis. Quia mox ut homo moritur constituitur in suo termino. Ideo si in malo finit dies, in malo manebit in aeternum, ut innumeratur Ecc. 11. Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.

Causa autem iste est mors hominis, ut Glo. dicit. Ideo in quocumque statu homo moritur, in eo semper manet. Ideo si in malo moritur, in malo manet in aeternum. Et hoc est esse incorrigibilem, non quidem, quod nullo modo iste posset corrigi: quia adhuc uoluntas ex se ipsa mutabilis est, & Deus semper est potens mutare eam: quia sicut Deus mutabat uoluntatem uiuentis, ita & uoluntatem mortui mutare posset, cum ipsa per mortem non acquisierit in se aliquam difficultatem ad motum. Sed est incorrigibilis quia Deus nunquam uolet mutare uoluntatem mortui, eo quod tanta natura, quam ratio mouet rem usque ad terminum, quo habito, mouere cessat. Sed per mortem homo constituitur in termino: quia alias nunquam esset dare finem in progressu hominis. Ideo cum Deus sit mouens secundum rationem non mouet uoluntatem mortui, sed sinit eam in eo, in quo erat cum mortuus est. Si igitur ad malum conuersa erat, necesse est iam manere in aeternum conuersam ad malum, cum sine Deo non possit ad bonum redire, sicut Christus dixit Sine me nihil potestis facere. Ioan. 15. Ille tamen nunquam conuertetur cum ea, ideo in aeternum manebit in malo. Et sic est incorrigibilis simpliciter: quia iam non manet aliquid, per quod corrigatur.

Et ista est causa, quare dicitur, quod ante mortem de nullo desperandum est. scilicet quia adhuc Deus potest mutare uoluntatem eius, qui consueuit cum homine concurrere usque ad mortem. Post mortem uero desperari

Ante mortem de nullo est desperandum.

perari non debet de malo: quia iam ad bonum ueritatem non potest propter causam dictam. Nunc secundum hoc apparet, quando homo sit corrigibilis. Et dicitur quod licet homo usque ad mortem sit corrigibilis quantum ad principium corrigibilitatis, quod est a Deo, vel ab angelo in quantum operatur uirtute diuina: quia idem de utroque iudicatur quantum ad praesens: tamen non est homo corrigibilis quantum ad principium intrinsecum, vel quantum ad extrinsecum, quod est ab alijs hominibus. Istud autem lex rationabiliter iudicat ex eo quod aliqui, pro timore poenarum comminatarum per legem, & abiecta uerecundia post increpationes, & aliquas penas, adhuc in uitium currere non desinit. Et sic non debet expectare mortem ad iudicandum aliquem esse incorrigibilem, sed per paucos actus uidere potest. Nam consuetudo causat fortissimam impressionem. Et licet quantum ad Deum possibile sit iustum reuocare ad bonum, tamen quantum ad homines non est satis possibile, vel saltem non est facile. Quia sicut ea, quae naturaliter cogunt non possunt priuari illa inclinatione, & operatione, ut ignis in calefaciendo, & lapis in descendendo quantumcunque impediuntur, ita consuetudo causat fortissimam impressionem, & mouet determinate sicut natura, cum ipsa sit altera natura 7. Ethic. & sic non uidetur quasi possibile modo humano sic assuetos ad bonum se uertere. Sic dicitur Iere. 13. Si potest Aethiops mutare pellem suam, & pardus uarietates suas, & vos potestis facere bonum, cum didiceritis malum. In Aethiopo autem mutare pellem. i. pellem nigredinem impossibile est, & in pardo uarietates, in assuetos autem ad malum simile esse dicit, licet non sit tanta impossibilitas: quia illa est impossibilitas simpliciter, ista autem est difficultas quaedam. Postquam ergo lex uideri esse aliquem incorrigibilem modo humano, occidit eum tanquam incorrigibilem. Expectare autem mortem hominis esset expectare corrigibilitatem, quae est respectu Dei, & non quae est respectu sui, & respectu hominum, quod non conuenit: quia lex humana non debet attendere conditionem operationis diuinae per omnia. Quia tunc etiam pro quolibet peccato occideret sicut Deus pro quolibet peccato punit aeternaliter: iustissimum ergo est, quod lex humana tunc aliquem iudicet simpliciter incorrigibilem: quando secundum modum humanum incorrigibilis est, & tunc eum punit, ut incorrigibilem occidendo. Sed obijciatur, quod non obseruet hoc lex humana: quia sapientissimè pro grauibus peccatis sine aliqua iteratione occidit hominem, & sic non est ibi aliqua incorrigibilitas, quae iudicari possit per assuetudinem, quae nulla est: quia uicinus actus consuetudinem non causat. Dicitur potest, quod lex iudicat incorrigibilem eum, qui ualde graua facinora etiam semel fecerit. Nam dicitur aliqui incorrigibilis, per hoc, quod a desiderio mali prohiberi non potest. Istud autem est quando se totaliter, aut ualde intense conuertit ad malum. Ista autem conuersio perfecta, siue in bono, siue in malo fit regulariter per multitudinem actuum, eo quod quilibet actus addit aliquid de perfectione super alterum, cum praecesserit alter, ut dispositio quaedam respectu eius. Potest tamen interdum vnus actus esse tam uehementis, quod ipse causet conuersionem perfectam. Sicut dicimus communiter de generatione habituum. scilicet quod habitus gignitur ex actibus multiplicatis, vel ex vno perfecto. scilicet quia ille potest tantam perfectionem causare, sicut multi. Et propter hoc etiam dicimus, quod in scientijs demonstratiuis habitus conclusionis causatur ex vnicuique actu demonstrationis. Et quod vnica demonstratio ita clarè, & sufficienter probat

ueritatem conclusionis, quod in infinitè demonstrationes, siue in finibus facta demonstratio eadem non magis probaret, quam demonstratio semel facta. Licet in audiente demonstrationem magis radicetur demonstratio, ut firmiter teneretur, quam si semel facta esset. Istud tamen iam est extra conditionem scientiae demonstratiuae, cuius solum est ostendere ueritatem, siue mente retineatur, siue non. Ita ergo aliquis potest per vnicuique actum totaliter conuerti in malum, sicut fieret per multos. Et ita fuit in angelis: quia per primum peccatum fuerunt totaliter ad malum conuersi. Et sic lex humana iudicat aliquem esse incorrigibilem si aliquod grauissimum facinus commiserit, etiam si semel tantum faciens: quia incorrigibilitas est perfecta conuersio ad malum. Iste autem conuersus fuit ad magnum malum, ideo iudicatur uoluntas sua totaliter conuersa ad malum propter magnitudinem malitiae, & est ualde rationabile iudicium. Ideo in grauissimis delictis non oportet expectare frequentationem ad probandam incorrigibilitatem. Aliter poterat dici ad principale, quod lex humana cum non sit vnus hominis, sed politica, respicit bonum publicum, & non vnus principaliter. Cum ergo quis commisit graue facinus, licet lex iudicaret eum posse emendari, tamen non est de hoc certa. Posset ergo iste iterum committere similia. Ipsi autem communitati melius est istum semel peccatorem grauius de medio tollere, quam manere in timore, quod postea similia committat, & sustinere malum si postea talia realiter commiserit. Et dato, quod posset esse certa lex, quod iste nunquam postea similia committeret, ut potest si eum perpetuo carceri manciparet, ubi non esset delinquendi facultas, non deberet eum tolerare uiuentem. Quia, hoc dato, sequeretur impunitas in omni scelere: quia quilibet similia faceret sciens, quod propter primum delictum quantumcunque grauissimum, non damnaretur morti. Et ita oporteret perire in breui totam communitatem, aut quantumcunque congregationem. Ideo legi humanae fuit ualde conueniens, quod delinquentes in grauissimis facinoribus, aut ualde scandalosis per primo actu occideret. Aliter etiam dici potest, quod lex humana non habet simile eum Deo quantum ad expectationem delinquentium, nec est iustum, quod expectet illos diuturnè, sicut Deus peccatores diutius expectat: quia non est similis comparatio peccatoris ad Deum, & delinquentis ad politiam. Nam homo quantumcunque peccet nihil potest nocere Deo: quia sicut bona nostra non possunt sibi prodesse: quia illis non eget Psal. 15. ita & mala nostra illi non possunt obesse propter excellentiam naturae suae, quae a nullo pati potest, sicut dicitur Iob. 35 si peccaueris, quid ei nocerit? & si multiplicat fuerint iniquitates tuae, quid facies contra eum? quod dicitur nihil. Ideo potest Deus securè expectare peccatores, nullum malum sibi puenturum timens per iniquitates illorum. Communitas autem siue politia humana constituitur ex particularibus hominibus: ideo sicut quilibet potest prodesse politiae bene operans, ita potest nocere delinquentes. Et magis potest nocere, quam prodesse: quia ista est conditio nostra, & cuiuscumque creaturae, quod facilius sit sibi malum magnum agere, quam paruum bonum efficere. Ideo politia habet iustam causam timendi hominem delinquentem, & potest destruire totum bonum illius, & sic rectissime eum occideret. Et imprudenter ageret eum tolerans, expectando emendationem eius: quia iam non occidit eum principaliter malum ipsius punire intendens, sed seipsam ab illo ne destruat, defendere uolens. Ideo non debet expectare longo tempore conuersionem illius, sicut

Ad 3. arg. sicut Deus expectat peccatorem. Ad tertium dicens, quod homo peccando ab ordine totius boni, & rationis recessit: ideo de sua dignitate cecidit, & incidit in quandam seruitutem ita, ut iam de illo possit iudicari, sicut de bestiis, & fieri, quod conuenit ipsi politiae. Nam sicut bestia occidi potest iuste pro utilitate hominis, quia subditae sunt ei, ita homo per peccatum cum amiserit dignitatem aliorum hominum potest occidi, ut bestia ad utilitatem politiae. s. ut non noceat ei, & ut non inficiatur ceterae partes eius ab eo. Cum autem dicitur, quod occidere hominem est secundum se malum, dicendum quod homo dicitur quandam naturam perfectam, quae propter se est, & quantum ad hoc occidi ipsum est irrationabile: quia natura non ordinavit eum ad alterum, cui vita sua, vel mors prodesse deberet, sicut vitam, & mortem peccatorum humanis visibus subiecit, ut ait Aug. primo de Civitate Dei. In quantum tamen homo peccator efficitur perdit hanc dignitatem, velut si transierit in alteram speciem, quae esset naturaliter homini subdita. Sicut enim corpus sanum percutere, aut membra sana de corpore abscindere humano per se malum est, & tamen membra corporis humani morbida praescindere, ne inficiant reliquum corpus, bonum est. Nam per hoc, quod effecta sunt morbida, perdidit dignitatem, quam habebant in hoc, quod erant membra humana. Magis tamen deprimit malitia hominem infra humanam dignitatem, quam morbus membra corporis infra dignitatem humanorum membrorum. Ideo iustum est malos occidi. Cum autem dicitur, quod omnes homines diligendi sunt ex charitate, dicendum, quod charitas per se ducit nos in Deum, qui est bonum maximum, quod est finis: in cetera autem movemur pro charitatem secundum, quod participare possunt isto fine, sicut & nos participamus. Et quia omnis homo ex eo, quod est substantia intelligens, est capax Dei: quoad non pervenit ad terminum suum, cum sit in potentia ad agendum divinam participationem debet diligere ex charitate ad illam participationem, qui autem in malo finierunt iam non possunt pervenire: ad hanc participationem, ideo dicimus damnatos; & Demones non debere diligere ex charitate, ceteri autem quando in via sunt, sive boni, sive mali sunt, quia ad Deum pervenire possunt ex charitate diligendi sunt. Quidquid ergo est omnino contra charitatem hoc nulli possumus velle, etiam nec malis, ideo quantumcumque aliquis sit malus, non licet nobis appetere, quod pereat aeternaliter propter mala illa, quae facit, occidi tamen secundum corpus non repugnat fini charitatis, cum potius per mortem perveniat homo ad beatitudinem, ad quam ex charitate proximos diligimus. Potest ergo homo desiderare alicui mortem corporalem, & diligere eum ex charitate. Licet istam mortem non liceat nobis desiderare in quantum per eam proximus noster perdit esse naturale, sed in quantum per eam definit esse malus, & cessat laedere, & turbare partes politiae: quia ita homo subiacet vultu mortem, non ut per eam esse desinat, sed ut per eam ad Christum perveniat. Sicut dixit Apostolus desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo: ad Philip. 1. Ad quartum dicendum, quod homo naturaliter liber est: quia natura ad nihil ordinavit hominem, nisi ad beatitudinem. Et quia beatitudo est ipse Deus, omnia sunt propter Deum, & etiam ipse homo. Prouerb. 16. Omnia propter seipsum operatus est Dominus. Homo tamen postea per peccatum perijt, ita ut hanc beatitudinem non solum habere non posset, sed etiam morti aeternae obligatus esset, a qua per Christum liberatus est. Ideo homo factus est servus Christi, non solum in quantum Deus, sed

in quantum homo est: quia sicut ille, qui emitur ab alio proprie servus eius est, ita cum Christus nos emiserit per sanguinem suum omnes servi eius effecti sumus, Act. 20. c. attendite vobis, & vniuerso gregi, in quo spiritus sanctus posuit vos episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisiuit sanguine suo. Ista ergo est seruitus generalis ad omnem hominem, sed ista non est seruitus subiectionis sed libertatis. Nulla autem alia seruitus homini manet, nisi quam per accidens incurrere possit. Et sic quidam homines efficiuntur naturaliter servi aliorum hominum: quia naturaliter ea, quae minus perfecta sunt, ordinantur ad magis perfecta. Et quoniam quidam homines sunt in usu rationis valde imperfecti, ita ut in eis quae pertinent ad vitam sibiipsis providere nesciant, licet habeant vires corporis satis efficaces ad exequendum quicquid eis conueniens esset. Isti naturaliter sunt servi aliorum hominum: qui eis providere possunt dirigendo eos in eis, quae sibi ad vitam necessaria sunt. Et ista seruitus etiam ad utilitatem ipsorum est: quia si per se, & liberi relinquantur peribunt nescientes sibiipsis providere: cum autem seruerint aliis, qui eos dirigere sciant, habebunt, quod eis ad vitam necessarium est. Hanc naturalem seruitutem ponit Aristo. 1. Politic. dicens quod homines habentes corpora robusta, & deficientes in intellectu sunt naturaliter servi eorum, qui habent corpora gracilia & ad laborem impotentia: vigent tamen intellectu ad disponendum singula. Aliae autem sunt seruitutes, quae non naturaliter, sed per culpam effectae sunt: sicut de iure gentium illi, qui capiuntur in bello, sunt servi, scilicet quia faciendo bellum iniustum peccauerunt: & si capiuntur propter istud peccatum servi efficiuntur. In politia autem qualibet homo pars illius est, in quantum tendit ad bonum, quod iure dicit illa politia, ad quod bonum pervenitur per usum rationis secundum leges rectas. Siquis ergo contra rectitudinem rationis, & leges iustissimas conturbaverit aut partes eius legerit, cum esset pars politiae propter istud peccatum efficiatur servus politiae, ita ut politia possit de eo iam ordinare sicut de seruo. Et quia seruitus illa, quae naturaliter accidit homini propter defectum intellectus, evenit sine culpa, licet efficiatur homo subditus alteri, manebit tamen semper in humanae speciei dignitate, in quantum illius capax est. Ideo non licebit eum occidi, nec inferri sibi aliquod malum, sed potius misereri, sicut parvulo patienti defectum aetatis, in hoc tamen seruitutem patietur, quod non permittetur agere ex arbitrio suo, & imponentur ei labores corporales, per quos tam sibi quam Domino provideatur. Seruitus autem, quam incurrit malus homo, est per culpam, quae constituit eum in indignitate humanam, & facit bestiis aequalem. De bestiis autem homo potest disponere sicut sibi vile est, ita ergo politia poterit de homine malo. Et quia illum occidi vitiosum est politiae, quam vivere, in quantum vita sua turbat politiam, licet ei occidere illum, sicut licet homini occidere bestias. Cum autem reprehenditur homo iudicans alios, qui non sunt servi sui, dicendum, quod apostolus ibi loquebatur de seruitute, quae omnes tenentur Christo in quantum redemit nos. Tali autem seruitute nullus homo tenetur alteri, ideo quantum ad opera, quae pertinent ad hanc seruitutem, nullus homo potest iudicare alterum. Ita ibi Apostolus loquebatur agens de observatione legis Christi. s. an liceret discernere cibos, vel non. Et quantum ad hoc nullus homo poterat iudicare alium, cum nullus esset servus alterius. Potest tamen effici unus homo servus alterius, vel servus politiae quantum ad hoc, quod debeat vitam

vitam suam, vel labores suos, ideo quantum ad hoc potest quilibet iudicare de seruo suo, ut Dominus de seruo emptitio, qui debet ei omnes operas suas, & politia de delinquente, qui debet ei vitam suam. Iuste ergo potest iudicare illum occidendo. De his sanctus Tho. secunda secundae q. 64. arti. 2.

An liceat cuilibet personae privatae occidere peccatorem. Quaestio CVI.

Ad primum arg.

QVAERITUR, an liceat cuilibet personae privatae occidere peccatorem. Dicunt quidam, quod sic, quia nihil illicitum iubetur in lege divina. Sed quando peccaverunt Israelitae faciendo vitulum, Moyses dixit leuitis: ponat vir gladium super femur suum, & occidat unusquisque fratrem, & amicum, & proximum. Exo. 32. Isti autem erant personae privatae, & fecerunt hoc, & laudantur: quia idolatras occiderunt, ergo privatae personae licet occidere peccatores. Item homo peccator comparatur bestiae, ut praeced. q. dicitur, licet tamen cuilibet personae privatae occidere bestias, maxime sylvestres, ergo licebit occidere peccatores. Item laudabile est, quod quicumque persona privata operetur id, quod est bonum publicum, & tamen occidere peccatorem est vitale politiae, ergo licebit cuilibet privato illud facere. Item Moyses erat persona privata, ipse tamen occidit Aegyptium peccatorem, qui percutiebat quandam Hebraeam: Exo. 2. erat tamen Moyses persona privata. Nam ibi cum alio die increparet quandam Iudaeum percutientem alium, dixit ille: Quis te constituit principem, & iudicem inter nos? Et Moyses non vituperatur de hoc, sed potius laudatur, Actuum 7. ergo personae privatae licet occidere peccatorem. Item patet de Samuele, qui occidit Agag regem Amalech, erat tamen persona privata 1. Re. 15. Item Phinees occidit Iudaeum vitum coeuntem cum scorta Madianitide Numeri 25, & ibi laudatur: erat tamen persona privata. Sic etiam fuit de Mathathia patre Machabeorum, qui occidit Iudaeum immolantem super aram idolis. 1. Machabeorum. 1. Et erat persona privata, ibi tamen laudatur.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Quintum.

Sextum.

Dicendum, quod non licet alicui occidere peccatorem quantumcumque sit peccator, nisi habeat potestatem aliquam publicam ad illud faciendum. Nam non licet hominem occidi nisi in quantum vita sua est contra legem, vel in damnum reipublicae. Non potest ergo occidi nisi per illum, qui habet auctoritatem a lege, vel a ipsa republica. Si autem aliquis sit omnino privata persona, non competit ei aliqua administratio per legem, nec auctoritate reipublicae: ideo ad eum non pertinet occidere quemquam. Hoc enim est actus iurisdictionis, vel actus illius, cui a lege aliqua potestas traditur, licet non per modum iurisdictionis, sed per modum defensionis. Sicut qui occidit alterum se defendendo, licet sit persona privata, quia tamen lex tribuit ei auctoritatem se defendendi non imputatur ei si alterum occiderit, sed lex iudicat bene factum esse. Qui autem est omnino persona privata nullo modo habet auctoritatem occidendi, cum etiam in rebus foralibus civilibus, quae minores sunt, auctoritatem non habeat: ideo peccabit si occiderit quemquam propter hoc, quod malus est: quia ad eum non pertinet. Sic dicit Aug. 1. de Civ. Dei. Qui sine aliqua publica administratione maleficum interfecerit, velut homicida iudicabit. Et tanto amplius, quanto potestatem a Deo sibi non concessit usurpare non timuit. Iudices autem, & principes sunt illi, qui habent publicam administrationem, & alij, quibus illi commiserint, ideo ad istos

pertinebit occidere malefactorem. Aliquando autem specialiter competit alicui a Deo, vel a lege potestas occidendi aliquos, qui alias persona privata erat, & tunc iuste licebit occidere. Et quantumvis iste simpliciter sit persona privata, eo quod nulli iurisdictioni praestitit: quia tamen in isto casu specialiter sibi competit potestas a Deo, vel a lege, licebit ei occidere peccatorem. Sic est de omnibus militibus, & de omnibus euntibus ad bellum iustum. Quia licet isti sint personae privatae, cum tamen fungantur auctoritate principis, vel communitatis alicuius potentis indicere bellum, poterunt occidere quoslibet hostes, qui peccatores reputantur, eo quod contra eos bellum iustum gerunt. Ita est de se defendentibus, vel de illis, quibus Deus inspiravit, quod se ipsos, vel alios occidant, vel quibus ex parte Dei mandatum est. Nam tenentur occidere quoscunque eis designatos, & si non faciant peccant. Sicut patet de Michea propheta, qui dixit cuidam viro ex parte Dei, quod percuteret ipsum gladio, & noluit, dixitque ei Michaeas, quod leo percuteret ipsum, & sic factum est. Dixit autem alteri: percutite me, & percussit eum 3. Re. 20. In his ergo licet homini occidere alium, & in similibus: quia iam non est privata persona, quoad tamen est pure privata persona non licet ei occidere quemquam. Sicut cum Pilatus dixit Iudaeis, quod iudicarent Christum secundum legem suam, ipsi autem dixerunt: non licet nobis interficere quemquam, Ioan. 18. Et sic licet Christum assererent malefactorem, & legem haberent, secundum, quam dicebant eum morte dignum, tamen dixerunt non licere sibi illum occidere ob defectum iurisdictionis. De his sanctus Tho. secunda secundae, q. 64. arti. 3. Ad primum dicendum, quod isti Iudaei, qui occiderunt idolatras, non erant privatae personae. Nam minister iudicis, qui est merus executor occidit delinquentes, & non peccat: quia auctoritate legis facit, cum faciat auctoritate iudicis. Ita nunc Moyses erat iudex in populo Israel, & mandavit leuitis, quod occiderent omnes idolatras. Ideo iam non agebant, ut privatae personae: quia ille aliquid facit, cuius auctoritate illud fit, ut ait Dionysius de Celest. hierar. ca. 13. & Aug. de Civ. Dei lib. 1. dicit. Non enim ipse occidit, qui ministerium debet iubenti, sicut administratum est gladius videnti, ut habetur in Decretis 23. q. 5. c. si non licet. Cum ergo isti leuitae fecerint auctoritate Moysi, qui erat iudex, viderur ipse Moyses fecisse. Ad secundum dicendum, quod homo malus est sicut bestia, immo deterior millefies, quam bestia, ut dicit Aristoteles. Ethic. & primo Politicorum. Est tamen homo secundum naturam: ideo non penitus est idem iudicium de eo, quod de bestia: quia bestia est inf. humanae speciem, & est propter hominem. Ideo ad hoc, quod quis licet occidat bestiam non requiritur iudicium alicuius, nisi forte illa pertineat ad ius alicuius: quia tunc non licebit eam occidi, non quidem, quia bestia est, sed quia alicuius est, cui damnum, aut iniuria fieret occidendo illam, eo invito. Occidendo autem feram omnino sylvestrem, vel aves caeli: quae nullius sunt, illicitum non est. Nec ad hoc requiritur potestas, vel iudicium alicuius ad diffiniendum, an tales bestiae sint occidendae. Homo autem, qui malus est, quando est adhuc pars politiae est, ideo ad occidendum eum requiritur iudicium eius, qui habet administrationem publicam, ut diffinat, an expediat politiae illum occidi. Ad tertium dicendum, quod facere utilitatem politiae potest contingere nulli nocendo, vel nocendo alicui. Primo modo licet cuilibet proficere politiae, & non requiritur ad hoc iudicium alterius. Secundo modo non licet cuilibet, sed oportet iudicari an illud, quod putatur esse vitale politiae,

Ad quartum arg.

Ad primum argum.

Ad 2. arg.

Ad tertium arg.

litia, sit vile. Et hoc fieri debet per eum, qui habet administrationem publicam. Alias enim tota pax politica tolleretur, si cuilibet liceret occidere peccatorem, sed omnia essent confusa, & turbata. Etiam quia interdum contingeret falli hominem credendo, quod quis mortem mereretur, & fortassis non mereret. Non licet ergo priuata persona hoc facere. Ad quartum dicendum, quod Moyses occidit Aegyptium iussu: quia ipse erat iudex. Sciebat enim se accepisse a Deo quandam potestatem ad liberandum Israelitas de oppressionibus Aegyptiorum: quia Deus ei inspirauerat hoc, licet Israelitis non constaret. Ipse tamen non solum sciebat se habere talem potestatem, sed etiam credebat, quod Israelitas hoc intelligebant. Ut dicitur Act. 7. Cum vidisset quendam iniuriam patientem fecit ultionem ei, qui iniuriam sustinebat percussio Aegyptio. Et sequitur: Existimabat autem intelligere fratres quoniam Deus per manum ipsius daret salutem illis, & illi non intellexerunt. Non ergo fuit Moyses persona priuata, sed iudex, non quidem ab hominibus constitutus, sed a Deo. Ad quintum dicendum, quod Samuel licet alias esset persona priuata: quia nulli iurisdictioni praeerat, tamen in causa isto a Deo accepit potestatem per specialem inspirationem: ut enim propheta Domini, & increpabat Saulem: quia non occiderat Agag regem Amalecitarum 1. Re. 15. & tunc Samuel factus in spiritu Domini iussit adduci Agag coram se, & occidit illum, & iunuitur, quod occidit ex inspiratione Dei: quia dicitur ibi: & in frustra concidit eum Samuel coram Domino in Galgalis, i. Deo iubente, vel ad placandum Deum. Etiam ostenditur ibi, quod Samuel fecerit quasi iudex retribuens ipsi Agag poenam pro peccatis. Nam dixit ei: sicut fecit absque liberis mulieres matris tuae, sic absque liberis erit inter mulieres matris tuae. Etiam apparet manifeste, quod liceret Samueli occidere Agag: quia Deus iusserat omnes Amalecitas occidi, & sic cuilibet Israelita licebat occidere regem Agag, & quoscunque alios Amalecitas. Peccauerunt autem Israelitas: quia non occiderunt Agag regem, occisis ceteris Amalecitis. Ideo licebat nunc compleri mandatum illud, quod nondum erat completum, & ita Samueli licuit occidere Agag. Ad sextum dicendum, quod Phinees non fuit persona priuata: quia licet ipse non esset iudex fecit tamen auctoritate iudicis. f. Moysi. Nam Numeri. 25. dicitur: Dixit Moyses ad iudices Israel: occidat unusquisque proximos suos, qui initiati sunt Belphegor. Ille tamen Iudaeus Zamri, qui coibat cum Madianitide scorto, immolauerat Belphegor, & in contemptrum Moysi, & totius populi introiit ad scortum, ut dicitur eo. ca. ideo Phinees occidit illum, non ut priuata persona. Aliter potest dici: quia et si Moyses, quod erat iudex, non iussisset hoc licuit hoc, facere Phinees: quia fecit quadam inspiratione diuina, quae tribuit homini auctoritatem. Sic dixit Deus eodem capitulo. Phinees filius Eleazari auertit iram meam a filiis Israel quia zelo meo commotus est contra eos, ut non ipse deferrem filios Israel. Aliter etiam potest dici, quod etiam si iudex nihil iuberet, videbatur Phinees fecisse hoc de voluntate iudicis: quia Moyses prohibebat Israelitas committere mulieribus alienigenis, & colere deos illarum: quia tamen erat multitudo peccantium, non audebat Moyses insurgere contra illos sed ipsi peccantes potius in conspectu Moysi in contemptrum eius peccabant, sicut dicitur eo. c. Ecce vnus de filiis Israelis intrauit coram fratribus suis ad scortum Madianitidem, videntem Moysen, & omni turba filiorum Israel, qui stebant ante fores tabernaculi. Ille fletus erat: quia non poterant, vel non

F audebant punire peccantes. Et tunc Phinees coram omnibus ingressus est post virum illum Iudaeum, & occidit eum coeuntem cum Madianitide. Videtur ergo fecisse ex consensu Moysi, & totius populi. f. exponendo se periculo occidendo illum Iudaeum, quem nemo alius audebat aggredi. Et sic non videbat agere, ut priuata persona, sed ex auctoritate publica.

Cum autem dicitur de Mathathia, dicendum, quod ille non erat persona priuata, sed potius princeps populi. Nam omnes Iudaei, qui tunc erant, fideles erant sub potestate Mathathiae: quia cum haberet zelum legis, recurserunt ad eum omnes, & ipse pugnabat pro eis contra infideles, & constituit filios suos in principes post mortem suam. i. Machab. 1. & 2. Etiam iste erat summus sacerdos, vel pertinebat ad genus summorum sacerdotum. Nam filij sui fuerunt summi sacerdotes omnes tres Machabei, & posterorum, & tamen inter Iudaeos summi sacerdotes erant principes quasi communiter post captiuitatem Babylo-nis vsque ad Christi aduentum, ut ostensum est supra 2. c. q. vlti. & sic non erat persona priuata Mathathias, sed iurisdictionem habebat ad hoc. Licuit ergo sibi trucidare Iudaeum illum colentem idola.

An dispensari possit per Papam, quod aliquis occidatur, & occidens non incurrat culpam. Quest. CVII.

Q V A E R I T V R, an dispensari possit per Papam, quod aliquis occidatur, & occidens non incurrat culpam homicidij. Dicunt quidam, quod non: quia Exo. 20. dicitur. Non occides, quod est praecipuum negatiuum: ipsa autem negatiua obligant semper, & ad semper: ergo non cadit dispensatio in eis. Item sicut dictum est: non occides, ita dictum est. Non fur-tum facies, nec machaberis, & tamen non potest per Papam dispensari, quod aliquis furctur licite, ergo nec poterit dispensari, quod aliquis occidat alium sine culpa. Item triplex reperitur vnio in nobis. scilicet cum corpore, vxoris cum viro, animae cum Deo. Non potest tamen dispensari per hominem, quod separetur anima a Deo: quia istud semper est peccatum. Nec etiam, quod separetur vxor a viro, quia Christus dixit infra 19. quos Deus coniunxit, homo non separet. Ergo in tertia vnione, scilicet animae cum corpore non potest dispensari, quod separetur. Istud autem fit per homicidium, ideo non est dispensabile. Item dispensatio non est de per se malis, sed solum de eis, quae sunt mala ex eo quod a iure verita sunt, in quibus princeps legis potest relaxare obligationem legis pro aliquo casu, vel persona particulari, ut ibi licite non obseruetur illa lex, sicut licite fieret contra illam, quando nondum erat instituta. Quando tamen est aliquid determinate malum, sicut non licet legem facere, quod illud malum fiat. Ita non potest contra legem prohibentem illud malum dispensari. Nam sicut non licet constitui legem, quod liceat homini adulterari: quia istud est per se malum, ita in lege veritate adulterium dispensari non potest, ut licite aliquis adulteretur. Homicidium tamen est de per se malis: quia 2. Ethic dicitur quod quadam mox nominata cum malitia sunt in uoluntate, ut furtum, adulterium, homicidium, gaudium de malo, in quibus non solum excessus, sed etiam ipsa secundum se mala sunt, ita quod secundum nullam circumstantiam fieri possunt bona. Non ergo licebit dispensari contra homicidium.

Dicendum, quod dispensari per Papam in homicidio potest intelligi dupliciter: vno modo in homicidio facto, alio modo in faciendo. In facto etiam potest dupliciter intelligi, vno modo dispensare. i. absolueri a peccato homicidij. Et isto modo non est

Ad 7. arg.

Primi ar.

Secundū.

Tertium.

Quartū.

est dubium: quia omne peccatum est remissibile in foro poenitentiae. Et quia Papa est maximus eorum, qui praesunt foro conscientiae, non est dubium, quin per eum possit homicidia absolui ab homicidio quantumcunque grauissimo. Nam non solum per eum, sed et per minores interdum homicidia absolunt. Alio modo potest accipi dispensari in homicidio. i. dispensari in irregularitate contracta per homicidium, ita quod non obstant illa possit ascendere ad ordines sacros, vel ministrare in susceptis. Et istud est proprie dispensari in homicidio. De hoc dicendum, quod Papa cum difficultate dispensat in homicidio: quia hoc iuri contrarium est, ut patet in decretis distin. 50. c. Miror: & tamen manifestum est, quod dispensare potest, & saepe dispensat. Quia cum irregularitas non sit aliquid proueniens de iure naturali, nec de lege euangelica, sed magis a iure positivo, vel a mandato apostoli. Et tamen in his potest Papa dispensare poterit in irregularitate. Nam ea quae apostoli ordinauerunt, si non sint de iure naturali, vel non pertineant ad doctrinam Christi, dispensabilia sunt per Papam, sicut ceremonialia aliqua, quae instituerunt apostoli circa consuetudines ecclesiarum, de quo dicitur 1. ad Corin. 11. Si autem queratur, an dispensari possit in homicidio sciendo. Dicendum, quod dispensatio est relaxatio iuris, & fit per quandam iurisdictionem. Ideo potest quilibet dispensare in lege, quam ipse condidit, vel in condita ab inferioribus suis. In lege autem superioris nemo dispensare potest. Papa autem est superior omni homine, ideo in omni iure positivo dispensare potest: quia posituum ius ab hominibus conditum est, non potest autem dispensare in lege Dei: quia ille est superior. Est autem lex Dei duplex. Quaedam naturalis, & alia scripta. Nam legem naturalem Deus impressit cordibus hominum naturaliter. f. faciendos eos homines. Ideo in lege hac dispensari nullo modo potest, maxime quia ista lex continet puram rectitudinem. Ideo secundum se est indispensabilis: quia esset dispensare, quod peccatum fieret, vel quod iniustum esset iustum. Alia est lex scripta. Et ista fuit quaedam lex Moysi quae a Deo tradita erat. Et tunc quandiu manebat per nullum hominem dispensari poterat in ea. Etiam si Papa tunc fuisset cum Deo multum strictus, & sub magna obligatione iuberet eam seruari, dicens, quod non adderent verbum ad eam, nec minuerent. Deutero. 4. Nunc vero non oportet in ea dispensari: quia iam totaliter ablata est. Dispensatio tamen est relaxatio iuris obligantis. Et sicut non poterat dispensari contra eam, quandiu erat, quod in aliquo non obseruaretur, ita nec nunc non potest dispensari postquam cessauit, quod in aliquo obseruetur, & hoc in ceremonialibus. Hoc enim fuit, phibitum per apostolum, & ostensum ad Gala. 4. & 5. f. quod circuncidendi se Christus non poterat prodesse. Idem si obseruaret dies festos Iudeorum, aut alia ceremonialia. Rationes horum posuimus supra q. 99. In hoc autem non potest dispensari, cum ostendatur hoc esse contra intentionem Christi. Alia lex positua, vel scripta Dei est. Euangelica, & ista non est dispensabilis: quia est lex superioris. Est enim Christus superior omni homine. Et licet dicatur, quod habuerunt apostoli eandem potestatem, quam Christus: quia ipse dixit: sicut me misit pater, ita ego mitto vos, si in eadem potestate. Et sic sicut Christus poterat dispensare in lege sua, cum ipse condidisset eam, ita possent in ea apostoli dispensare, & consequenter Papa, qui non est minor apostolis, posset dispensare. Dicendum, quod potestas data apostolis fuit limitata, scilicet, quod non haberent potestatem ad destruendum, sed solum ad construendum. 2. Co

De potestate qua Christus dedit ap.

rint. 13. Dispensare tamen contra legem Christi esset destruere: quia tolleretur aliquo modo vigor eius, ideo in illa nullus potest dispensare. Etiam prima Corin. 3. dicitur. Fundamentum aliquod nemo ponere potest praeter id, quod positum est, quod est Christus Iesus. Ergo nemo potest tollere aliqua de his, quae Christus posuit dispensando in eis: quia iam poneret aliquod fundamentum praeter id, immo contra id, quod positum est. Et sic ostensum est supra in prologo nostro q. 29. quod in euangelio non potest per ecclesiam dispensari. Quidquid autem est extra istas duas leges, scilicet, extra naturalem, & diuinam, dispensabile est per Papam. Fieri autem homicidium, vel non fieri pertinet ad legem naturalem, cuius praecipuum est Non occides. Ideo in hac non potest dispensari generaliter per Papam, nec per aliquem, quod possit fieri homicidium absolute. Et sicut contra illud praecipuum negatiuum: non occides, non potest introduci praecipuum affirmatiuum, quod debeat occidere homo proximos suos: quia esset directe tollere legem naturalem, ita nec potest dispensari absolute quod aliquis occidat homines: quia istud esset facere homicidium secundum se esse licitum. Quia tamen aliqui casus sunt de iure naturali, in quibus homicidium licitum est, id est, non est malum, quod homo occidat alterum, si illi casus restringatur de iure positivo poterit fieri dispensatio in eis. Sicut naturaliter iustum est, quod delinquentes occidantur per eum, qui habet administrationem publicam. Quia tamen aliquis, qui alias non habebit administrationem publicam possit occidere malefactorem erit dispensabile: quia ille, qui praestitit iuri concedendo alicui, quod possit occidere malefactorem tribuit ei quandam administrationem publicam quantum ad hoc dandum sibi auctoritatem a lege, quam alias ipse non habebat. Et si occideret malefactorem sine hac auctoritate, peccaret quia occideret ut priuata persona, ut ostensum est praeced. q. Et sic hoc modo dispensatio potest fieri per Papam circa homicidium in omnibus illis casibus, in quibus homicidium secundum se non est malum. Ponit autem Aug. lib. 1. de Ciuit. Dei quatuor casus, in quibus homicidium licitum est, & habetur in Decretis 23. q. 5. c. si non licet. Primus est quando aliquis, Deo auctore, iusta bella gerit hostes occidendo non transgreditur diuinum mandatum. Et etiam hoc generale est, quod in bello iusto non solum gesto Dei mandato, sed etiam iure humano indicto licitum est occidere hostes, quandiu bellum istud iustum est. Possunt autem principes bella indicere, & communitates, & generaliter illi, qui administratione temporali non sunt alijs subiectis. Et tunc in bello iusto tam praedas agere, quam occisiones licet, & non vocantur proprie homicidia cum licite fiant: quia homicidium nomen delicti est. Secundus casus est in iudicibus, qui publica potestate funguntur. Nam occidendo malefactores peccatum homicidij non incurunt, sed potius sunt ministri Dei, ad Ro. 13. Et non solum licet eis occidere malefactores, immo obligantur: quia Deus illos obligauit Exo. 22. Maleficos non patieris viuere. i. non permittes viuere, sed occides. Si autem non volunt occidere eos denegant officium suum, quod per legem humanam, & etiam per Dei voluntatem iudicibus competit. Ad Ro. 13. Dei enim minister est in bonum. Si autem malefeceris, time. Non enim sine causa gladius portat: Dei enim minister vindex est in iram ei, qui malum agit. Etiam leges humanae, & principes ad hoc constituunt iudices, ut malefactores puniant prima Petri. 2. Subiecti estote omni creaturae humanae propter Deum, siue regi quasi excellenti,

Ad quartum arg.

Ad 5. arg.

Ad 6. arg.

cellenti, siue ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum. Tertius casus est ex iussu expresso Dei, sicut Abraham voluit occidere filium suum Isaac, & multi reges, & principes Iudaeorum ex mandato Dei occidebant aliquos. Et in hoc non est dubium: quia Deo est subiecta mors, & vita omnium viuentium, & sicut gratis vitam concessit, ita potest illam repetere quaeque voluerit, & pro quocumque voluerit, & cuiusque ab eo imperet occidere alium, vel percutere obediendum manet. Sic pater de illo, cui Michaeas dixit ex parte Dei, quod percuteret ipsum, & noluit. Nam leo percussit eum: quia inobediens fuit mandato Dei per prophetam. 3. Re. 20. Quartus casus est in illis, qui speciali consilio spiritus sancti seipsum, vel alios occiderunt. Sic dicit de Samone, qui se occidit, quod non peccauit: quia spiritu sancto mouente egit propter vindictam hostium Iud. 16. Sic etiam dicit de Iephte Galaadite, qui occidit filiam suam volens eam Domino immolare. Vult etiam eum spiritu Domini motum egisse. De Samone omnes consentiunt, quod non peccauerit. De Iephte autem multi repugnant scientes, quod peccauit, & ita vult Hieronymus, dicens, quod inditeret promissum, & impie soluit. De quo quid tenendum sit, diximus Iud. 11. Alii casus esse possunt similis praecedentibus, & qui ad eos aliquo modo reduci possunt. Sicut miles bella gerens ex mandato principis sui iussu homicidium facit: immo tenetur illud facere: quia aliis crimine imperij deserti puniet, vt patet in Decretis 23. quaest. 5. cap. miles. Debent tamen facere hoc milites non desiderio occidendi, vel crudelitate quadam sed solum propter obedientiam: quia aliis peccabunt. Sic dicitur de Abraham, quod volendo occidere Isaac ex obedientia sit laudabilis, & si hoc desiderasset vel aliis de hoc sibi placeret, esset execrabilis. Sic dicit Augustinus in quaestionibus Exo. & habetur 23. quaest. 5. c. lex aeterna. Idem etiam Augustinus in quaestionibus super Mat. & habetur 23. quaestione 5. capit. officia. c. officia vindictae possunt impleri boni bono animo, quomodo iudex quomodo lex. Alius casus est in ministris iudicum, qui ex mandato iudicum occidunt delinquentes, aut quoscumque damnatos per iudices, vt ait Augustinus in quaestionibus Exo. & habetur in Decretis 23. quaest. 5. ca. cum minister: debet etiam iste facere non desiderio occidendi, aut crudelitate quadam, sed solum propter obedientiam debitam iudici: quia aliis homicida vocabitur eod. ca. & c. lex aeterna, & cap. officia. Similes casus esse possunt, in quibus per iura aliqui accipiant potestatem occidendi alios iussu, sicut etiam est de se defendendo, & de illo, qui deprehendit uxorem in adulterio. Nam saltem secundum iura humana istud licitum est. An vero simpliciter sit licitum dicitur in q. 113. Hoc ergo modo homicidium dispensabile est: quia licite fieri potest. In casu autem, in quo homicidium malum est secundum se dispensabile nunquam est. Ad primum dicendum, quod non prohibetur lege naturali, vel lege Dei simpliciter homicidium; sed iniustum: quia aliis lex ipsa sibi repugnat, quae iubet malos occidi Exo. 22. Maleficos non patieris viuere. Occisio ergo istorum potest quidem vocari occisio, sed non homicidium proprie: quia homicidium est nomen delicti. Alio etiam potest dici, quod non licet hominem occidere, & tamen maleficum licet occidere. Nam quando homo manet in dignitate speciei humanae, ita quod non deuiet a ratione, in qua est tota dignitas humana, non est licitum occidi ipsum, si tamen efficitur maleficus iam inf. hominem est, quia decidit ab illa dignitate, ideo tanquam maleficum licet cum occidere, & non est

homicidium. Ad secundum dicendum, quod furtum non est dispensabile per hominem, eo quod includit in se malitiam quandam, cum dicat quadam fraudem. Non potest ergo dispensari in eo per hominem, licet fieri potest, quod id, quod aliis est furtum permittente lege, vel iudice non sit furtum. Sic cum lex alicui iubet auferri bona, vel principem, quae aliis non possunt tolli, nisi clam propter potentiam illius: quia resisteret, possunt ministri iudicis eo iubente clam bona illius tollere, quod aliis vocaretur furtum, si iudice iubente non fieret: quia tamen ex iusta causa, & iubente lege, vel iudice, fieri potest, non erit furtum. Ita illud furtum, quod fecerunt Israelitae non fuit peccatum: quia Deus, qui poterat iubere, mandauit eis hoc facere Exo. 3. Ad tertium dicendum non posse dispensari, quod anima separatur a Deo: quia istud non potest fieri nisi per peccatum, aliis enim semper Deus nobis coniunctus est, sed per iniquitatem solam a nobis elongatur Isaia 59. Iniquitates vestrae diuiserunt inter vos, & Deum vestrum. Et Psal. 118. longe a peccatoribus salus. i. Deus, qui est salus nostra longe est a peccatoribus. Iustus autem semper est propinquus Psal. 144. Prope est Dominus omnibus inuocantibus eum in veritate. Dispensari ergo quod anima possit separari a Deo esset dispensari, quod peccatum in quantum peccatum fieret licite, & nihil potest magis habere rationem iniusti, quam hoc. Separari autem uxorem a viro est contra mandatum Dei, ideo nullo modo licet. Occidi tamen hominem in aliquo casu bonum est, & a Deo imperatum. Ideo ista separatio animae a corpore est dispensabilis, maxime quia non potest fieri separatio animae a Deo, vel uxoris a viro, nisi per peccatum. De primo dictum est, de secundo patet: quia non potest separari uxor a viro etiam quantum ad torum, vel cohabitationem nisi propter fornicationem eius praecedentem inf. 19. Anima autem a corpore auferri potest sine peccato. i. non propter peccatum praecedens, sicut in paruulis, qui moriuntur in innocentia. Et sic poterit in hoc dispensari, cum aliquando possit fieri sine peccato, secus vero in alijs duabus separationibus. Ad quartum dicendum, quod homicidium proprie sumptum est nomen delicti, & importat iniustam occisionem, quae iniusta est propter defectum causae sufficientis, vel iurisdictionis, vel intentionis bonae mouentis, & sic verum est, quod homicidium est semper malum, & ita accepit Aristoteles. Et sic non est dispensabile. Aliquando tamen accipitur homicidium materialiter solum pro occisione hominis facta ab homine. Nam si fiat abrupte non est homicidium, sed solum occisio. Et isto modo homicidium potest esse iustum, & iniustum, & sic erit dispensabile in casu, in quo poterit esse iustum.

An per aliquem minorem Papa possit fieri dispensatio in homicidio. *Quaestio CVIII.*

QVAERITVR, an per aliquem minorem Papa possit dispensari in homicidio. Dicunt quidam, quod non. Quia si posset per aliquem dispensari iste esset episcopus, & tamen episcopus veritas est dispensatio in homicidio. Nam occidens clericum, vel sacerdos occidens alium quencumque non potest recipere dispensationem per episcopum, vt est vulgatum per totum titulum de homicidio, & de clericis pugnantibus in duello. Item per homicidium separatur homo a tota ecclesia militante, ergo non potest dispensari cum eo nisi per illum, qui praestitit totae ecclesiae militanti: iste est solus Papa, ergo per episcopum non potest dispensari in homicidio.

Item

Ad primum argum.

Primum argum.

Secundum argum.

Tertium argum. Item in Decretis 50. dist. c. Miror, & c. de his clericis prohibetur fieri dispensatio cum homicidis: ergo episcopus non potest cum eis dispensare. Nam ibi dicitur, quod post quantacumque penitentiam non potest dispensare cum eis, quia est Ecclesiastica disciplina contrarium. Dicendum, quod iudicium iuris, & iudicis differt: quia iudicium iuris. i. legis est inuariabile: quia licet sit de rebus particularibus, est tamen de eis vniuersaliter consideratis non applicando ad istam materiam, vel ad illam. Vniuersalia autem sunt inuariabilia, ideo iudicium legis semper se habet vno modo. Iudicium autem iudicis est circa res particulares, & particulariter consideratas. Nam iudex nunquam profert sententiam, vel ventilatur coram eo causa de furto, vel homicidio absolutum, sed de illo furto, vel illo, & de isto homicidio, vel illo, & quia ipsa particula est in eadem speciem variantur secundum multas circumstantias non poterit esse iudicium iudicis inuariabile, sed necesse est variari secundum conditionem circumstantiarum occurrentium. Sicut autem dictum est de iudicio, ita dicendum est de dispensatione, quia super illis, quae in iure conceduntur, vel prohibentur non cadit dispensatio, sed manent immobilia, nisi per illum, qui est conditor iuris, qui aliis poterat tollere ius. Iste autem est Papa respectu iuris Ecclesiae, ideo quando de iure canonico inuenitur prohibita dispensatio in aliquo homicidio, non poterit fieri dispensatio in eo per episcopum, sed per solum Papam, quia qui aliquid in lege vetuit, voluit illud nulli licere. Nulli ergo inferiori ad ipsum condentem licet illud facere, ipsi autem condenti licet: quia per suam legem prohibitiua non ligauit seipsum, quia obligatio per legem non fit nisi super subiectum. Maior autem, vel equalis obligari non potest, conditor tamen legis maior est lege, ideo non potest per eam obligari, & sic manet sibi, quod possit dispensare non obstante lege a se condita. In casibus autem, qui de iure non reperiuntur prohibiti, dispensatio pertinet ad episcopos, qui in illis, quae non sunt prohibita de iure, possent ipsi statuere, & a fortiori possent dispensare. Et quoniam in multis homicidijs non inuenitur dispensatio prohibita episcopis in iure, dicendum est, quod licet eis dispensare. Posset tamen distinguifur: sicut distinguebatur praecedenti. c. dispensatio in homicidio potest esse, vel in facto, vel in faciendo. Si in faciendo, dicendum, quod non licet episcopo dispensare: quia non potest tradere alicui potestatem expressam ad occidendum. Nam sicut episcopo non licet occidere quenquam, quia est irregularis: ita nec licet iubere, aut expressis committere potestatem ad hoc, licet in generali potest committere hanc potestatem. Sicut episcopi, qui sunt Domini terrarum habentes iurisdictionem secularem committunt iudicibus suis eodem potestatem in ciuilibus, & criminalibus causis, in qua commissione datur praes procedendi contra malefactores, & occidendi eos. Hoc tamen non exprimitur, nec debet exprimi: ideo episcopus non potest in homicidio iusto, nec iniusto dispensare, vt fiat. Si autem accipitur dispensatio in homicidio factum, potest hoc intelligi in foro penitentiali, scilicet, absolueri a peccato, vel quantum ad aliquam notam irregularitatis, quae ex homicidio sequitur. Et dicendum de utroque, quod episcopus dispensare potest in homicidijs quantum ad vtrumque. Absolueri, & faciendo ne per hoc impediat quis ad sacros ordines, vel ministrare in illis, si iam eos suscepit. Et hoc in homicidijs illis, quorum dispensatio de iure non est prohibita. In prohibitis autem ad solum Papam pertinet dispensatio. Quia tamen episcopus

episcopus est iudex ordinarius, & iudicat de casibus particulariter secundum circumstantias occurrentes et in ipsis homicidijs, quorum dispensatio sibi de iure non est interdicta dispensare non vult. Vnde interdum commouerunt episcopi dispensare cum homicidijs: interdum etiam consuetum est homicidas pro solutione, vel dispensatione ad sedem Apostolicam remitti et in casibus, qui de iure prohibiti non inueniuntur. Et fit hoc propter enormitatem delicti, aut ad terrorem aliorum, ne similia fiant, vel pro maiorem poenam ipsorum homicidarum, vt ipsa remissio sit eis quaedam pars satisfactiois pro crimine. Ad primum dicendum, quod homicidij dispensatio non est prohibita simpliciter episcopo, sed solum in quibusdam homicidijs grauibus sicut, cum quis occidit clericum, vel enormiter percutit. Nam ad sedem Apostolicam remittitur. Etiam quando quis constitutus in sacris occidit aliquem, siue clericum, siue laicum: nam hoc ad solum Papam pertinet. Qui autem sunt casus homicidij, in quibus episcopi possint dispensare, & in quibus non, dicitur 1. Corin. 7. vbi de irregularitate agitur. Ad secundum dicendum, quod licet per quodlibet homicidium separetur homo a tota Ecclesia militante, potest tamen habere istud homicidium aliquam causam valde aggravantem, & aliquam causam alleuiantem, & secundum hoc potest interdum dispensatio pertinere ad episcopum, & interdum esse sibi prohibita. Nam valde graui homicidia Papae reseruata sunt, vt in eis dispensare solus possit. Ad tertium dicendum, quod illa iura, & similia loquuntur de homicidio facto a constituto in sacris, & dispensatio in his regulariter pertinet ad Papam solum: immo & ipse cum magna difficultate in his consueuit dispensare, sicut dicitur in eo. c. Miror nimis doctam scientiam tuam sacerdotem putare post perpetratum homicidium posse in sacerdotio ministrare. Et loquitur ibi Papa cuidam episcopo. Et sequitur, immo, quod ineptius est nobis suadere velle, vt tali praesumptioni praeberemus assensum. Quis enim tam demens tanquam peruersi sensus tale quid aestimaret, vel post quantacumque penitentiam concedendum. Cum enim sit disciplina canonice contrarium episcopo: ergo in talibus nihil possunt.

An licitum sit inuicem interficere se defendendo. *Quaestio CIX.*

QVAERITVR, an licitum sit alicui occidere alterum, ne occidatur ab eo. se defendendo ita, quod non sit reus saltim in foro conscientiae. Dicunt quidam, quod non licet hoc modo quemque occidere: quia dicit Augustinus in Epistola ad Publicolum, & habet in Decretis 23. q. 5. c. de occidendis. c. de occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione reneatur, aut non pro se hoc faciat, sed pro alijs accepta legitima potestate, si eius congruat personae: qui tamen se defendendo alium occidit, ideo enim occidit, ne ab eo occidatur: ergo erit illicitum. Item Augustinus lib. 1. de Libero arbitrio dicit quomodo apud diuinam prouidentiam a peccato liberi sunt, qui per his rebus, quas contemni oportet humana cede polluti sunt. Dicit autem illas res esse contemnendas, quas homines inuiti amittere possunt, vt ibidem apparet. Inter istas autem computat vitam corporalem, quia eam inuiti amittimus: ergo non licet alicui occidere alterum se defendendo. Item dicit Nico. Papa, & habet in Decretis dist. 50. c. de his clericis pro quibus consuluisti. c. qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per penitentiam emendati possunt ad pristinum gradum redire, aut aliorum ascendere scito nos nullam Pars Secunda. M occasio.

Primum argum.

Secundum argum.

Tertium argum.

ocasionem dare, nec ullam tribuerelientiam eis quolibet hominū quolibet modo occidendi, sed ad præcepta moralia seruanda tenentur tam clerici, q̄ laici: ergo sicut clericis non licet occidere quēquā se defendendo: ita nec licebit laicis, ideo nulli homini licebit. Itē homicidium est grauius peccatum, q̄ simplex fornicatio, vel adulterium, sed nulli licet committere simplicem fornicationē, vel adulterium, aut quodcunq; peccatum mortale pro conseruanda vita propria, quia spiritalis vita præferenda est corporali: ergo nulli licet defendēdo seipsum occidere alium, ne ab eo occidatur, vel vt vitam cōseruet. Itē quicunq; arbor mala est, fructū bonū producere non pōt, inf. 7. sed defensio, ppria videtur esse aliquid malum: quia prohibetur ad Rom. 12. Non vos defendentes, sed dantes locum iræ: ergo, occisio hominis inde procedens erit illicita.

Ad 4. arg.

Ad 5. arg.

Dicendum videtur, q̄ liceat homini seipsum defendendo alium occidere, ita q̄ non habeat aliā intentionem nisi se defendere, quia ius naturale non potest esse iniquum. Sed de iure naturali est, vim vi repellere licet, vt ait Isidorus, vt habetur in Decretis dist. inf. c. ius naturale: ergo si repellendo, vim q̄ occiderit volentem vim inferre, & realiter inferrem non erit illicitum. Item quidquid homo pōt facere pro vita seruanda iuste potest, & iuste facit si illud fecerit. Dicit tamen Aug. lib. 1. de Libero arbitrio, q̄ iusta est lex, quæ dat potestatem viatori, vt latronem occidat, ne ab eo occidatur. Si ergo in tali casu latro occidatur, non videtur esse illicitum.

Item quilibet tenetur prius se diligere ex charitate, quā diligere proximum. Supposito ergo, q̄ non possit quis simul saluare vitā suā, & proximi, sed oportet alterum petire, potius debet suā saluare vitam, quā alienā: & tamen in casu dato, cum quis me inuasit volens occidere videtur necessarium, q̄ aut ipse me occidat, aut ego occidam eum. Videtur ergo, q̄ potius debeam eum occidere, quā pmittere me ab ipso occidi, quia aliās diligere magis vitam alienam, quā meam. Est dicendū, q̄ circa hoc non est concursus sententia inter doctores. Volūt. n. quidam, q̄ liceat homini se defendendo occidere alterum, quādo non potest se aliter defendere, & ista est sententia S. Tho. 2. 2. q. 64. arti. 7. Vbi dicit, q̄ nihil prohibet vnius actus esse duos effectus, quorū alter sit in intentione, alterum verò præter intentionē. Morales verò actus recipiunt speciem s̄m id, quod intenditur, non autem ab eo, quod est præter intentionem, cum illud sit per accidens. Accidentalialia autem nunquā possunt conferre ad speciem illius rei, cui accidentalialia sunt: quia hoc est contra naturam accidentis, cuius est aduenire post esse rei. Ex actu igitur alicuius defendentis seipsum duplex effectus sequi potest, vnus quidem conseruatio proprię vitæ, alius verò occisio inuadentis. Actus igitur, per quem intenditur conseruatio solum proprię vitæ non habet rationem illiciti, cum sit cuiuslibet nature, q̄ se conseruet in esse quantum potest. Item quia cum aliquis actus ex bona intentione proueniens debet reddi illicitus, hoc esse nō potest nisi, quia nō est proportionatus illi fini, ad quē intenditur: ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam vtatur maiori violentia, quā oportet, erit illicitum. Si verò moderatē violentiam repellat, erit licita defensio. Nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpate tutelę. Nec est necessarium ad salutem, vt homo actum moderatę tutelę prætermittat ad euitādum occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitæ suę prouidere, quā alienę. Sed quia occidere hominem non licet, nisi

F habenti publicam auctoritatem, qui occidit hominem, vt est bonum reipublice, & isti non peccat sicut milites, qui pugnant contra hostes: non licet ergo se defendēribus habere intentionem occidendi, sed solum defendendi. Alij autē tenent, q̄ etiā hoc modo non licet, sic tenet Aug. de Ancona lib. suo de potestate Ecclesiastica q. 52. artic. 3. dicens, q̄ occisio potest fieri aliquando nocendi, vel vlciscendi cupiditate, & est generaliter prohibita. Exod. 20. Non occides. Aliquando iustitię equitatis. Et ista vniuersaliter præcipitur Exo. 22. Maleficos non patieris viuere. Aliquando inuitabili necessitate, & ista permittitur Exo. 22. Vbi lex permittit nocturnum latronem occidi, & non diurnum. Cum ergo permisso fiat de minori malo ad euitādum maius, vt ait Aug. lib. 1. de Libero arbi. dicit, q̄ p̄stat, q̄ non possit esse sine culpa, quod quis occidat alium, ne ab eo occidatur quancunq; necessitate inuitabili fiat: quia animam proximi plus debeo diligere, quā corpus meum, quod inuitus perdere possum. Et dicit, planum est autem, q̄ anima proximi perditur ex quo in actu iniuste occidētis per me occiditur, scilicet, quia erat actualiter in peccato mortali volendo me occidere iniuste, quando ego occidi eum. Et ad hoc dicit, q̄ est auctoritas Aug. 1. lib. de Libero arbi. scilicet. Lege sculpara illi homines, qui alios occidit, ne ipsi occidantur, quomodo inculpati esse queant non video. Et assignat rationem dicens: quidquid erepturus erat ille, qui occiditur totum in nostra potestate non erat: quia vita animæ nullo pacto aufertur, dum hoc corpus interimitur quapropter legem quidem non reprehendo: quales permittit interfici, sed quo pacto illos defendam, qui interficiunt, non inuenio. Idem etiā Aug. ad publiculā, & habetur. 23. q. c. de occidēdis. f. de occidēdis hominibus, ne ab eis quisquā occidat, nō mihi placet consiliū. Dicit et, q̄ non valet dictū quorundam dicentū, q̄ Aug. loquitur in casu, quo quis occidit volentem eum occidere ex necessitate euitabili, & ex vitę præsentis amore inordinato occisurus eum, quem occidit, etiam si non crederet licere, quia Aug. dicit, quod qualiter inculpati esse queant occidentes alios ne illi occidantur non video, & qualiter excusari possint a culpa, non inuenio. Et secundum hoc idem Aug. de Ancona respondet ad tres rationes, quas induximus supra ad probādum, quod liceat occidere volentem nos occidere. Dicit. n. ad primā soluendo per id, qd̄ habet ad Ro. 12. in Gl. vbi Gl. exponit illud verbū dicens, q̄ vim licet repellere, quia inferenda est vis motui animi nostri, cum moueatur ad illatas iniurias repellendas. Hoc est. n. de iure naturali talē vim inferre animo nostro, vt non moueatur contra ordinē charitatis iniurias illatas repellere. Nam secundum naturam sensitiuā, in qua communicamus cū bestiis, verum est, q̄ inclinamur repellere vim per vim, sed secundum naturam intellectuā diuina iustitia, & charitate informatam plus mouemur diligere animā proximi, quā corpus nostrum, qd̄ inuiti perdere possumus. Ad secundū dicit, q̄ quidquid homo potest iustitia præcedente, & suadente debet facere p̄ vita sua seruanda: sed non quidquid potest iustitia permittente. Latronem autem occidi a viatore lex permittit, & non iubet. Vnde Aug. dicit in dicto libro. Legē quidem satis video esse inimicā cōtra humani iusmodi accusationem, quę in eo populo, quem regit in moribus malefactis, ne maiora committeretur dedit licētā. Multo. n. minus malū est occidi eum, qui alienę insidiat vitę, q̄ eū, qui suā tuetur. Ad tertiu dicit, q̄ licet homo prius tenetur diligere animā suam,

Opi. Aug. Triumphi de Ancona.

suam, quā proximi, prius tamen tenetur diligere animā proximi, q̄ corpus suum. Dicit autē, q̄ planū est, q̄ occisio volentis me occidere non est sine periculo damnationis anime proximi. Ideo concludit, q̄ non solum perfectis viris, sed etiam cuiuslibet personę priuata magis licet seipsum permittere occidi, q̄ occidere aliū, ne ab eo occidatur. Vtraque istarum positionū videtur aliquantulum rationabilis, maxime cum ista secunda aliquantulum videatur esse de intentione Aug. Communior tamen positio est, q̄ liceat occidi hominem in propriam defensionem, & videtur esse rationabilior. Pro quo sciendum, q̄ cum homicidium sit delictum in operatione, quod maxime turbat pacem politicam, de eo pertinebit iudicare in triplici foro. Sicut in seculari, ad quem proprie pertinet vindicare talia crimina, vt detur pax reipublice, quę maxime per talia delicta turbaret. Sic. n. dicit ad Rom. 13. q̄ iudices, & principes, q̄ occidunt malefactores ministri Dei sunt in iram. i. ad inferendum pœnā, quę videtur procedere ex ira, licet ex misericordia procedat, vt ait Hieron. super Isaiam & habetur. 23. q. 5. c. non est crudelis. Est autem proprium regum, & iudicum temporalium punire corporaliter istos malefactores, vt ait Cyprianus & habetur ibidem. c. Rex debet, & c. Sunt quædam enormia. Et per hoc ministri Dei sunt, vt patet ibidem. c. Qui malos. Et secundum istam legem humanam iquantū ad omnem conditionem legislationis humana licitum est se defendendo quencunq; inuasorem occidere, nulla quippe lex humana punire tales occisores. Secundus forus, in quo de illo homicidio agi potest, est iudicium ecclesiasticū quantum ad forum contentiosum. Tertius forus est forus conscientię, qui etiam vocatur forus ecclesiasticus: quia Ecclesię ministri sunt iudices in eo. f. sacer dotes. Vocatur etiam forus diuinus, quia ibi rō red dicitur de omnibus illis, de quibus Deo ratio reddenda est. In secundo foro istorum. f. ecclesiastico contentioso potest dupliciter de homicidio causa agi. Vno modo directē quantum ad hoc, q̄ inferatur pœna occisori. Alio modo indirectē, in quantum ppter homicidiū impeditur occisori ab aliquo bono, vel honore, quem aliās poterat assequi, vt quod impediatur ad sacros ordines, vel q̄ deiciatur ab honore habito, vt potest, q̄ priuetur beneficio, si qd̄ habet, & impediatur ministrare in sacro ordine, quem iam susceperat. Quantum ad primum occidēs aliū defendendo se adhibendo diligētiam, quam debet de iure etiam secundum ius canonicum non puniri pro homicidio directē. f. si illi, ad quos pertinet agere pro occiso, accusaret occisorem. Nā non teneretur ad aliquid, quia lex ecclesiastica permittit tale homicidium. Simile patet extra de homicidio. c. si per fodiens: & est dictū Augustini sup Exo. scilicet, q̄ latronem nocturnum licet occidi, diurnum verò non licet occidere, nisi cū telo venerit, q̄ verò liceat occidere nocturnum, causa ibi exprimitur. f. quia nescitur, an ad occidendum, vel furandum veniebat. A fortiori ergo apparet, q̄ si certum esset eum venisse ad occidendum, q̄ poterat occidi impune. Et ista est lex ecclesiastica: ergo huiusmodi occisori non potest ad aliquid condemnari directē pro hoc crimine, et si de hoc ab aduersarijs accusetur in foro ecclesiastico. Si autem accusetur quantum ad pœnā indirectam, quę est in priuari honore habito, vel impediari ad habendum per notam quādam irregularitatis. Dicendum, q̄ constitutus in sacro ordine habēs voluntatem occidendi aliquem, etiam si se defendendo illum occidat, irregularitatem incurrit, & impeditur ministrare in suscepto

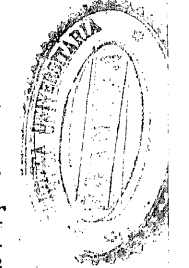
Alph. Toft. super Matth.

A ordine, & ad superiores ascendere, vt patet l. dist. c. de his clericis. Illi tamen paganum quendam se defendendo occiderūt, & non arguitur ex hoc, q̄ aliquo modo peccauerint occidendo, licet irregularitatem incurrant: quia irregularitas sine culpa causatur: immo & aliquando pro bona opera. Nam iudices seculares non peccant occidendo malefactores, vt ait Aug. lib. de Libe. arbi. & habetur 23. q. 5. c. si homicidium. immo si noluerint hoc facere peccant, maxime si nolunt occidere impugnatores eccle. quia admoniti tertio, si non satisfecerint querelis ecclesię procedendo cōtra impugnatores eius sunt priuati communionē Ecclesię, vt patet ibidē. c. administratores, & tamen occidendo illos, aut dando sententiam in causa sanguinis, irregulares efficiuntur, & non possunt ad sacros ordines promoueri. Idem patet de bigamia, quæ facit irregulārē, & tamē sine peccato contrahitur. licet ergo isti nō peccent occidendo aliquos in suam defensionem, adhuc poterunt contrahere irregularitatem.

Dicendum tamen, q̄ si verē se aliquis defendat non habens animum occidendi, & credit se aliter non posse euadere mortem, nisi occidendo inuasorem, sicut iste non peccat occidendo, ita neque incurrit irregularitatem, vt patet in clem. si furiosus de homicidio. f. Si furiosus, aut infans, aut dormiens hominem mutilet, vel occidat nullā ex hoc irregularitatem incurrit. Idem censetur de illo, qui mortem aliter vitare non valens suum occidit, vel mutilat inuasorem. In tertio foro. f. conscientię, vel diuino est totum dubium, vel diuersitas doctorum an. f. erga Deum reus homicidij sit, qui alium se defendendo occiderit. Et videtur dicendum, q̄ nihil peccet, ad hoc tñ oportet esse aliquas condiciones. Primò, q̄ ille, qui occidit alium, sit propriē defendens se. Nam si aggrediatur, & occidat alium et si sit mutuo pugna, non est dubium quin teneat: quia etiam secundum legem humanā tenet. Et iā si aggressus est, & alius cepit pugnare, & aggressor vellet iam cessare, & alius non vult, sed pugnat, vt occidat aggressorem vlcisci cupiens, aut nocere, & tunc aggressor, vt non occidatur defendit se, etiam si cum moderamine inculpate tutelę se defendat, & non potens aliter se defendere aduersarium occidat adhuc tenebitur tanquam reus homicidij, & secundum leges humanas: quoniam iam aggressor fuit, & dedit causam immediatam ad homicidiū voluntariū, quod postea ipse patrauit: licet quando patrauit iam non intenderet occidere. In iudicio etiam Dei reuserit homicidij, sed non ita grauiter, sicut si semper habuisset voluntatē occidendi, vt habuit a principio quando fuit aggressor. Secunda conditio est, q̄ homicidiū cōmittatur tunc, quando actualiter se defendit, nō autem postea. Vt potest, si aggressor videns se deficere viribus fugiat, & in sequat eū aduersarius, & occidat, non dicitur eum occidisse se defendendo, quia repellere vim ad hoc, q̄ licitū sit debet fieri statim, & sine interuallo, vt patet extra de sen. ex cō. c. Si verò, & de homicidio. c. significasti.

Tertia conditio, q̄ fiat defensio moderatē. f. q̄ tantū homo se defendat quantum necessariū sibi esse putat ad euasione de periculo. Nam si inuasor sit debilis, vel malē armatus, & inuasus credat se superiorē viribus, vel armis, & posset eū faciliter occidere, si occidat potens se defendere nō occidendo eū, reus est etiam secundum humanam legem: quia iura humana dicunt defensionem fieri debere cum moderamine inculpate tutelę. extra de homicidio. cap. significasti. & de restit. spolia. olim. Dicitur autem tutela inculpa, quando in defendendo non excedit

An in foro diuino peccat, q̄ suū inuasorē occidit.



Inculpat: tutela que sit.

dit modū defensionis, vt i casu posito, vel si aggressor fortē lassus, vel nolens percutere iam cessaret, & defendens se percutiat eum non est inculcata tutela, sed ad iniuriam pertinet. Vocatur autem inculcata tutela, quando quis solum illud facit, quo omissio, non possit repellere violentiam, vt dicit Glo. in d. c. significasti. qui autem modum excedit in defendendo non solum in foro conscientiae, sed etiā secundum leges humanas tenetur, cum hoc ad iniuriam pertineat, vt dicitur in eadem Glo. Et iustum est teneri hunc de homicidio, quia licet velle vitam conseruare sit finis honestus, ille tamen actus, q̄ est defendere se immoderate non est proportionatus illi fini: ideo error est. Nam in moralibus non solum est peccatum per hoc, q̄ aliquis constituit sibi malum finem in actionibus, sed etiam si constituto bono fine vtatur medijs incouenientibus ad pringendum ad illum finem. Sicut, qui constituit sibi finem dare elemosinam, & ad q̄ possit illam dare, vult furari. Vel qui vult esse sapiens, vt possit praedicare, & possit esse sapiens habet pacta, vel colloquia cum Demonibus. Quarta conditio est, q̄ se defendens nullo modo intendat occidere inuasorem. Nā etiam si nō sit sibi possibile euadere, nisi occidat inuasorem, nunquam tamen debet habere intentionem occidendi, sed solum se defendendi. Nam ēt data necessitate inuitabili, ita, vt quis sciat non esse possibile euadere, nisi occidat inuasorem hoc intendere nunquam debet sed solum intendere se defendere quomodo cūque sit sibi necessarium se defendere, & hoc modo non erit aliqua culpa. Si autē occidere intendat etiam si non possit euadere, nisi occidendo, homicidij reus est saltem in foro conscientiae. Sed dicitur, quid differat inter hęc. Nam cum quis scit se non posse euadere, nisi alterum occidat, & vult se defendere necesse est, q̄ velit alterum occidere. Quod ergo differat, q̄ velit se defendere, & occidat, vel q̄ velit occidere instante eodem casu, & occidat. Dicendum, q̄ multum differat: nam in moralibus cum actiones principientur ab intellectu, & voluntate, & quantum ad hęc principia dicantur humanę operationes, vt patet 6. Ethic. accipiet speciem ab eo, quod intenditur, & non ab eo, quod est omnino præter intentionem. Si ergo aliquis in actu suo solum habeat intentionem se defendēdi, licet ibi accidat homicidium adhibita moderata, & inculcata tutela, non reputabitur homicidium moraliter, cum sit omnino præter intentionem, & nō potest actus accipere speciem ab eo, quod est omnino per accidens. Si autem intendat occidere, vt se defendat, actus iste accipiet speciem ab eo, quod intenditur, & sic erit proprię homicidium, licet non sit ira graue, sicut alia homicidia. Item si quis intendit solum defendere se, etiam si inde sequatur homicidium actus istius nunquā potest esse malus. Quia si esset malus, hoc accideret, quia vel malum intendebat, vel quia per inconuenientia media ad illud puenire volebat. Non stat primum, cum dicitur, quod iste solum intendat se defendere, quod non solum est honestum, sed etiam necessarium, & naturale, ita vt si quis committeret defensionem permittens se indefensum mori, non diligeret se ex charitate, & tamē tenetur homo tam corpus suum, quā animā ex charitate diligere. Non etiam datur secundum, cum præsupponatur, quod iste se defendat, cū moderamine inculpatę tutelę: ergo non est possibile istum actum esse malū, cum nihil sit, per quod possit esse malus. Si tamen ponatur, q̄ iste intendere occidere iam malum intendebat, quia occidere hominem secundū se malum est, nisi cum occiditur in

utilitatem reipublicę, & per eum, qui habet administrationem publicam, quia isti licet velle occidere directē. Nunc autem non intenditur bonum publicum, sed priuatum, ideo non licet velle occidere, quia malum est, sed licet velle defendere me, quia hoc bonum est. Ideo si iste voluerit occidere hostē, quia putat non posse se defendere iam malū vult, & respectu mali finis nullum modum perueniendi est bonum, sicut si quis intendit fornicari quidquid permittat ad illud non potest esse bonum: quia ea, quę sunt ad finem non habent bonitatem, nec militiam, nisi secundum habitudinem ad finem. Item potest multum prodesse ista intentio, quia dato, q̄ aliquis constitutus in necessitate putet non esse possibile euadere, nisi occidat hostem, est tamen possibile hoc, quia fortē hostis cader, vel timere incipiet: aut Deus impedit eum. Et sic poterit iste euadere non occidendo hostem. Si tamen intendat occidere, vel se defenderet, etiā si postea ista accidant, & non occiso hoste euadat, iam manet ei peccatum, q̄ occidere aliquando intendit. Melius ergo fuisset nunquam intendisse occidere, & sic non esset aliquid, de quo possit iste culpam in conscientiam. Item quando dicitur, q̄ ista non differunt. scilicet q̄ iste velit se defendere sufficienter, vel q̄ velit occidere in casu, in quo nō potest se defendere nisi occidendo aduersarium. Dicendū, quod non est idē, eo q̄ casus iste non est simpliciter concedendus: quia licet iste putet, q̄ non est possibile sibi defendere se, nisi occidendo hostem, tamen possibile est, quia potest hostis sponte cessare, aut fugere, vel cadere, vel à Deo impediri, & sic præsupponitur saluum in casu. Aliter potest dici, q̄ etiam si verum esset, q̄ iste non possit euadere nisi occidendo hostem, nō erat idē velle se defendere, & velle occidere hostem, quia hic est fallacia accidentis. Vt si dicatur cognoscis Corrisum? & Corrisus est veniens, ergo cognoscis venientem. Nam accidit Corriso venire. Ita nunc si dicatur tu viste defendere ab isto homine, & nō potes nisi occidas illum, ergo vis occidere illum. Non tenet, quia non posse me defendere sine occisione istius accidens est ad me defendere, cum esset possibile simpliciter loquēdo, quod me defendā ab isto, non occidendo eum. Et sic ille, qui se defendit non debet habere intentionem occidendi aduersarium in quantacunque necessitate. His suppositis videretur dicendum, q̄ nō peccet ille, qui se sic defendendo occidit alium, quia aliās necesse esset, q̄ homo deberet permittere se accidi, quādo cūque alius inuaderet eum: nam manifestum est, q̄ me defendēdo semper potest occidere occiso hostis, si me grauius impugnat, quia tūc non potero me defendere, nisi acriter resistam, & resistendo acriter est manifestum periculum de occisione: oportet ergo, q̄ me indefensum occidi permittam, vel liceat mihi occidere me defendendo inuasorem meū. Quod autē me relinquam indefensum videretur esse inconueniens. Primò, quia videtur, q̄ non diligo me ex charitate, si nō defendo vitam meam cum honeste defendere possim. Secundo, quia sic periret tota reipublica. Nam si non liceret alicui occidere alium se defendēdo, viri mali assumpta occasione in breui oēs bonos occiderent, & sic periret omnis res publica, & cultus Christi, q̄ in solis bonis conseruatur. Nā mali non tolerantur in Ecclesia, nisi quia inter bonos sunt, vt patet, in fl. 13. in parabola de tritico, & zizanijs. Sicut fuit de Iudeis tpe Machabeorū. Nam venerunt hostes, & pugnant contra eos diebus Sabbathorū. Ipsi autē vt nō violaret Sabbathū, noluerūt se defendere, dicētes:

Declaratio dubij, q̄ licet in inuasore intendere.

Moriāmur in simplicitate nostra. Et occisi sunt de illis vsque ad mille animas. Macha. 2. Et tūc dixit Mathathias, & omnes Iudei. Si omnes fecerimus sicut fratres nostri fecerunt, & non pugnaverimus aduersus gentes pro animabus nostris, cito disperdent nos de terra. Ideo dicitur ibi, q̄ diffinierūt bella facere defendēdo se ab hostibus etiam diebus Sabbathorum. Illud autem esset maximum inconueniens: ergo licitum est homini se defendere occidēdo aduersarium, si aliter se non potest defendere. Tertio patet, quia istud esset dare maximam occasionem viris pessimis ad peccandum. Nam si scirent nō licere homini occidere aduersarium se defendēdo securi de sua impunitate omnes bonos strucidarent. Et tunc dato, q̄ non aduenteretur ad dānum, quod inferebant reipublicę occidēdo omnes viros bonos, & legi Christi occidēdo omnes obseruatores eius saltem deberet haberi respectus ad periculum animarum itorum homicidarū: quia propter istam impunitatem peccaret, & esset locus eis ad pereundum eternaliter. Quod non fieret, si liceret homini occidere hostē se defendendo: quia tūc illi timentes periculum suum, non auderent effrenatē bonos viros trucidare. Tenemur tamen cauere quantum in nobis est, ne proximis locum peccandi tribuamus: ergo non est conueniens, vel saltem non est necessarium, q̄ homo se indefensum occidi permittat, ne occidat inuasorem. Quarto patet, quia quādo res publica, vel habens administrationem eius occidit aliquem per leges suas iuste agit. Et tamen quando quis occidit alium se defendendo modo prædicto sunt ibi omnia, quę faciunt licita esse occasionem, quę sit à reipublica: ergo licitū erit istud occidere. Patet, quia in occisione, quę fit per auctoritatem publicam, est iurisdictio. Quia quilibet homo est pars respectu reipublicę. Et ob hoc illa habet auctoritatem super eum. Ille autem, qui occidit hostem defendendo se, licet non haberet directē iurisdictionem super hostem, suscipit tamen potestatem à lege, cum lex tam humana, quā Ecclesiastica istam occisionem approbet. Et hoc sufficit ad hoc, quod sit legitime facta. Quia minister iudicis, cui solum mandatur aliquem occidere nullam habet iurisdictionem, & tamen licite agit, vt ait August. in questionibus Exod. & habetur 23. quęst. 5. cap. cum minister. Et hoc est, quia accipit auctoritatem à iudice. Ita ergo occidens alium se defendēdo cum habeat à lege auctoritatem ad hoc nō peccabit propter defectum potestatis. Rursum autem reipublica occidit malefactorem, quia ipse turbat bonum publicum, & tamen si non liceret alicui se defendendo occidere hostem, magis lederetur reipublica, quā alias ledi posset. Ergo vt non sequatur saltem hoc malum in reipublica, licebit cuiilibet se defendere modo dicto, ne per eius mortem pereat vna pars reipublicę. Et ita in singulis fiet, ne omnes partes reipublicę pereant. Quinto patet hoc, quia lex diuina hoc permittit. Nam furem nocturnum occidi permittit Exo. 22. eo, quod nescitur, an ad furandum, vel occidendum venerit. Et sic occidere permittit volentem occidere. Aliquis fortē dicit, quod hoc non tenet: quia ista erat lex iudicialis veteris testamenti, & in illis legibus multa permittebantur, quę non erant simpliciter bona sicut libellum repudij, & vsura, & desiderium vindictę, & multa alia, quę in nouo testamento mutata sunt. Ita ergo potest esse de isto. Dicendum, quod non stat, quia ista non solum fuit lex veteris testamenti, sed etiam Ecclesia approbavit illam, & posuit eam inter leges suas, vt patet Alph. Toft. super Matth.

extra de homicidio cap. si perfodiens: ergo iudicauit esse licitum, quod occideret quis hostem suum se defendendo. His suppositis responderi potest ad positionem August. de Ancona dicentis, quod potius homo deberet permittere se occidi, quā occidere alium. Ad auctoritatem August. in qua dicitur lege inculcata illi homines, qui alios occidunt, ne ipsi occidantur, quomodo inculpati esse queant non video. Dicendum, quod intelligitur quando quis non potest aliter se defendere, vult occidere alium. Nam tunc non potest esse inculpatus, quia malum vult: qui tamen occidere nullo modo vult, sed solum se defendere, & accidit, quod occidat, nullum malum intendit. Ideo de istis satis potest apparere quomodo inculpati sint, quia nihil mali volunt, & nihil mali directē efficiunt. Et ista est intentio Sancti Thomę. Lex tamen humana permittit in tali casu, in quo solum alio modo non potest se defendere, non solum occidere, sed etiam velle occidere, nec iudicat illud esse malum, cum putet esse necessarium. Et vocatur lex illa inculcata, id est, sine culpa, scilicet iusta. Quia licet lex humana in maleficijs consideret intentionem, tamen non considerat intentionem, nisi propter factum. Nam vbi sola est intentio faciendi malum, & nullo modo prodit ab extra secundum legem humanam nō habet culpam, quia vt dicitur ff. de pœnis. l. cogitationis. & de pœn. dist. 1. cap. cogitationis: scilicet, cogitationis nemo pœnam meretur. Lex autem diuina considerat magis intentionem, quā opus. Ideo lex humana, quando putat necessarium esse, q̄ quis occidat alium ad se defendendum, ita, quod aliter se defendere non possit etiam adhibito omni moderamine inculpatę tutelę non curat, an velit occidere hostem se defendendo, vel an solum velit se defendere, & defendendo se ex necessitate occidat hostem, quia cum opus sit necessarium nō curat de intentione, & sic potest esse aliquis inculpatus secundum legem humanam, de quo non poterit videri, quomodo sit inculpatus secundum legem Dei, scilicet, quia intentionem habuit occidendi. Ad aliud dictum August. ad publicolam, scilicet de occidendis hominibus ne alij ab eis occidantur, non mihi placet consilium. Dicendum, quod debet intelligi, sicut supra, quando occidens habet voluntatem occidendi, non simpliciter, sed vt se defendat, quia videtur innui ex verbis suis, cum dicat consilium de occidendis hominibus. Et tunc verum est, quod etiam, vt se defenderit in necessitate inuitabili non debet habere voluntatem occidendi alium: quia si hoc vult iam peccat in quantacunque necessitate sit, sed solum debet habere intentionem defendendi se moderatē. Et tunc si sequatur inde mors, est præter intentionem eius, & non est in vlla culpa. Et tamen Augustinus dicit hic: consilium de occidendis hominibus, id est, non est sanum consilium, quod quis velit occidere alterum, ne ab eo occidatur. Ad dictum, quod August. de Ancona dicentis, q̄ non valet dictum quorundam dicentium, q̄ August. loquatur in casu, quando quis occidit volentem eū occidere ex necessitate inuitabili, & ex vitę presentis amore inordinato occisurus hostem, etiam si non crederet licere. Dicendum, quod hoc nolumus, sed ponimus, quod necessitas sit inuitabilis, id est, quod puteretur inuitabilis ab eo, qui se defendit: quia aliās si putaret posse se defendere non occidendo hostem, sed percutiendo solum, vel sustinendo, & occideret, non esset inculcata tutela, nec cum moderamine Pars Secunda. M 3 ne,

Opi. Aug. Triumph. de Ancona refellitur.

ne, quia maiorem violentiam apposuit in se defendendo, quam necessariam esse credebat. Oportet ergo, quod sit necessitas inevitabilis, id est, quod sic credatur ab eo, qui alterum occidit ad hoc, quod excuset a culpa. Nec etiam ponimus, quod fiat hoc ex amore inordinato vitæ, sed ex dilectione necessaria charitatis, cum teneatur quilibet se diligere ex charitate, & corpus suum: quia nemo unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit, & fovet, ad Philip. 2. sed magis est necessaria defensio, quam nutrire, & fovere: ergo licet, & ex amore ordinato defendere se quis poterit. Diceretur amor inordinato vivendi si quis vitam corporis tantum desideraret, quod praeferret eam vitæ animæ, & non dubitaret pro ea conservanda quicquid illicitum facere. Vel si quis tam delectabiliter vellet vivere, quod præcligeret proximos pati quancumque calamitatem, aut mortem, quam ipsum sustinere parvum molestiam. Ille autem non sic vult, quia amat corpus solum quantum debet, cum ipsum moderatè defendat. Non etiam concedimus, quod iste occisurus etiam hostem crederet non licere. Quia istud ponit duo, scilicet velle occidere, & velle etiam in casu, in quo non licet. Et tamen nos utrunque negamus, quia non solum in casu illicito, sed etiam in casu maxime necessitatis non concedimus, quod liceat isti velle occidere alterum, quia si quomodocumque occidere intendat, etiam, ut se conservet, iam peccat, sed solum debet intendere se conservare, siue sequatur inde mors, siue non: quia ad ea, quæ sequuntur nihil attendit se defendens nisi solum, quod moderatè se defendat. Ad aliud dictum Aug. scilicet qualiter inculpatus esse queat occidens alios, ne ipsi ab eis occidantur, non video, & qualiter excusari possint a culpa non invenio.

Dicendum, quod intelligit, ut supra, scilicet in violentibus occidere alios defendendo se, ne ipsi occidantur ab eis: quia isto modo non possunt esse inculpatus: secus autem si non intendat. Sed forte dicitur, quod hoc non satisfacit dicto Aug. cum dicat: quomodo inculpatus esse queat non video. Si tamen non intendendo occidere, & defendendo se possent esse inculpatus, inveniret Aug. aliquem modum: quomodo possent esse inculpatus: ergo videtur, quod adhuc in isto casu non putabat eos esse liberos a culpa.

Dicendum, quod August. non loquitur de isto casu, quia ipse solum respondebat in casu sibi proposito, scilicet, in eo, qui intendit occidere alium quando putat aliter non posse mortem evadere. Et hoc supposito verum est, quod non potest inveniri quomodo iste possit esse inculpatus. Ad responsum primam, quam dabit August. de Ancona contra fundamentum probationis nostre, secundum Glo. ad Rom. 12. scilicet, quod licet repellere vim, id est, quod licet inferre vim motui animi nostri, ut non moveatur ad iniurias illatas repellendas. Dicendum, quod non stat: quia expositio est totaliter aliena ab intellectu literæ: nec licet Glo. aut cuicumque facere talè expositionem in hoc dicto: quia in dictis sacre scripture licet nobis facere allegorias, & tropologias propter consuetum modum exponendi doctorum, dum tamen non recedatur a sensu literali. In dictis tamen aliorum non licet dare sensus mysticos, sicut si quis vellet auctoritatem Arist. vel alicuius philosophi intelligere in sensu mystico, & sic totaliter recederet ab intentione illius. Id est circa verba legis humanæ: quia non sunt intelligenda in alio sensu, nisi in quo lex intelligit. Hoc tamen scilicet, vim vi repellere licet, non est dictum sacre scripture, sed legis humanæ, quia habetur in Decretis dist. 1. cap. ius naturale, & extra de sen. excom. c.

si verò, & ff. de vi, & vi arma. l. i. §. vim vi, & ff. ad leg. Acquil. l. scientiam. §. qui aliter. ergo non possunt intelligi ista verba, nisi eo modo, quo intelliguntur in iuribus istis, a quibus habentur originaliter, & maxime in iuribus civilibus: quia ibi prius fuerunt.

Manifestum est tamen, quod ibi non agitur de vi, quam inferre debet homo motui appetitus sensitivi per rationem: quia lex de hoc non curat, sed solum de resistentia, quæ sit hosti. Ideo non est convenienti illa expositio per ista auctoritate. Unde semper manet, quod sit de iure naturali repellere vim vi, & sic non erit contra ius. Cum autem dicitur, quod ista repulsiō sit de iure naturali, quod est inclinatio quædam partis sensitivæ, non autem prout est inclinatio partis intellectivæ informatæ charitate, & divina iustitia. Dicendum, quod etiam intellectiva natura inclinatur ad hoc. Nam inclinatio partis sensitivæ est in bonum particulare non habito aliquo moderamine, vel discretionem, sed indistinctè: dum tamen solum perveniat ad id, ad quod inclinatur. Moveri autem ad illud moderatè non est opus naturæ sensitivæ, sed intellectivæ: ideo etiam si inclinatio regulatur solum etiam partis sensitivæ: quia tamen ratione regulatur non poterat esse illicita.

Etiam non est verum, quod solum pars sensitiva inclinatur ad repellendam vim, quia tunc sequeretur, quod pars intellectiva non inclinaret hominem ad se conservandum, cum conservatio fieri non posset interdum sine repulsiōne obstantiū, & sic homo secundum, per homo non inclinaretur ad se conservandum: quod est inconuenienter dictum. Quia quantum aliqua natura perfectior est, tanto magis desiderat se conservare: quia habet bonum, quod magis conservandum est, & tamen natura hominis est ipsa factio: quia secundum hanc distinguitur per speciem a pecoribus. Necessè est igitur, quod etiam secundum partem intellectivam insit homini desiderium se conservandi, & repellendi vim vi. Id tamen, quod est pure naturale, non est per charitatem, nec contra iustitiam divinam: quia aliàs charitas naturam destrueret, quod falsum est: quia gratia, & virtus naturam perficiunt, & non destrunt, ideo non erit hoc contra charitatem, & divinam iustitiam, & sic licitum erit.

Cum autem dicitur, quod secundum charitatem homo magis diligit animam proximi, quam corpus proprium, & tamen periculum manifestum est si quis occidat volentem se occidere, ergo debet potius permittere se occidi. Dicendum, quod animam proximi magis diligere debeo, quod corpus meum, & ideo si necesse esset perire animam proximi per istam defensionem meam, & ego præstarem directè causam ad hoc, & permittere me occidi, non periret mihi, nisi corpus meum deberem potius permittere me occidi, quam occidere proximum, sed omnia hæc dubia sunt. Nam cum dicitur planum esse, quod anima proximi sit in periculo, quia occiditur in peccato mortali. Dicendum, quod non est necesse mori in peccato mortali eum, qui sic occiditur, quia licet inferendo vim peccet: tamen postquam percussus est ad mortem potest saluari, & conteri: quia contritio longum tempus non exigit, sed subito fieri potest, cum solus sit quidam motus detestationis, secundum quem voluntas movetur ad detestandum mala, quæ prius voluit. Et istam detestationem legimus fuisse in aliquibus quæsi in ipso puncto mortis: ita, quod occidebantur in peccato mortali, & tamen in ipso puncto saluabantur, & non moriebantur in ipso peccato, eo quod aliqui distabant inter percussum, & mori, in quo quantum unquam sit contritio haberi potest. Sicut ponit Bernardus libro 2. Speculi virginum de quoddam clerico, qui intrauit occultè claustrum monialium, dum dicerentur matutine

matutine laudes expectans aduentum monialis cuiusdam, cuius lecto illa nesciente incuberat. Qui dum ibi iaceret in hoc nefando proposito a Demone suffocatus est. Et dicitur, quod postea apparuit monialibus asserens se saluum esse, quia in ipso suffocationis puncto de peccatis suis quomodo potuit, doluit. Sic etiam patet per Hieronymum super prophetam Naum, & habet 4 sen. dist. 15. quod Aegyptij, & Sodomitæ ad horam a Domino puniti sunt, ne in eternum punirentur. Et sic innuit illos saluos esse, vel saluari potuisse, & tamè cõstat, quod ipsi in ipso actu peccati mortui sunt maxime de Aegyptijs, quia dum actualiter persequerentur Israelitas per mare rubrum stantibus aquis utriusque pro muro conuerterunt super eos aquæ & subito mortui sunt. Et tamen dum ipsi persequerentur Israelitas in peccato mortali erant, cum pro illa persecutione Deus occiderit eos. Et tamen in actu prosequendi erant, quando conuerterentur aquæ super eos. Ideo in breui puncto conuersio nis aquarum de peccatis suis dolere potuerunt, & saluari. A fortiori ergo iste, qui occiditur. Ideo non est necesse, quod si quis occidit volendo occidere alium iniuste, quod moriatur in peccato mortali: licet periculum satis magnum sit, & præsumptio sit potius contra eum, quod pro illo. Istud tamen non sufficit, cum non sit necesse simpliciter, sic mori in peccato mortali. Item, quod dicitur, si quis debeat homo potius pati se occidi, quam pro occidat alium, quia non potest ille tollere nobis, nisi vitam corporalem, ut dicit Aug. lib. 1. de libe. arbi. quidquid erepturus erat ille, qui occiditur totum in nostra potestate non erat, quia vita animæ nullo pacto auferatur dum hoc corpus interimitur.

Dicendum, quod verum est, quod pereunte corpore non est necesse perire vitam spirituale. Et tamen forte homo est in peccato mortali, & propter instantia pericula turbatus non conuertitur ad Deum, licet conuertere posset. Et sic non erit securus. Ideo magnum periculum erit ei, qui se occidi permittit. Nemo tamè se debet exponere tanto periculo: ideo iustus esse videretur in casu, in quo vix mors repentina occidere alterum non intendendo occidere, quod permittit se occidi ab alio. Secus autem est in mortibus deliberatis, quia ibi turbatio non auferit perfectam deliberationem, & conuersionem, quam homo potest habere ad Deum, cum ibi nihil sit repentinum. Ideo non est hic periculum animæ, sicut cum quis subito præuenit ab hoste, ita ut oporteat illum occidere, vel ab eo occidi. Ad secundam responsum dicti August. scilicet, quod id, quod sit per legem iustè sit iustè, quod intelligatur iustitia præcipiente, & iudicante, secus autem quando iustitia permittente sit, quia potest tunc esse illicitum. Dicendum, quod hæc est permissio, eo quod circa talia leges nunquam præcipiunt: licet ista, quod sunt licita. Primò, quia quandoque aliquid in fauorem alicuius introducit, ponitur per modum permissionis, & nunquam per modum præcepti, sicut in omnibus, quæ pertinent ad priuilegiū, quia licet quis vitium priuilegio sibi iustè concessio per eum, qui poterat, & tamen priuilegia nunquam sunt per modum præcepti, sed permissionis quædam sunt, eo quod sunt in fauorem eorum, quibus conceduntur. Et sic non oportet ponere præceptum, sed permissionem in eis, quæ fauorem concernunt. Et sic est in præfenti, quod liceat alicui occidere volentem se occidere: ideo non oportet, quod iubeatur, quod occidat volentem se occidere, sed, quod permittatur.

Secundo patet, quia non solum in eis, quæ conceduntur, sed etiam in eis, quæ interdum sunt necessaria lex præceptiua non ponitur, si ad illa homo inclinatus naturaliter sit. Sicut homo obligatur diligere seipsum et plus, quàm proximum, & tamen ponitur præceptum de diligendo proximum, & non de diligendo seipsum, eo, quod homo naturaliter est inclinatus ad se diligendum. Et si de hoc poneretur præceptum incitaretur homines ad diligendum seipsum, plus quàm iustum sit. Summus autem amor ad seipsum peccatum est, sicut dicitur 2. ad Thimo. 3. Erunt homines amatores seipsum cupidi, clari, superbi. Ita est in proposito, quia homines sunt multum inclinati ad seipsum defendendum. Si ergo poneretur præceptum de se defendendo incitarentur per hoc ad magis se defendendum, quam oporteret, ita ut non seruetur moderamen, nec retia inculcata, & tunc esset homo reus homicidij. Ideo licet sit licitum occidere hostem se defendendo in casu posito, non debuit hoc præcipi, sed permitti. Ad tertiam responsum suam patet per prædicta: nam asserit, quod debet homo potius permittere se occidi, quod occidere, ut diligit magis animam proximi, quàm corpus suum: tamen contra hoc iam dictum est supra in prima responsum. Ideo dicendum videtur, quod omnino liceat homini se defendere cum conditionibus supra positis, ita, ut nunquam intendat occidere, & tunc licet sequatur inde occisio nulla erit culpa, secundum hoc potest responderi ad argumenta prima facta in oppositum. Et ad primum iam responsum est. Ad auctoritatem Aug. lib. de libe. arbi. & ad publicolam, quod intelligitur in casu, quo quis pro defensionem suam intendit alium occidere putans, quod aliter non potest euadere. Et istud manifestè significant verba Aug. ut asserit. Si homo si quis illa consideret. Et tamè velle occidere non licet etiam pro defensione necessaria. Ad secundum dicendum, sicut ad primum, quod est verum de illis, qui pro rebus contemnendis, siue pro vita seruanda occidere volunt aliquid, & tamen volendo se solum defendere, etiam si mors inde sequatur culpam nullam habet. Ad tertium dicendum sicut supra dictum, quod licet isti clerici defendendo se de paganis, & occidendo eos, si aliter defendere se non poterant, non peccarent: tamen ut aliqui putant irregularitatem incurrebant, quæ sepe incurritur, ubi nullum peccatum est, sicut est in iudice, qui iustè & meritorie maleficos interficit, & tamen irregularis efficitur, & multæ aliæ irregularitates sine peccato contrahuntur, sicut patet in bigamia, sed supra ostendimus, quod nec isti irregularitatem incurunt. Ad quartum dicendum, quod pro conservanda vita non debet quis fornicari, aut facere aliquid peccatum mortale, eo, quod fornicatio, vel adulterium non ordinantur necessario ad vite conservationem, sicut defensio propria: ideo defensio licita, est fornicatio aut non. Et tamen dato, quod sciret quis se verè occidendum, vel aliam morturum, nisi committeret adulterium non deberet committere: quia tunc esset facere malum, ut habeat bonum, quod nunquam faciendum est. Quia etiam sic est de homicidio: ut si diceretur alicui, quod occideret aliquem, aliàs, quod ipse occideretur, potius debebat permittere se occidi, quam occidere alium, vel percutere saltè. Secus autem est in defensione, quia defendens se nihil agit, sed solum patitur, & repellit contrariam actionem. Istud autem de se bonum est: ideo non sit illicitum quodquid inde sequatur, dum tamen teneatur moderamen.

Ad quintum dicendum, quod a postolus prohibet defensionem, non quidem simpliciter, sed solum illam defensionem, quæ fit zelo vindictæ. Et maxime quando fit in contentionibus verborum, & tamen, siue sit in rebus, siue in verbis quidquid zelo vindictæ fit malum est. Et apparet, quod licet intelligatur, quia dicitur non vos defendentes charitatis. Secunda Pars. M 4 rillimi

Quare non sit positum præceptum, quod homo diligat seipsum.

Ad primum arg. in oppositum.

Ad secundum arg.

Ad tertiam ratio.

Ad quartam ratio.

Ad quintam ratio.

rissimi, sed date locum ire: scriptum est enim mihi vindictam, & ego retribuam. Et sic videtur quomodo movebantur isti ex ira, cum dicitur: sed date locum ire, & tunc ex ira agere nunquam licet, quia illud est magis velle nocere & vicisci, quam se defendere: etiam quia dicitur: mihi vindictam, & ego retribuam. Ex quo innuitur, quod solum desiderium vindictae ibi prohibetur, & non defensio vitae. Eriam Glo. dicit hoc ibidem. scilicet non vos defendentes. i. non sicut referentes aduersarios. Nam repercutere est reddere malum pro malo, quod non est se defendere, sed vindicare. Et hoc iam ad iniuriam pertinet. Nam si inuasor iam nolebat amplius percutere, & defendens se repercutit non est defensio, quia non seruatur moderamen cum vitra necessitatem defensionis aliquid fiat, vt dicit Glo. extra de homicidio. c. significati.

An liceat alicui pro defensione rerum suarum aliquem occidere cum moderamine, &c. Quæst. C X.

QVAERITVR, an liceat alicui pro defensione rerum suarum occidere alterum seruato moderamine, & omnibus, quae praecedenti. q. dicta sunt. Dicendum, quod latro interdum vult auferre solas res nihil mali inferendo personae: aliquando autem vult possidem occidere. vt securus res auferat, & non sit, qui eas reperere possit, vel latronem accusare. Si secundo modo, iam non est defensio rerum, sed defensio personae, cum latro intendat possessores occidere, licet non principaliter, sed propter res. Et tunc est idem dicendum, quod praecedenti. q. scilicet seruato moderamine, & omnibus conditionibus occidi potest latro sine culpa tam secundum legem humanam quam diuinam. Si autem latro intendat res auferre nihil amplius nocendo, & tamen si possessor velit defendere res latro pugnabit contra eum, & occidet possessorem, est dubium, an defendere liceat, occidendo latronem. Et dicendum, quod licet possessori tentare defensionem rerum suarum repellendo latronis violentiam, si defendere potest non occidendo illum. Si tamen acriter instat, ita vt defendi non possint res sine occisione latronis: dicendum, quod secundum legem humanam manifestum est, quod licet occidere eum, & etiam habendo voluntatem occidendi. Distinguit. n. lex in latrone nocturno, & diurno. Nocturnum absolute concedit posse occidi, quia nescitur, an veniat ad furandum, vel occidendum. Diurnum vero latronem occidi non permittit, nisi cum telo se defenderit: quia iam plus est, quam latro, vt patet extra de homicidio. ca. si perfodiens. Et sic non solum, si latro instat agendo, vt possessor dimittat ei res, & ad hoc impugnat eum armis, sed etiam si latro non aggrediatur cum armis, sed ipso possessore incipiente eum percutere, ne auferat res suas latro defendat se ab eo cum telo, licet ipsi possessori occidere eum secundum humanam legem. Et sic possessor non solum se defendit, sed etiam directe agit ad occidendum latronem, quem aliter repellere non potest, nisi occidendo. Et hoc innuitur in dicto cap. Si perfodiens. scilicet in antiquis legibus secularibus inuenitur impune occidi nocturnum furem quoquo modo diurnum si se telo defenderit. Istud ergo secundum legem humanam licet. De foro autem conscientiae, siue lege diuina, dicendum, quod non licet alicui occidere furem defendendo res proprias, si constet ei, quod fur non intendit, nisi auferre res, quia non licet idem facere homini pro defensione rerum, quod licet facere pro defensione vitae. Nam corpus nostrum tenetur diligere ex charitate, vt ait August. lib. de Doctrina Christiana. Et magister 3.

Ratio ad questionem.

F Sententiarum dist. 28. res autem possessas, non solum tenemur diligere ex charitate: immo si quis sic diligeret, mortaliter peccaret. Ideo pro illarum conseruatione nunquam licet occidere proximum. Istud clarè dicit August. lib. 1. de Libero arbi. Quomodo apud diuinam prouidentiam peccato liberi sunt, quod pro his rebus, quas contemni oportet, humana cede polluti sunt? Et adhuc magis innuit hoc in eodem lib. dicens: Legem quidem satis video esse inimicam contra huius accusationem, quae in eo populo, quae regit, in moribus malefactis, ne maiora committerentur, dedit licentiam. Ibi etiam de latrone loquitur. Nam lex permittit occidi latronem, ne auferat res, & tamen dicit legem illam inculpata esse, sed illos, qui occidunt latronem ex illa permissione legis, dicit non posse excusari a culpa, scilicet, iusta est lex, quae dat potestatem viatori, vt latronem occidat, ne ab eo occidatur. Christus quoque aperte nobis istud ostendit infra in litera, non solum dimittere res possessas, si oporteat propter illas occidere aliquando, sed etiam si oporteat solum contendere in iudicio. scilicet. Qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei, & pallium. Licet istud in iudicio non sit necessarium quantum ad omnes homines, vt infra dicitur loco suo: saltem tamen Christus iudicauit nobis quid esset expediens. Qui ergo occiderit furem defendendo res suas, etiam si aliter eum repellere non possit, in foro conscientiae homicidij reus est: etiam in foro ecclesiastico reus quidem erit non quantum ad hoc, quod possit ab eo aliquid peti, sed quantum ad irregularitatem, quam incurret: ex quo percutere voluit, & ex ista percussione secuta est mors. Nam etiam si quis percussus fuit a latrone, & ipse percussit eum, & mortuus est: irregularitatem incurrit. extra de homicidio. cap. Significati. cum secundum iura antiqua et pro defensione personae occidendo quemquam adhibito omni moderamine adhuc incuratur irregularitas, vt habetur 30 dist. c. de his clericis. Nunc vero irregularis non est, qui se defendendo occidit alterum, vt in clem. si furiosus. de homicidio.

An iusta sit lex, quae permittit viatorem interficere furem se inuadentem. Quæst. C X I.

QVAERITVR incidet taliter circa istam legem, de qua Aug. loquitur, quae permittit latronem occidi a viatore, & occidi inuasorem ab eo, qui inuadit eum, & dicat non inueniri modum, per quem excusentur isti, qui tales occidunt: an sit iusta talis lex. Aliqui dicunt, quod est iniusta: quia si iusta esset operando per illam ea intentione, qua ipsa vult peccatum nullum esset. Dicendum, quod lex ista permittit iusta est. Sic enim dicit August. libro primo de libero arbi. lege inculpara illa homines, qui alios occidunt, ne ab alijs occidantur, quomodo inculpati esse queant, non video. Et sic dicit esse legem inculparam, id est, non culpabilem, licet permittat hoc, in quo homo culpam incurrit. Item ipse dicit ibidem: Quia propter legem quidem non reprehendo, quia tales permittit interficere, sed quo pacto illos defendam, qui interficiunt, non inuenio. Si tamen lex esset ista iniusta reprehendi deberet: ergo lex bona est, licet permittat ista, quae mala esse videretur. Intelligendum autem est, quod lex permittat non solum se defendendo occidere hostem, vel latronem, sed etiam velle occidere, quando putatur, quod aliter homo se defendere non potest. Nam tunc malum est, quod quis alium occidat, & tamen lex permittens hoc iusta est.

Ratio

De lege Christi, & politica.

Ratio est, quia ista est iusta in foro suo, & actus est iniustus, non solum in foro, in quo lex est iusta, quia ibi tamen actus, quam lex iusti sunt, sed in foro conscientiae, ad quem lex ista non pertinet. Si autem dicitur, cur homines Christiani, qui tenentur ad forum conscientiae, non tollunt istas leges repugnantes conscientiae. Dicendum, quod non sunt tollendae: immo peccatum esset, & contra forum conscientiae tollere eas, & facere ipsas similes legibus fori conscientiae. Quia lex est ad finem, cum semper lex detur in aliqua potestate, vt per ipsam legem conuersando perueniat homo in finem, vel bonum politicum. Ea autem, quae ad finem sunt, non sunt bona nisi in quantum consonant illi fini, ad quem sunt. Politiae autem humanae, & quaelibet communitates plurimum commorantur in vno loco, vel vrbe non sunt ad cultum Dei procurandum principaliter, & immediate, sed finis proprius earum est posse habere sufficientiam eorum, quae ad vitam sunt, quam sufficientiam nullus homo solus, aut pauci simul manentes habere possunt: ideo oportuit fieri magnas congregationes, in quibus essent tot homines, quot ad inuicem sufficientem possent sibi in omnibus. Talis autem communitas est sola politica, quae sola per se habet sufficientiam, vt patet primo Polit. cap. 1. Et hoc est propter multitudinem partium differentium tam numero, quam officio, vel ratione, & ita cum singuli habeant particulam quamdam boni omnium aliorum habebunt omnes simul sufficientiam. Nam qui corarius est, non profectus, sed pro omnibus corarius est. Idem de fabro, & pistore, & macellario, & singulis alijs, qui cum in vnum conuenerint, faciunt vnum corpus per se sufficientem. Ista est causa congregationum politicarum, vt innuit Arist. 3. Politic. Cum ergo finis politicus sit per se sufficientia, & illa haberi non possit, nisi omnibus istis partibus simul manentibus, & ipse manere non possunt simul sine pace, necesse fuit, quod omnes leges politicae tales essent, quae conuenirent paci politicae. Si tamen ponerentur leges in politica tales, sicut in foro conscientiae: nulla pax posset inter homines conseruari, nisi essent valde perfecti. Nam si non liceret occidere volentem rapere, mali viri omnia raperent quaeunque a bonis possidentur, cum scirent se per hoc ab eis non laedendos, & sic non posset durare aliqua communitas, nec per diem. Idem esset si volentem me occidere, non liceret velle occidere, quia difficile esset solum volendo me defendere, posse euadere percussorem. Proprius enim euaditur, quando licet alicui laxare habenas furori, quia tunc ex impetu hostis repellitur, & non audeat impugnare. Si autem solum ei resisteretur repide ad euadendum, & non ad occidendum, dabitur sibi audacia ad acrius insitendum, quia timiditas vnus de pugnandibus vires alterius apponit ad grauius agendum. Ideo lex humana in tali casu debuit permittere velle occidere. Ita est de multis alijs legibus politicis, quae si reducerentur ad formam legum fori conscientiae, oporteret politiam perire. Et sic malae essent tunc, quia non conuenirent fini politico, ad quem perducendum instituta erant. Et non solum essent male, sed etiam essent contra forum conscientiae velle reducere istas leges ad similitudinem fori conscientiae, quia de foro conscientiae est conseruare debere politiam, quia illis non manentibus, periret totus mundus, quantum ad statum, quem habet, & periret totus cultus Christi. Politia tamen conseruari non est possibile, nisi datis talibus legibus: ideo auferre politicae tales leges est contra forum conscientiae. Item patet hoc, quia esset stultus legislator, qui poneret aliquam legem, ad quam seruandum sciret nullo modo sufficere sub-

ditos suos, qui sunt partes politicae. Si tamen ponerentur leges simpliciter bonae verantes omne malum a legislatore, quales sunt in foro conscientiae, nulla politica eas posset tolerare, quia nunquam est aliqua communitas, quae tota, & semper constet ex viris perfectis. Lex tamen politica communis est ad omnes, & etiam pro omni tempore: ergo non debet dari leges perfectae verantes omne malum in politica. Sed dicitur, quod tunc lex Christi fuit valde inconueniens, quia ipsa verat omne malum non permittens etiam minima. Dicendum, quod lex Christi est bona, & quietissima, licet omne malum veter. Primo, quia iuste lex Christi verat omne malum, quod non potest veterari per legem humanam, quia ad euitandum omne malum homo non sufficit ex puris naturalibus, quia tunc sufficeret homo ad resistendum omni tentationi sine charitate vlla, quod falsum est: quia etiam parua charitas non sufficit ad resistendum omni tentationi, sed requiritur magna charitas, vt tenent doctores, & est sententia Sancti Tho. 3. Sentent. 3. i. questione 3. artic. 1. ergo non potest homo euitare omnia peccata sine gratia. Si tamen lex perfecta detur debent virari omnia peccata: ergo non debet dari lex veras omnia peccata, nisi ab illo, qui dare potest gratiam, vel modum perueniendi ad illam. Christus autem solus est iste. Nam nullus legislator humanus potest gratiam dare: ergo nullus debuit dare legem perfectam, nisi Christus. Secundo fit hoc, quia cum lex politica sit via deducens hominem in bonum istud, quod est finis politicus, si diuersi finis intendatur in diuersis politijs, necesse esset diuersas esse leges in illis, sicut aliae leges sunt in politica, quae constat tota ex mercatoribus, vel principaliter, quam in politica, quae tota constat ex agricolis. Omnes autem politicae ordinantur ad quoddam bonum sensibile, quod haberi potest hic. Ideo leges politicae non oportet, quod sint excellentiores, quam vt possunt sufficienter deducere in illum finem, quia totum, quod vitra esset, superuacuum esset, & forte impediret. Sicut si quis habens arma ferrea conuenientis roboris ad sustinendum ictus, & vt fortiora essent multum grossa illa faceret, illa fortitudo esset iam superuacua, & esset per accidens impeditiua, in quantum necesse esset illa esse grauius valde, & difficilia ad morum. Ira si leges politicae darentur, quae verarent omne malum, iam essent maioris perfectionis, quam requireretur ad perueniendum in finem, & istud esset valde inordinatum, quia apponeretur labor magnus in vacuum, & res magis perfecta subordinaretur rei minus perfecte. Politia autem ecclesiastica, quae est congregatio omnium hominum communicantium in lege Christi ordinatur ad quoddam bonum excellentissimum, quod est vera beatitudo, & consistit in hoc, quod homo vere vnitur Deo videndo eum per essentiam. Sed istud est bonum simpliciter, & immaculatum. Ideo oportet venire ad istud per omnimodam puritatem vitae. Talis ergo vita debuit dirigi per leges, quae omne malum veterarent, quia alias non esset totalis puritas, ergo lex Christi debuit esse verans omne malum. Secus autem esset si lex Christi deberet nos dirigere in bonum politicum, quia tunc fuisset valde irrationabile, quod omnia mala veteraret. Tertio patet, quia etiam existetibus omnibus istis, si lex Christi prohiberet leges politicas damnando illas, ita, vt per eam deberemus gubernari quantum ad actiones politicas, esset inconuenienter posita, quia tunc cogeret omnes homines viuere politice ad perfectum viuendum, quod politia non tolerat, cum constet semper ex bonis, & malis. Non ergo damnauit leges politicas iubens illas tolli, sed permisit eas quasi pertinentes ad alterum forum:

rum : & tamen singulis hominibus inquantū in ip- sam tendunt imposuit ab omni malo abstinere, qđ non erat impossibile, cum ipse cuilibet perenti gra- tiam der, & ad perueniendum in eum talem purita- tem nos obſeruari oporteat. Et sic manet conueniē- ter lex Christi cum politica. Non tamen damnan- do illam, ita vt tollat, nec etiam approbando eam, rāquam per leges ipsius politię peruenire possit ad bonum, quod Christus promittit, sed relinquit eam tanquam a se diuersam. Si aut lex politica esset ad ordinandum hominem in vltimam felicitàtem, ad quam lex Christi ordinat, damnaſſet Christus le- ges politicas tanquā inconuenienter positas, & im- proportionaliter se habētes ad finē, quem intendit, quia tamen ad alium finem tendunt, in quem iusti- cientes dirigūt, Christus eas intactas reliquit. De ista differentia legum humanarum, & Christi dicitur in libro nostro de quinque legibus, & dictū est aliqua- liter quantum ad istud dubium in libro nostro De- fensorio trium conclusionum.

An liceat alicui seipsum quacunque ex causa occidere. *Questio CXLI.*

QVAERITVR, An liceat alicui seipsum pro aliqua causa, vel sine causa occidere. Aliqui dicunt, quod sic: quia homicidium est pec- catum, in quantum est contrarium iustitię, sed nul- lus potest sibi ipsi iniustum facere, cum sit volēs, vt ostenditur, 5. Ethic. cap. vltimo: ergo non facit iniu- stum qui se occidit, & sic non peccat. Item occidere malefactores licet habenti publicam potestatem, sed quādoque ille, qui est iudex, vel habet publicam po- testatē est malefactor, & meret mortem secundum leges humanas: ergo licet ei occidere seipsum. Item licitum est homini subire minus periculum sponta- nee, vt maius periculum euitet: sicut licitum est ali- cui amputare sibi ipsi aliquod mēbrum putridum, ne totum corpus pereat, sed quāque quis occidendo seipsum vitat maius malum. s. miseram vitā, vel tur- pitudinem alicuius peccati, qđ cōmitteretur in eo: ergo licet homini occidere seipsum. Item peccato- res non computantur inter sanctos: Samson tñ oc- cidit seipsum, Iudi. 16. & computatur inter sanctos ad Heb. 11. vbi ponit eum Apost. in cathalogo san- ctorū: ergo licitum est hoī seipsum occidere. Item aliqui laudātur, quia se inter fecerunt inter Gētiles, sicut Cato, & Lucretia nobilis Romana, vt ait Tit^o Livius: immo quidam philosophi dixerūt, qđ mors optima est illa, quā quis sibi infert, & proxima huic est illa, quam ab alio fortiter tolerat: ergo licet hoī se occidere. Item actiones, quę sunt ad finem, for- titū t. r. bonitatem a fine: & tamen aliqui se occidunt pp bonum finem, sicut quidam pp desideriu felici- tatis se occiderunt cōgnita immortalitate anime: ergo se occidere sic bonum erat. Item non solum in historijs gentium, sed etiam in sacra scriptura aliq laudantur, quia voluerunt potius nobiliter mori se occidendo, quā viuere, sicut laudatur Razias. 2. Ma- cha. 14. eligens notabiliter potius mori, quā subdi tus fieri peccatoribus, & cōtta natales suos indignis iniurijs agi, sed quod fortiter, & notabiliter sit, licitum non est, ergo aliqñ licet homini seipsum occi- dere. Dicendum, quod illicitum est seipsum occi- dere, cum sit cōtra pceptū Dei. s. nō occides, Exo. 20 & Deute. 5. Et hoc intelligitur de hoīe, quia non est verita occisio plantarum, & pecorū, vt probatū est supra q. 104. & dicit Aug primo de Civ. Dei. Re- stat, vt de homine hoc intelligatur: nam de fructe tis accipi non potest, quia nullus in eis sensus est.

Primum argum.

Secundū argum.

Tertium argum.

Quartum argum.

Quintū argum.

Sextum argum.

Septimū argum.

Nec etiam de irrationabilibus animalibus, quia nul- la nobis ratione sociantur, et tamē quia seipsum oc- cidit, nihil aliud quā hoīem occidit, vt ibi dicitur ergo illicitum est. Et tanto grauius erit homicidiū istud homicidio, quod in alios perpetratur, quanto magis homo se diligere tenetur, quā alios. Nam homicidium, ideo malum est, quia cōtra charitatē est: & tamē magis homo seipsum diligere tenetur, quā alios: ergo magis peccabit seipsū occidendo, quā ceteros. Si quis enim fratrem suum, aut pa- trē, aut mēm occideret, multo grauius istud esset quā si aliquem omnino extraneum occideret, ga magis quam quoslibet extraneos diligere tenetur. Magis tamē quilibet seipsum diligere tenetur, quā mēm, & patrem, ergo grauius peccabit, si se, quā si patrē, aut mēm occiderit. Est ergo illicitū valde seipsum occidere, & hoc triplici ratione. Prima ga naturaliter quilibet res seipsam amat. Quod ostēdi- tur, quia quilibet seipsam conseruat in esse, & cor- rumpentibus resistit in quantum potest. Ideo quod se quis occidat, cōtra naturalem inclinationem est: quod verō contra naturam penitus est, malum est, quia naturę ordo a Deo institutus est, & non pēdet ab electione, nec ab opere nostro: quęcūque autem a Deo facta sunt, bona sunt, Genes. 1. Etiam est con- tra charitatem, cum se quilibet diligere tenetur: & ideo non inferre malum, sed nullum malum maius potest esse, quam occisio: ergo peccatum mortale erit se occidere tanquam contra naturalem legem, & charitatem existens. Secunda, quia magnam iniu- stitiam homo facit se occidendo illi politię, cuius pars est. Nam totum, quod pars est, ipsius totius est, quia pars nō habet perfectionem suam, nisi in toto: homo autem cōmunitatis alicuius pars est: ideo id, quod est, cōmunitatis est. Quia verō se occidat sub- trahit cōmunitati aliquid, quod habet, scilicet, id quod est, ergo cōmunitati facit iniuriam se inter- ficiens. Sicut domino damnum faceret fernus, qui seipsum occideret, quia priuat propria possessione dominum, quia fernus est organum animatum exis- tens alterius, 1. Politie & 8. Ethic. Et est pecunia do- mini sui, Exod. 21. Hoc innuit Arist 5. Ethic. cap. vlt. dicēs propter quod & ciuitas damnificatur. Probat etiam hoc, quia occidentes se ipsos quādam poenas in honorantium a ciuitate recipiunt, scilicet, quod corpore relinquantur in sepulta, vel tradantur bestijs, aut aliud huiusmodi. Sic dicitur ibidem, s. quod quaedam in honoratio adest seipsum corrumptenti, id est, occidenti, vt ciuitati iniustitiam facienti. Ter- tia est, quia vita est quoddam donum homini diu- nitūs attributum, & eius potestati soli subiectum, qui viuificare, & mortificare potest. Homo autem occidere potest, sed non viuificare: ideo, qui se occi- dit, peccat faciendo Deo iniuriam. Sicut qui alienū fernū interficit peccat in dominū eius: quia subtra- hit ei fernum. Ita quilibet homo Dei fernus est, ga possessio eius est: Psalmo 103. Omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua: Peccat ergo se occidendo, quia quantum in se est per hoc se Deo subtrahit, ne iam in eum dominium habeat: Peccat ergo, sicut qui vsurpat sibi potestatem super rem, quę non est sui iuris. Nam cum solus Deus sit, qui vitam donare potest, ad eum solum pertinet iudicium de morte, & vita. Deuterono. 32. Ego occidam, & ego viuere faciam. Qui autem se occidit vsurpat sibi po- testatem super vitam suam: ergo iniuste agit cōtra Deum, & peccat. De his Sanctus Thom. secunda se- cunda. quęst. 64. artic. 5. Ad primum dicendum qđ homicidium est illicitum, non solum, quia iniustum est, sed quia contra charitatem est: omne tamen, qđ est

Ad primū argum.

est contra charitatem, peccatū est. Aliter potest di- ci, quod iustitia potest accipi pro particulari, s. com- mutatiua, vel distributiua, & etiam ita occidere se, quia non est ad alterū, non est iniustum. Vel potest accipi pro iustitia legali, & sic est omnis virtus, 5. Ethic. Et tunc quidquid sit contra legem, non licet contra distributiua, vel commutatiua. Aliter potest di- ci, quod occidens se non facit sibi iniustitiam simpli- citer, quia ciuitati iniustum facit, 5. Ethic. Et est ista iniustitia particularis, quę opponitur iustitię parti- culari commutatiuę, cum sit quidam cōtractus in- uoluntarius secundum modum loquendi Aristot. 5. Ethic. Si autē ad seipsum comparatur nō dicitur iniustum agens, sed contra charitatem faciēs, quam ad seipsum habere tenetur. Sed dicitur si aliquis ho- mo sit, qui ad nullam cōmunitatem pertineat, vt potē, quia parentibus suis peregrinantibus in deser- tis natus est, & postea nunquam manserit in aliqua vrbe, sed etiam in desertis se occiderit non videbitur fecisse iniustum alicui se occidendo. Dicendum, quod licet non fecit iniuriam specialiter alicui poli- tię, quia nullus specialiter pars erat: fecit tamen iniuriā toti speciei humanę, quia omnes homines habent inter se quandam societatem naturalem, & se mutuo diligunt, vt dicit Arist. 8. Ethic. Huius autem cōmunitatis specificę iste pars est: ideo toti nat- urę humanę iniuriam facit cum se occiderit. Nā sicut partes cōmunitatis cuiuslibet particularis sūt bonum ipsius cōmunitatis, quibus perditibus cō- munitas perit, ita & quilibet homo habet in se bo- num quoddam naturalis cōmunitatis, quoniam in ipso conseruat natura sicut in quolibet indiui- duo, & per ipsum etiam propagari pot, ergo se oc- cidat subtrahit toti naturę humanę bonum istud, quod in ipso habebat, & sic toti isti cōmunitati hu- manę iniuriam facit. Ad secundum dicendum, qđ il- le, qui habet publicam potestatem, occidere potest malefactorem tanquam iudex, sed ipsum non occi- dat tanquam iudex: ergo peccat. Patet hoc, quia iu- dex etiam si cognouerit aliquem peccasse, non po- test ei poenam inferre, nisi de illo delicto ei per viam iuris constet: aliās homicida est. Et tñ de delicto suo non constat ei per viam iuris, quia nec per accusatio- nem, nec per inquisitionem, nec etiam sententia vl- la pferitur. Ideo tāquam a priuato sit occisio: illicita est. Sed dicitur: nunquid iudex potest pecca- tum suum iudicialiter punire contra seipsum sentē- triando secundum legem. Dicendum, quod non: ga etiam si publicē conſiteretur peccatum suum in lo- co iudicij, & sententiam profferret contra se, quam ministris iuberet exequi, esset illicita occisio, tam ex parte eius, quā ministrorum. De ipso patet, quia non habet iurisdictionem ad seipsum condemnan- dum. Nam si par in parem non habet imperium, a fortiori, nec idem in seipso. Ideo contra se diffinien- do peccare, & etiam tradēdo se ministris, vt exequerentur sententiam peccaret, quia illi non habebant aliquam iurisdictionem ad hoc faciendum, quia ip- se non poterat eam dare illis tanquam iudex: ideo personis priuatis se traderet occidendum. De mini- stris patet, quod si velint exequi sententiam, pecca- rent, quia erat lata a persona priuata, quę quātum ad hoc non pręerat iurisdictioni, & etiam notoriē erat contra formam iuris. Ideo ipsi quoq; essent ho- micidę. Sicut si quis diceret alteri: occide me, & ille occideret eum: manifestū est, quod esset homicida. Sicut patet 2. Regū 1. de illo iuvene Amalecita, qui confessus est se occidisse Saulem eo iubente. Nā Da- uid iussit illum occidi tanquam reum homicidij di- cēs: sanguis tuus super caput tuum. Os enim tuum

Ad secundum.

A locutum est aduersum te, dicens: ego interfeci Chri- stum Domini. Sed obijcietur, quod liceat alicui se de peccato suo iudicialiter condemnare sententiam proferendo. Sic patet in Decretis, dist. 21. cap. Nunc autem diuina. Vbi cum Marcellinus Papa obtulisset idolis sacrificium, congregato cōcilio episcoporum multorū inquisitione facta de delicto, ipse con- fessus est, & nullus episcoporum ausus est proferre sententiam, sed dixerunt ei: Tuo ore iudica causam tuam. Et iterum: Noli audiri in iudicio nostro, sed collige in sinu tuo causam tuam. Et iterum: Ex te iu- stificaberis, aut ex ore tuo condemnaberis. Dicen- dum, quod seipsum nemo potest iudicialiter condē- nare. Hi autem episcopi dixerunt Marcellino, quod ipse se iudicaret, non quidem iudicando per modū auctoritatis, sed denunciando sententiam, in quam ipso iure incurrerat. Nā per hoc, quod coluerat ido- la, si in hoc mansisset, ipso iure erat priuatus Papatu, etiam si nemo contra eum iudicialiter procederet. Hanc autem speciem poenę, quam ipso iure incur- rerat, episcopi propter honorem sedis Apostolicę nolebant proferre, sed dicebant ei, quod ipse profer- ret. Ad hoc etiam faciebat, quod Papa nō habet ali- quem superiorem, qui possit de delicto eius aliquo quantuncunque grauiſſimo iudicare, nisi cōcilium generale congregatum legitime, quod ecclēsiā vni- uersalem repręsentat, cuius Papa filius est, & potest de illo iudicare. Isti tamē episcopi licet multi essent, non faciebant cōcilium generale. Ideo etiam si es- sent omnes episcopi totius ecclēsię si conciliariter non conuenirent non possent de Papa iudicare: ga non repręsentarent ecclēsiam vniuersalem, quę so- la supra Papam est. Secus autem in iudicijs alijs, quia omnes alij, possunt habere superiorem in tem- poralibus, vel spiritualibus saltem. Ideo non iudica- bunt ipsi de causa sua. Et sic patet: quod contra se nemo posset proferre sententiam sanguinis: ēt si secū- dum leges mereret unillam. Sed si iudex vellet p pec- cato suo pati, secundum legem: potest deposita di- gnitate, vel non deposita subicere se potestati alio- rum iudicum, qui de eo legitime iudicauerunt. Ad ter- tium dicendum, quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium: & ideo licitē potest homo de seipso disponere quantum ad ea, quę per- tinēt ad hanc vitam, quę hominis arbitrio regitur. Et tamen quantum ad corpus suum, vel vitam arbi- trium non habet. Quia nemo est Dominus mēbro- rum suorum. Ideo propter aliqua mala, quę timen- tur, vel propter bona, quę sperari possunt, non est homo iudex vitę suę. Nam dominium nostrum est per operationem liberi arbitrij. Ideo non potest per istud quis nisi in ea, quę sunt posteriora, & sunt mi- nora eo. Natura tamē est prior operatione: ideo nō est homo dominus corporis sui, nec anime suę, nec alicuius potentię suę, quę naturaliter sibi insit, quia omnia ista sunt priora libero arbitrio. Ideo nō licet per arbitrij libertatē disponere de esse, vel vita, quę est naturalis, nec de aliquo membro, ad hoc qđ libe- rē possit p̄scindī, nisi fortē subelset causa, scilicet, ne totum corpus periret, quia tunc non ex liberta- te, sed ex necessitate fit. Oportet ergo angustiam, vel quęcunquę alia mala tolerare, & non vsurpare no- bis dominium vitę nostrę occidēdo nos, cum illius nunquam possimus esse domini. Ad quartum dicē- dum, quod sicut dicit August. 1. de Ciuita. Dei. Non aliter excusatur Samson, qđ seipsum occidit, cū ho- stes ruina domus oppressit, nisi quia latentem spiri- tus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat. Satis est hoc rationale, quia Deus instituerat Sam- son in iudicem, vt persequeretur Philistinos. Sicut

Ad tertiu.

Sicut dicitur Iudi. 14. quod querebat dominus occisionem contra Philisthim: & ideo fecit, quod Samson acciperet uxorem de Philistinis, ut sic haberet in reuoluntate inferendi eis mala. Nunc autem Samson moriens occidit plures, quam viuis occiderat. Iudi. 16. Ergo videtur, quod Deus specialiter voluit, quod istud Samson faceret, ut perirent Philisthini. Et sic non peccant. Et maxime patet, quia quando hoc facere voluit orauit ad Dominum, eodem cap. Et sic Deo instigante faciebat. Ad quintum dicendum, quod inter Gentiles licet virtus aliquo modo cognosceretur, non tamen erat cognita vera virtus, eo quod vera felicitas, ad quam virtus dirigebat, non erat cognita. Et quia beatitudo finis est, in qua omnes actiones nostrae sedunt, sicut varie homines possunt estimare de felicitate, ita varie mouentur in illam, & per diuersas operationes. Sic dicit Boet. de Consol. libro 3. profa 2. Et quia quidam de Gentilibus felicitatem constituiebant in solo honore, vel fama, necesse erat, quod omne istud, quod ad honorem dirigeret, virtutem esse putarent. Alij autem perfectam libertatem pro bono summo habebant, ideo quidquid ad hoc deduceret tanquam virtutis actum laudabant. Et quoniam quibusdam vita interdum non poterat esse, nisi cum aliquo infamia, ut hanc euaderent, se occidebant. Sic fuit de Lucretia, quae ne puraretur consentisse adulterio, quod Sextus Tarquinius cum ea commiserat, prius patre, & marito, & cognatis praesentibus protestata innocentia sua fleuit, ordine gestorum plenè narrato. Deinde, ne aliqua suspitio delicti, vel consensus manere posset, se ipsam gladio, quem occultum tenebat, potenter transfodit. Non ergo fuit in Lucretia desiderium verae virtutis, sed desiderium famae. Nam cum à principio Sextus Tarquinius ei nudo gladio minaretur, nisi ei commiseri consentiret, interita mansit. Cum ergo dixit, quod occideret eam non consentientem, & poneret seruum quendam occisum iuxta eam in lecto, & assereret, quod eos coeuntes occidisset, ingemuit tunc Lucretia videns, quod per hoc vita, & fama ei periclitabatur. Consentit ergo, facti notii, & ei commixta est. Postea verò notificato rei ordine cum nihil falsum ei apponi posset, ut nulla sceleris opinio remaneret, se ipsam occidit. Si tamè Lucretia veram castitatis virtutem amasset, potius occidi elegisset, & cum ea poni seruum occisum in lecto, quia per hoc nihil sibi nisi honestatis opinio deperibat. Vera autem virtus inconcussa manebat: Ne tamen per hoc verum facinus commississe putaretur, potius committere voluit, quam credi istud commississe. Quo facto cum iam irremediabile opus esset, nec morte posset expiari, ut solam famam incolumitatem teneret se elegit occidere. Errauit ergo nimis Lucretia: quia non virtutem, sed virtutis opinionem, vel famam prosecuta est. Ideo increpabilis nimis fuit actus ille. Romani tamen, qui etiam tunc de virtutibus non bene sentiebant, factum istud summis laudibus extulerunt, Lucretiam castitatis Romanae matrem appellantes. Et licet ista non esset virtus vera: tamen ad virtutem praestabat occasionem alijs matronis conseruandi pudoris desiderium augens, cum Lucretia eum coacta perdens se impunitam non permisit. Alij autem Gentiles libertatem pro summo bono habentes, quaelibet mala, ut libertate non carerent, tolerabant. Sic enim fuit de omnibus tenentibus quartam sectam, vel philosophiam Iudaeorum, de quo Iosephus 18. Antiquitatum, & diximus de illa supra 3. cap. quaest. 63. Talis autem Cato fuit, qui nolens Iulio Caesari subesse seipsum occidit, prius quam in eius potestate veniret. De Lucre-

tia patet primo de Ciuitate Dei, cap. 19. & de Catone, cap. 18. Neuter tamen eorum veram virtutem secutus est, licet vtrunque plurimi laudant maxime Catonem, qui pro euadendo seruitutem quandam, ne cogeret coram Caesare humiliari seipsum occidit. Ad Sextum dicendum, quod licet felicitas sit summum bonum, & desiderium illius non potest esse malum, potest tamen homo peccare in modo perueniendi ad illam. Nam sicut potest quis errare constituendo felicitatem in eo, in quo non est, vel in diuitijs, aut corporeis voluptatibus eam esse putet: ita & constituta vera felicitate potest conari peruenire ad illam per media inconuenientia. Vel si quis constituens sibi pro bono facere eleemosynam, vellet furari, ut inde abundanter eleemosynam facere possit, ita de beatitudine vera esse licet post istam vitam sit: tamen non est medium conueniens perueniendi ad eam per hoc, quod quis se occidat. Nam non est in potestate nostra assequi beatitudinem, nec ideo quis beatitudinem statim assequitur, quia de vita ista exit, quia tunc assequeremur eam naturaliter. Si autem hoc esset, satis esset conueniens, quod homo se occideret, ut ei poteret accessus ad istud bonum, ad quod per huius corporis claustra pertingere impediatur. Sed falsum est, quia beatitudinem solus Deus ex munere concedit. Ideo non est aliter conandum ad eam peruenire, quam sicut ipse determinauerit. Istud autem non est per hoc, quod aliquis se occidat: ergo non licet ei se occidere. Qui autem desiderio immortalitatis se occidebat, falsam habebant opinionem de felicitate. Nam putantes per hoc felicitatem acquirere, aeternam miseriam incurrebant. Nec etiam licet alicui se occidere ad euitandas miseriae huius saeculi. Nam vltimum malorum huius vitae est, & maxime terribile mors, ut patet 3. Ethic. Et ita inferens sibi mortem ad vitandas miseriae huius vitae, inferret sibi maius malum ad minoris mali euitacionem. Etiam si de futuris malis nihil cogiteretur, & istud est valde irrationabile. Ad septimum dicendum, quod sicut fuit inter Gentiles, ita etiam inter Iudaeos aliqui falsam habuerunt opinionem de felicitate, & miseria huius vitae, & et de veritate virtutis. Et quoniam fortitudo est, quaedam virtus laudabilis, errauerunt aliqui transferentes eam ad actum, in quo non est. Et sic actus illos laudantes. Nam fortitudinis est, quod quis mortem pati non refugiat ab alio, quando virtus hoc suadet, s. propter honestatem cause, & viter peccatum, si aliter vitari non potest. Quod autem aliquis mortem sibi inferat, ut vitet mala poenalia huius vitae, habet quandam similitudinem fortitudinis, in quantum sibi ipsi mortem infert. Non est tamè vera fortitudo, sed potius mollicies, & quaedam remissio cordis, quod homo habens cor molle, & impotens ad tolerandum exteriora mala tanquam succumbens illis occidit se, ut se ab illis subtrahat. Sicut qui, viso hoste, putans se non posse resistere ei, fugit. Talis fuit iste Razias, quia impotens ad tolerandum mala, quae putabat sibi inferenda ab hostibus, voluit se occidere, ne aliquid vile pateretur, quod non deceret secundum dignitatem sui generis. Scriptura autem non approbat factum simpliciter, quia non fuit bonum, sed loquitur de motu Razie, sicut faciunt historiographi: ideo non est tale exemplum imitandum.

An liceat alicui occidere filiam, vel uxorem inuentam in adulterio. Quaestio CXIII.

QVAERITVR, An liceat alicui occidere filiam suam, vel uxorem inuentam in adulterio, cum lex

Primum argum.

Secundum arg.

Tertium argum.

lex hoc permittat, ita quod secundum conscientiam libera sit à culpa homicidij. Dicunt quidam quod sic quia id, quod per iustam legem fieri potest, sine culpa fit. Lex tamen concedens patri occidere filiam deprehensam in adulterio est iusta, quia alias non esset lex, ut ait August. primo libro de Libe. arbitrio: ergo licet illam occidere. Item lex sancta est, & mandatum sanctum, quod Deus dedit, ut patet ad Ro. 7. Et tamen permittatur Iudaeis occidere filios, quando erant proterui, & luxuriosi non obediens monitis parentum: Deuterono. 3. ergo a fortiori licebit filiam deprehensam in adulterio occidere. Item dicit Iurisconsultus, quod ideo patri, & non marito permittitur occidere filiam, vel virum adulterum, quia plerunque pietas paterni nominis consilium pro liberis capit. Mariti verò calor, & impetus facile decerneatis refrenandus fuit: indulgentum est ergo patri, & non marito mulierem deprehensam in adulterio occidere.

Dicendum est, quod lex permisit patri occidere filiam deprehensam in adulterio, & etiam viro aliquando occidere uxorem deprehensam in adulterio: & tamen hoc non sufficit ad hoc, quod non peccet in hac occasione, sed solum, ut secundum legem humanam puniri non possunt. Dicit enim August. primo de Libe. arbit. quod lex malefactoribus, ne maiora committerentur licentiam dedit. Et quia adulterium erat crimen, quod maxime rurbaret rempublicam, si aliquo modo relinqueretur impunitum, concessit lex, quod quando inueniretur filia à patre in adulterio posset occidi cum adultero. Et causa fuit, quia si inueniretur sic adulterio non liceret patri, aut marito occidere filiam, vel uxorem adulterum quodammodo committeretur impunitum. Nam forte postea probari non posset, & sic oporteret manere impunitum si iudicialiter agendum esset. Secundum, quia nihil est, quod amarior, & durius viro videatur, quam si actualiter inueniat uxorem suam cum alio in adulterio, vel pater inueniat filiam. Vnde in talibus non possunt iram temperare. Permisit ergo lex, quod occiderent impunitum, quia etiam si non permitteret plurimi occiderent, sicut inuenios in adulterio, & tunc oporteret occidi patres, & maritos. Et istud erat maius inconueniens, quam occidi deprehensos in adulterio. Tertio, quia si quis inueniret alium cum uxore sua adulterantem, vel cum filia, & occidere non liceret, & postea non posset iudicialiter adulterium probare, maneret ei iracundia perpetua, & desiderium ad occidendum adulterum, ex quo suscitarentur multa bella, & quotidiana seditiones: ideo lex permisit occidi sic deprehensos tanquam minus malum ipsi reipublicae existens, quam ea, quae inde sequerentur, non data hac permissione. Et permissio ista fit principaliter propter iracundiam magnam, quam quam pater, & maritus vir temperare possent: occisio iusta non est, ita, ut à culpa homo liber sit in foro conscientiae, sed tenebitur reus homicidij. Nam non licet alicui occidere alium habens animum occidendi regulariter, nisi quando habet administrationem publicam, & facit solum pro bono publico. Vnde defendens se, si habet voluntatem occidendi, etiam si sit necessitas inuitabilis, peccat, ut probatum est supra quaest. 109. Isti autem, qui filias, vel uxores occidunt in adulterio deprehensas non habent administrationem publicam directe, sed solum in hoc casu permittitur sibi istud agere, propter iracundiam, quam tolerare non possunt. Et sic non agunt isti pro bono publico, sed pro vindicta, cum iracundia nihil sit, nisi vindictae desiderium.

A Ideo in foro conscientiae rei sunt homicidij, qui talia committunt. Quod autem propter solam iracundiam permittatur occidere filiam ipsi patri deprehensam in adulterio, patet, quia lex Iulia: de adulterijs permittit patri occidere filiam sic deprehensam cum quatuor conditionibus. Prima est quod pater sit tunc praesens quando adulterium committitur, id est, quod inueniat eos in adulterio. Nam si post adulterium perpetratum inueniret adulterum, vel adulteram, & occiderit, non est immunitus à culpa homicidij etiam secundum legem civilem. Secunda conditio, quod adulterum, & adulteram simul occidat. Nam occidens solum adulterum non liberatur à poena homicidij. Tertia, quod non ubique, sed solum si pater in domo sua, vel in domo mariti filiae suae inueniret adulterum cum ea, quia tunc lex non solum adulterium, sed etiam iniuriam maiorem computat. Ideo ibi, & non alibi inuentos occidere licet. Quarta, quod incontinenti in consulto dolore, dum est pater in actu acerbi doloris filiam, & adulterum occidat. Nam postea non licet, ut potest si pater inueniens filiam cum adultero in ipso actu adulterij teneret, & eos post aliquantulum tempus, ut potest vnam, vel duas horas excogitata poena aliqua occideret illos, non liceret secundum legem, sed tunc solum quando dolor inconsultus est, id est, quando magnitudo doloris subito insurgens compesci non potest, scilicet, in ipsa praesentia criminis. Apparet igitur ex omnibus his, quod lex non permittit istam occisionem tanquam iustam, sed solum propter iram, quae frenari non potest. Et ista causa exprimitur. C. de adulterijs. l. Gracchus. Dicitur enim, quod tam iustum dolorem compescere non potuit. Scilicet: inuenit adulterum cum uxore sua, & occidit illum, & lex excusat factum eius propter iustum dolorem. Manifestum est tamen, quod quidquid fiat ex vindictae desiderio secundum legem Dei, peccatum est. Ideo non licet patri occidere filiam sic deprehensam, nec maritum uxorem. In legibus autem communibus, permittitur hoc patri generaliter, & non marito, eo quod maritus erat magis inclinatus ad puniendum adulterium, quam pater, qui pro liberis saepe consilium capit, & tolerat eorum crimina propter naturalem pietatem. Concessit tamen lex marito occidere adulterum, & adulteram quando adulter est vilis conditionis, ut si sit seruus. Et videtur esse motium propter magnitudinem iniuriae insurgentis ex magno contumptu. Et tamen nunc secundum leges particulares multarum gentium, generaliter licet viro occidere uxorem adulteram, & adulterum simul deprehensos cuiuscunque conditionis sint. Et non solum secundum legem diuinam, sed etiam secundum canonicam puniuntur tales homicidae. Nam irregularitatem incurunt, quia sunt homicidae voluntarij, & insuper non effugiunt poenam iuris, licet non sit tanta poena in istis, sicut in illis, qui alios occiderunt, lege nulla permittente. Et idem est in foro conscientiae: nam non est eis tanta poenitentia imponenda, sicut alijs homicidis. Ad primum dicendum, quod lex humana ista permittens iusta est, quia attendit utilitatem reipublicae, quae periret, nisi in talibus fieret permissio, ut supra dictum est. Et tamen non operatur iuste, quicunque per legem iustam operatur: quia potest iniqua intentione agere. Et tunc manifestum est, quod actus malus est. Et ita isti ex sola iracundia occidunt: ideo peccant licet per legem agant. Ad secundum dicendum, quod licet filij delinquant, non habent patres omnimodam potestatem super eos ad puniendum eorum.

Ad primum argum.

Ad secundum.

eorum delicta grani pena, quia hoc ad solam legem publicam pertinet: ideo si patres voluerint quod puniantur filij pro delictis suis. possunt eos accusare in dicialiter, & punientur. Et ita cum obijcitur Deuteronom. 21. Non occidebant ibi patres filios, sed accusabant coram iudicibus ciuitatis ad portam vrbis, dicentes: Filius iste noster proteruus est, & contumax, monita nostra audire contemnit, comellariis mibus vacat, & luxuriæ. Et tunc dicitur ibi, quod lapidibus obruet eum populus ciuitatis. Et sic patres non occidebant ibi filios propria auctoritate, sed per decretum iudicum, & executio pertinebat ad totum populum, cum a toto populo lapidarentur isti.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quod lex permisit patri occidere, & non viro secundum legem Romanorum, quæ est lex Iulia de adulterijs. Et tamen secundum leges plurimarum gentium tam marito, quam patri licet immo magis marito, quam patri. Et sic vbi e maior iracundia fit maior permissio. Vnde non fit zelo iustitiæ, sed vindictæ, talis occisio. Dato tamen, quod itaretur legi Iulie de adulteris, adhuc non fiebat concessio ista, siue permissio, nisi propter dolorem patris, quia quarta conditio supra posita ad hoc, quod liceret patri occidere filiam, erat, quod occiderat eam, & adulterum in conspectu dolore, id est, quando haberet dolorem acerbum non permitterent deliberationem. Quod autem dicitur, quod affectus, vel pietas paterni nominis capit interdum consilium pro liberis: verum est, cessante illo acerbulo dolore, & tamen illo durante difficile est consilium capi. Est tamen verum, quod naturalis pietas non permittit regulariter insurgere tam grauem iracundiam in patre contra filios, sicut in marito contra vxorem. Nam pater diligit filios propter seipsum, quæ sit aliquid eius: maritus autem vxorem diligit propter seipsum, & non propter illam. Ideo solum considerat iniuriam sibi factam, & non amorem, quem habet ad eam. Et sic in eo insurgit dolor grauior, & irreuerentius. Et ob hoc satis videbatur iusta lex Iulia permittens patri occidere filiam, & non viro vxorem, quia hoc modo pauciora homicidia fierent: quæ rari pater occideret filiam, pro qua interdum consilium caperet, vt illam non occideret. Maritus autem consilium non caperet pro vxore, & sic illam occideret. Paucitas autem huiusmodi homicidiorum erat bonum quoddam reipublicæ, quod attendit lex Iulia. Leges tamen particulares multarum gentium quæ potius marito, quam patri hoc permittunt considerauerunt pacem politicam. Quia cum maior sit dolor viri pro vxore adulterata, quam dolor patris pro filia adultera, sequentem plures contentiones, & bella in Republica, non facta hac permissione maritis, quam si patribus non fieret: ideo maritis generaliter concesserunt, quod etiam iustum politicè esse videretur, licet secundum legem Dei vitium que sit iniustum, & iniuste fiat. Et tamen legislatores hoc permittendo, id est, condendo tales leges, & iudices per illas sententiando non peccant: immo peccarent si leges istas tanquam dissimiles legibus fori conscientie tollere vellent, vt supra ostensum est, quæst. 111.

Aliecat mulieri virgini seipsam interficere, ne corrumpatur. Quæstio CXIII.

Primum ar.

QUÆRITVR, an liceat mulieri virgini seipsam occidere, ne corrumpatur, si videt, quod aliter seipsam defendere non potest. Dicitur quidam, quod sic, quia prima ad Corinth. 9. dicitur: Melius est mihi mori, quam gloriam meam quis euacuet:

F & tamen gloria virginitatis est valde magna, ideo melius videtur, quod homo se occidat, quam vt gloriam virginitatis perdat. Item beatus Hieronymus videtur hoc dicere super Iona prophetam, & habetur 23 quæst. 5. cap. non est nostrum, scilicet: Non est nostrum mortem accipere, sed ab alijs illatam liberet accipere. Vnde & in persecutionibus non licet propria perire manu absque eo vbi castitas periclitatur, sed percutienti colla submittere. Ergo virgini ne virginitatem perdat, se occidere licebit. Item homini licet liberare se de hac vita, quia Apostolus dicit ad Roman. 7. Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis huius? ergo licet homini procurare se liberare. Et tamen occidendo se, liberat se homo ab hac vita, vel corpore: ergo licita est talis occisio.

Secundum argum.

Tertium argum.

Dicendum, quod non licet virgini se occidere, ne corrumpatur, quia non licet homini facere malum, vt bonum inde sequatur. Ad Rom. 7. Occidere autem se, ne sequatur violatio virginitatis, est malum facere propter bonum: ergo non licet. Item quia non licet alicui habere voluntatem occidendi alterum sine legis auctoritate, & a fortiori non licebit seipsum occidere, & tamen lex non permittit alicui occidere seipsum propter quancunq; causam quantumcunq; grauem, licet aliquando permittat homini occidere alterum: ergo non licebit virgini se occidere, vt seruet virginitatem. Item quilibet tenetur diligere corpus suum ex charitate: ergo contra charitatem est, si velit se occidere. Item occisio innocentis prohibetur, Exod. 22. & tamen homo est innocens sibiipsum, quia licet contra Deum peccauerit, & contra proximos: tamen sibiipsum innocens est, & ad nullam poenam sibi tenetur: ideo non licebit sibi occidere se.

Item non habet virgo aliquam causam se occidendi, vt euadat manus corruptoris, quia si iniuria incidat in manus corruptoris, virginitas ei non auferretur, quia non potest corrupti caro, nisi de consensu mentis. Et quidquid fiat contra virginem, etiam si prostituta tur in lupanari, virginitas non tollitur. Sicut dixit Lucia Palchasio, & infra habetur. Si inuitam me feceris violati, castitas mihi duplicabitur ad coronam. Non enim inquinatur corpus, nisi de consensu mentis. Nam & si in manu mea thura ponas, & per manum meam sacrificium facias, Deus hec attendit, & deridet. De consensibus enim, & voluntatibus iudicat Deus, & habetur 32. quæstio 5. §. quod autem. Item dicit Ambrosius in libro de virginitate, & habetur 32. quæst. 5. cap. Tolerabilis, scilicet: Tolerabilis est mentem virginem habere, quam carnem. Vtrumque bonum est, si liceat, si non liceat saltem non homini casti, sed Deo sumus. Virgo prostitui potest, adulterari non potest. Nec lupanaria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolit infamiam. Ideo non potest caro ante corrumpi, nisi mens fuerit ante corrupta. Item Isidorus libro secundo Synonymorum. Non potest caro corrumpi, nisi prius corruptus animus fuerit. Munda enim a contagione anima, non peccat caro. Et habetur ibidem. cap. non potest. Item Augustinus primo de Ciuitate Dei dicit. Ita ne aliquam polluat aliena libido metuitur. Non polluet si aliena erit: si autem polluet, non aliena erit. Sed cum pudicitia virtus animi sit, comitemque habeat fortitudinem, potius quælibet mala tolerare, quam malo consentire decernat. Nullus autem magnanimus, & pudicus in potestate habet quid de carne sua fiat, sed tantum, quod annuat mente, vel renuat. Quis tandem sanamente purauerit se perdere pudicitiam, si forte in

Lib. 5.

Lib. 2.

Lib. 2.

oppressa, vel apprehensa carne sua exerceatur, vel expleatur libido non sua? eod. cap. & quæst. cap. Ita ne. Item Augu. ad Honoratum dicit: Magis timeamus ne sensu interiore corrupto, pereat castitas fidei, quam ne foemina constuprentur violenta in carne, quia violentia non violatur pudicitia, si mente seruatur. Quoniam nec in carne violatur, quando voluntas patientis turpiter carne non vitur. Sed sine consensione tolerat, quod alius operatur. Et habetur eod. cap. & quæst. cap. magis timeamus. Item August. primo de ciuitate Dei, & habetur 23. quæst. 5. cap. Si non licet dicit, quod non licet alicui se occidere ipsum. Inquiens: Hoc dicimus hoc asserimus, hoc omnibus modis approbamus: neminem spontaneam sibi mortem inferre debere, velut fugiendo molestias temporales, ne incidat in eternas. Neminem etiam propter peccata aliena, ne per hoc ipsum incipiat habere proprium grauissimum peccatum, ne in eo perpetretur alienum. Neminem propter sua peccata pretexta, que magis in hac vita opus est, vt possit conueniendo sanari. Neminem velut desiderio melioris vitæ, quæ post mortem speratur, quia reum suæ mortis melior post mortem vita non suscipit. Et sic nullum casum reliquit, in quo homini liceat seipsum occidere. Idem ergo in virginitate conseruanda dicendum est, quia istum casum tetigit August. cum dixit: neminem propter peccata aliena, ne per hoc incipiat habere proprium grauissimum. Nam virgo volens fugere corruptorem, vult fugere peccatum alienum, quia non est peccatum suum, cum ipsa non consentiat, sed eius, qui illam violare desiderat. Si ergo ne violetur, seipsam occidat incipit habere proprium peccatum, scilicet, homicidium sponte irrogatum. Quod est grauius, quam stuprum, quod euitare volebat. Et facit hoc, vt peccatum alienum euitet, scilicet, violationem inuoluntariam, quæ est in corruptore peccatum est, quia voluntaria est. Etiam non decet, quod virgo timens non consentiat in violatione seipsam occidat. Quia etiam si sit difficile experienti venereum actum non consentire, tamen confidere debet in Domino, quod cum ipsa hoc a principio detestetur, quod præseruabit eam, ne consentiat. Et non est certum virgini an consentiet in violatione. Certum est tamen sibi, quod si se occidit malum facit. Ideo potius debet vitare malum certum, quam incertum. Maxime, quia etiam si consentiret in violatione, manebat sibi locus poenitendi, quauis peccatum nullum committendum sit, interdum intendendo, quod postea poenitebit. Si autem se occidat, non manet locus poenitendi. Ideo istud est peccatum grauissimum.

Non erret autem aliquis circa consensum, qui est in violatione: quia aliud est virginem violatam delectari in actu venereo: aliud est consentire ipsi delectationi. Nam ea, quæ purè naturalia sunt, nec sub potestate nostra cadunt, ad peccatum non pertinent. Sicut applicito igne, quod quis calefiat non est in libertate eius. Ita quod experiens actum venereum non delectetur non est in potestate eius: ideo ex hoc peccatum non est, quia istud non est delectationem appetere, sed delectationem pati. Sed si ante deflorationem semper virgo fuit inuoluntaria, & detestans actum, & patrat illa nunquam consentiret, sed magis de hoc tristaretur, ita quod non gauderet se fuisse expertam hanc delectationem non est consensus in defloratione. Ideo licet integritas carnis, quæ ad virginitatem materialiter pertinet sublata sit, virginitatis meritum manet. Et ideo aureola, quæ solis virginibus datur, sic defloratæ, & non

A consentienti dabitur: immo erit maius præmium eius, scilicet, quia virginitatis propositum per tantam aduersitatem inconcussim seruaui, & insuper iniuriam magnam patienter sustulit. Sic dicit Lucia, quod non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis. Et si me in vitâ violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. Quanto magis, quod virgo, quæ firmam intentionem seruandi virginitatem habet considerat debet in Domino, quod liberabit eam, ne tradatur in manus corruptoris. Etiam si videatur esse in potestate illius. Sicut patet de Lucia, quam homines, & iuga bouum multa simul mouere de loco non potuerunt, vt ad lupanar portaretur. Sic etiam de beata Agnere, quæ in lupanari posita fuit, & tamen angelus Domini custodiuit eam, & qui primus ad illam ausus est ingredi occisus ab angelo expirauit. Sicut etiam de alijs virginibus Christianis actum est, quas legimus opinatissimis corruptoribus per integras noctes traditas, vt ludificarentur, & ipsi, qui corrumpere intendebant, ab angelo exceptati grauissimum timorem, & poenas duras sustinuerunt, ita vt nec aspiciere virgines eis locus esset. Ita igitur Deus culibet virgini confidenti facere potest, eam a corruptoribus liberando, quia non est abbreviata manus Domini, Isa. 59. Si tamen Deus iudicio suo occulto permiserit virginem tradi in potestate corruptoris ad solam poenam hoc pertinebit. Sicut cum olim sanctos viros saepe carnificum manibus laniari permisit. Ad culpam autem non pertinebit: quia Deus dabit fortitudinem, ne delectationi venereæ consentiat, quia potens est ab omni tentatione nos liberare. Sic dicit Augustinus ad Victorianum, & habetur 32. quæstio 5. cap. Ad Deum, scilicet: Ad Deum ingenij scientibus omnino suis aderit, qui suis adesse consuevit. Et aut nihil earum castissimis membris libidini hostili perpetrari permittit, aut si permittit cum earum nulla consensionis turpitudine maculatur, & carnem suam defendunt a crimine, quidquid in ea carne non commisit libido patientis, sed solius erit culpe facientis. Omnisque illa violentia non pro corruptionis turpitudine, sed pro passionis vulnerere deputabitur. Tantum enim valet in mente integritas, vt illa inuoluta, nec in corpore possit pudicitia violari, cuius membra separari poterunt. Sed obijcitur, quod quedam virgines se occiderunt, ne a corruptoribus deflorarentur tempore persecutionum, quarum memoria in Ecclesia celebratur, vt ait Augustinus primo de Ciuitate Dei. Dicendum, quod istud factum creditur speciali instinctu spiritus sancti, sicut Samson excusatur, quod se occiderit consilio Dei occulto. Et ita ibidem dicit Augustinus. Aliæ autem foeminae, quæ propter virginitatem seruandam se occiderunt habentur tanquam peccatrices, & iudicio ecclesiastico puniuntur. Nam non traduntur sepultura ecclesiastica, sic patet extra de sepulturis, cap. ex parte parentum. De quadam muliere, quæ videtur sibi in quodam ponte insidias positas, vt eam caperent cum saepe de itu pro sollicitata fuisset volens effugere manus insidiarum, casu in flumen cecidit, & suffocata est. Et dicitur ibi, quod non se præcipitavit sponte, sed cum putaret se posse effugere, accidit, quod caderet in fluium, sepelienda est. Ex quo inuinitur, quod etiam si pro euasione de manibus insidiarum, quas aliter putabat se non posse effugere, elegisset se præcipitare in aquam non deberet sepeliri. Et sic nec pro euasione defloratione, nec pro aliqua alia causa cuiquæ se occidere licet. Et est generale hoc propter radicem charitatis. Tenetur enim quilibet in se dilige-

re

re duo ex charitate, scilicet, salutem animæ, & corporis, ut ait Augustin. in libro de doctrina Christiana. Ex ordine tamen charitatis salutem animæ plusquam salutem corporis diligere debet tam affectu, quam effectu. Affectu quidem, quia cum anima melior sit, amor ad ipsam maior habendus est. Effectu autem, quia plura facere debemus pro conferuanda salute animæ, quam corporis. Ex hoc autem prouenit, quod si homo potest, tenetur seruare salutem vtriusque. Si autem non potest, tenetur salutem corporis pro salute anime exponere. Salutem uero animæ semper seruare potest, scilicet, ne auferatur à se, & etiam ne auferatur ab alio. Nemo enim potest alteri salutem animæ tollere, cum salus animæ nunquam tollatur, nisi per peccatum, & istud non potest committi nisi voluntariè. Nemo tamen voluntatem alterius cogere potest: ergo nemo potest alteri auferre salutem animæ. Salutem autem corporis conferuare potest homo, ne auferatur à se, sed non potest conferuare, quin ab altero auferatur. Ideo nemo tenetur, ne ab altero occidatur, quia hoc non est in potestate sua. Ex hoc sequitur, quod nunquam licet homini seipsum occidere pro conferuanda salute animæ. Nam si interdum salus animæ seruari non posset, nisi quis se occideret, tenetur se occidere, cum salutem animæ plusquam salutem corporis diligere teneretur, & conferuare. Potest tamen seruare vtrâque cum nemo sibi posset auferre salutem animæ. Nam si aliquis posset nobis illam auferre, ad hoc, quod non auferret, teneretur homo preuenire occidendo se, ne ille aliquid contra nos committere posset, per quod salutem animæ nobis auferret. Illa tamen non potest auferri ab aliquo, nisi à nobis, ut nunc probatum est: ergo peccabit homo si se occiderit, cum sine causa se occidat, quia simul salutem animæ, & corporis seruare potest. Et ita nullus casus est, in quo homini se occidere liceat, ut dicit August. primo de Ciuitate Dei, & supra tractum est, nisi Deus hoc iubeat exprèsse, vel quodam familiari consilio, sicut fuisse de Samson credimus. Et tamen in hoc sollicitè attendendum est, ne quis facilius talibus cogitationibus assentiat, sed probet diligenter, an à Deo sint. Sicut dicitur 1. Ioã 4. Nolite adhuc credere omni spiritui, sed probate spiritus, an à Deo sint. Et hoc, quia etiã Satanus sepe transfiguratur se in angelum lucis, 2. Corint. 11. Et maxime vbi suadetur homini res tam periculosas, sicut est se occidere. Nullum enim peccatum grauius est, nec esse potest, saltem quantum ad damnum, quia in cæteris manet homini poenitentiæ locus, cum vita super sit, in hoc autem iam poenitendi locus non est. Et ideo prima facie quicumque talem cogitationem habet debet credere eam à dæmone esse, quia Deus non vult mortem peccatoris, sed magis, ut conuertatur, & post conuersionem viuat. Ezechielis 18. Mortem etiam iustorum non vult, quia vita illorum sibi acceptissima est, & toti mundo vtilis, quia iustis sublati de medio, nihil nisi fæces reu manent. Et si Deus velit aliquando mortem iustorum, ut eis pro laboribus retribuatur, non vult illam à seipsis inferri sed ab alijs fortiter, & patienter illatam tollerare, vel ipsemet naturæ legibus de corpore absoluet. Etiam attendenda erit causa, pro qua suadet homini seipsum occidere, quia non poterat esse, nisi magna, quia effectus magnus est, & illam non debet quisquam plus approbare, sed consilij stare plurimorum. Credendum est autem, quod si Deus alicui iuberet seipsum occidere, quod rarissimum est, quod ita manifestè ostenderet ei intentionem suam, quod non posset dubitare se à Deo moueri, sicut nemo dubitat se esse hominem. Si autem cogitatio ambigua

fit, à dæmone introductam esse credendum est, ideo summe eam detestari debemus. Ad primum dicendum, quod melius est homini mori, quam ut gloriam suam quis euacuet, id est, gloriam in nocentiâ, vel virginitatis. Et tamen non propter hoc se debet occidere, sed pati ab alio occidi pro innocentiâ, vel virginitate seruanda. Nam non dicitur melius est homini se occidere, quam ut gloriam eius quis euacuet, sed, melius est homini mori, i. mortem pati. Ad secundum dicendum est, quod pro virginitate seruanda non licet alicui se occidere. Ad dictum autem Hieronymi dicebant quidam, quod verum erat absolute, scilicet, vbi castitas alicuius impugnatur potest se propria manu occidere, & tñ August. in epistola ad Donatum, & habetur 23. q. 4. c. Duplex dicitur, quod in nullo casu licet homini se occidere, inquit: Quamquam in ista morte, quam tu ipse tibi voluisti inferre, non solum ad tempus, sed etiam in æternum moreris, quia & si non ad salutem, non ad ecclesiæ pacem, non ad corporis Christi vnitatem, sed ad mala aliqua cogere, nec sic tibi mortem inferre debuisti. Et sic patet, quod etiam si quis veller cogere alterum ad aliquod peccatum, quod ipse putaret se non posse resistere propter poenas, quæ ei infligerentur, non licet seipsum occidere, ut non consentiat illi peccato, ad quod eum deducere volunt, quia tunc quando infideles persequebantur Christianos volentes cogere ad colendū idola, licuisset Christianis seipsum occidere, ut non cogerentur ad idolatriam, si putarent se inducendos ad idolatriam, timore poenarum. Et tñ hoc nunquā licuit, sic dicit August. ibidem, c. Considera scripturas diuinas, & discute quantum potes, & vide vtrum hoc fecerit aliquis alicuius iustorum cum ab eis tanta mala perpeffi sunt, quod eos ad interitum cogebant, i. ad idolatriam, quæ est mors æterna. Dicendum ergo, quod in auctoritate Hieronymi illa dictio, absque non excludit, sed includit: ita ut non intelligatur iste casus esse exceptus, sed esse in lege inclusus. Et est sensus. In persecutionibus non licet propria perire manu absque eo, vbi castitas periclitatur, id est, etiam quando castitas periclitatur non licet propria perire manu, licet in isto casu maxime videretur, quod liceret alicui se occidere. Sic dicitur Canti. 4. Pulchra sunt genæ tuæ absque eo, quod intrinsecus latet, id est, etiã istud, quod intrinsecus latet pulchrum est: immo volebat dicere, quod istud pulchrius erat. Sic exponit Glo. 23. questio 5. cap. Non nostrum: & Sanctus Tho. in quodam quolibeto. Ad tertium dicendum, quod licet homini liberare se ab illo corpore: non tamen modo indubitato. Et tamen per mortem se liberare est modus inconueniens: quia cum homo velit effugere angustias corporis, quæ sunt temporales, incidit in perpetuas angustias, quæ deteriores sunt, ut ait August. primo de Ciuitate Dei, & habetur 23. quest. 5. cap. Si non licet. Sed modus conueniens liberandi se à passionibus corporis est per regulam prudentiæ, quia multas molestias huius vite potest homo euitare, si viuat prudenter, & temperatè, licet omnes euitare impossibile sit, quia hoc ad beatitudinem pertinet. Est autem valde irrationabile, quod aliquis velit totaliter absolui à conditione nature, cum naturale sit homini passibile esse.

An occidere aliquem casu sit peccatum. Questio CXX.

QVAERITVR, an occidere aliquem casu peccatum sit. Dicunt quidam, quod sic: quia Genesis 4. dicitur de Lamech, quod cum esset sagittator putans occidere bestiam, occidit hominem, scilicet, Cain, & reputatum est ei in culpam. Quia dicitur: Septuplum

Ad primū argum.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

Primum argum.

Septuplum ultimo dabitur de Cain, de Lamech autem septuagies septies: & tamen non daretur pena nisi iudicaretur peccasse. Item dicitur Exo. 21. quādo viri rixantur inter se, si percussit quis mulierem prægnantem, & abortum fecerit, si mors eius subsecuta est, reddet animum pro anima. Hoc tamen sine intentione fieri poterat, ergo casuale homicidium est peccatum. Item in iuribus, & maxime in decretis 50. distinet per totū inducunt multa homicidia casualia, & iudicant ibi esse peccata. Dicendum, quod homicidium casuale, quod omnino casuale est non imputatur ad penam, nec est aliquod peccatum. Pro quo sciendum, quod casualia à casu nominantur, ita quod casus est ibi agens. Est autem secundum Arist. 2. Phy. ipse casus causa agens præter intentionem. Et ideo ea, quæ casualia sunt propriè loquendo, non sunt intenta, nec voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium secundum August. consequens est, quod mala casualia in quantum huiusmodi non sunt peccata. Contingit tamen, quod id, quod non est per se, nec actualiter volitum, & intèrum sit, volitum per accidens. Sicut ille, qui non remouet dispositiones ad aliquid dicitur velle facere ea, quæ sequuntur ex illo. Vnde si quis non remouet ea, ex quibus sequitur homicidium, dabo, quod nolit homicidium actualiter, si tamen sequatur, dicitur voluisse homicidium. Ad hoc, quod aliquis sit omnino immunis ab homicidio, quod ipse facit, vel quod sequitur ex actu suo sine intentione eius requiruntur duo. Primum est, quod det operam rei licitæ. Secundum est, quod adhibeat omnem diligentiam conuenientem. Dicitur autem aliquis dare operam rei licitæ quando id, quod facit, malum est, vel si bonum est, facit quando non debet, vel vbi non debet. Et sic de alijs circumstantijs: quia tunc si sequatur homicidium, etiam si non sit de intentione facientis, tenetur pro homicidio. De primo patet, ut si aliquis furabatur, & eiciebat extra domum aliquas res, quas furabatur, & contingit aliquid de illis rebus, quod graue esset cadendo interficere aliquem, tenebitur de homicidio, licet non intenderit occidere aliquem. Sic etiam est si relicta operam dabit in loco illicito. Ut quod quis erudiat ad artem sagittariam, vel ad alias exercitationes corporis per actus earum licitum est. Si tamen in loco publico, per quem multi transire solent sagittas iaciat, licet præter eius intentionem sit, quod aliquis occidatur tenebitur de homicidio. Sic etiam, quando fit aliquid tempore non conuenienti, ita quod aliquid factum in vno loco vno tempore licitè fieri poterat, eo quod tali tempore damnnum nollum inferre poterat, tamen alio tempore poterit fieri, in quo damnnum sequatur ex conditione temporis. Et tunc tenebitur. Ut si quis volens cremare malas herbas in agro suo incendit illum in die aliqua ventosa: quia verisimile erat, quod ignis poterat transire ad agros vicinos, & concremare illos, tenebitur de damnis sequentibus ex igne. Et non teneretur si adhibuisset omnem diligentiam, utpote non faciendū ignem in die ventosa. De his, & similibus habes exempla extra de homicidio. c. Dilectus. & ca. Ex literis. & ca. Significasti. Secundū erat, quod adhibeat operans omnem diligentiam, quam debet, ut si ille actus, quem facimus sit talis, de quo possit sequi mors alicuius: tenemur cauere quantum sufficimus diligenter inspicendo, ne sequatur inde homicidium. Sicut qui deponerat fenum de curru in loco, per quem non solebant homines transire, & respexit diligenter an aliquis ibi

esset, & neminem videns sentū deposuit, & quendā puerū interfecit proijciendo lignū, quod super currum erat, quæ puerum prius videre non potuerat, licet diligenter inspexisset. Ite enim de homicidio non tenetur nec irregularitatem incurrit extra de homicidio. c. ex literis. His duobus obseruatis: licet ex actu nostro sequatur homicidium, non peccabimus: quia istud erit omnino inuoluntariū. Quod autem in rebus bonis, quas aliquis facit, & recta intentione, & cū omnium moderatione necessaria, aliquid inde sequens imputetur homini, omnino est irrationabile, & contra Dei legem. Sic dicitur Exo 21. de illo, qui interfecit aliquem, non intèdes occidere: quia non occidit homo illum: sed Deus. Qui autem non est insidiatus, sed Deus tradidit illum in manus eius: constituam sibi locū, quod uigilare debeat. Quasi dicat: nolo, quod ille moriatur: sed dabo locū, ad quem fugiat, & ibi saluabitur. Nec licebit alicui ibi eum occidere: & datur ibi causa. Ego tradidi eum in manus eius. i. Ego volui quod occideretur, & posui illū tanquā ministrū huius occisionis, eo non intèdente. Et sic est, si quis scindebat ligna, & euadens ferrum de manubrio percussit aliquem, & occidit. Nā non tenebitur: quia omnino est istud casuale, & non poterat præuideri. Sic dicitur Deuter. 19. Sic etiam dicit, quod si quis lapidem iecerit fortuito, & absque odio, vel lignum proiecerit, & inde sequatur homicidium: non erit reus qui fecerit. Nume. 35. Quidquid omnino est casuale, nullo modo pertinet ad nos, nisi sicut ad causam omnino per accidens, ideo imputari non debet. Sic dicit August. ad Publicolam. Absit, ut ea, quæ propter bonum, & licitum facimus, si propter hoc præter nostram voluntatem quidquam mali acciderit nobis imputetur. De his S. Tho. secunda secundæ q. 64. ar. 8. Ad primum dicendum quod Lamech fuit reus homicidij, quia non adhibuit sufficientem diligentiam ad vitandum homicidium: quia fortè potuerat habere ex conditione loci, vel temporis suspicionem de Cain, vel de aliquo alio, ne lateret inter illa fructeta, inter quæ ipse persequebatur feras. Maxime quia cognitū erat, quod Cain erat vagus, & profugus ex Dei maledictione, quia Deus dixerat ei: Vagus, & profugus eris super terram. Gene. 4. Et ita vagabatur, & omnes hoc videbant. Ideo cum Lamech sagittauit eum, etiam si putasset esse feram, peccauit, quia non considerauit, an esset Cain, cum verisimiliter posset hoc credere. Vel fortè fuit aliqua alia negligentia. Nam nescimus modum determinatè, quo Lamech occidit Cain, sed solum scimus quod occidit eum: & quod peccauit occidendo. Gene. 4. Vnde fortè esset maior negligentia, aut dolus, ita quod intendisset occidere Cain. Vnde non constat nobis an fuerit istud homicidium purè casuale. Ad secundum dicendū, quod tenetur de homicidio in hoc casu, vel de percussione, eo quod fuit in culpa, ut cum rixarentur viri inter se aliquis eorum indiscretè se habens, percussit mulierem prægnantem. Poterat autem occidi mulierem prægnantem dādo operam licitæ rei, & adhibere omni diligentiam, & tunc non teneretur occidens: sicut etiam non teneretur occidendo virū, aut mulierē non prægnantē. Sed differentia in muliere prægnante est propter puerperium, siue sit formatum siue non, quia etiam si mulier non moriatur, potest percussione teneri de homicidio, ut dicitur infra in questione 119. Ad tertium dicendum quod licet homicidia, de quibus ibi dicit, sint casualia: quia tñ non dabatur opera rei licitæ, vel quia non adhibebatur omnis diligentia necessaria, tenentur de homicidio facientes.

Ad primū arg.

Ad secundū arg.

Ad tertium arg.

Alph. Toft. super Matth.

Pars Secunda N

An occidere aliquem pertineat ad sacerdotes in casu, in quo iustum est aliquem occidere. *Questio C. XVII.*

QV A E R I T V R, an occidere aliquem ex intentione pertineat ad sacerdotes, scilicet, in casu, in quo iustum est aliquem occidi. Dicunt quidam quod sic: quia malefactores poterunt occidere sacerdotes: quia Apostolus dicit, imitatores Dei estote, sicut & ego Christi. Et hoc maxime pertinet ad sacerdotes, & Pontifices, qui sunt medij inter Deum, & populum. Ad Hebræ. 5. Deus tamen, quem imitari debemus, occidit peccatores, ut patet in Aegyptijs, & in Israelitis, quos sepe occidebat in deserto, quando tentabat eum. Et etiam viri sancti hoc faciebant: quia Moyses, & Leuitæ occiderunt viginti tria milia de idolatris: quia coluerunt vitulum: Exo. 32. Samuel quoque vir sanctus occidit Agag regem Amalecitarum. 1. Regum 15. Phinees etiam summus sacerdos occidit Hebræum coeuntem cum scorto Madianite, & non fuit prohibitus a sacerdotio, sed potius per hoc fuit sibi promissum sacerdotium in tempore: Numeri: 25. Et Elyas occidit sacerdotes Baal. 3. Regum 18. Et Mathathias sacerdos occidit Iudeum colentem idola. 1. Machabæ. 2. In nouo & testamento Petrus occidit Ananiam, & Saphirā Act. 5. & 23. q. 9. c. occidit Phinees. Item potestas spiritalis maior est temporalis, & magis deo appropinquans, & tamen potestas temporalis, secundum quæ iudices occidunt malefactores, est a Deo, & vocantur per illam ministri Dei: ad Ro. 13. & 23. q. 5. c. qui malos: ergo magis conuenient sacerdotibus, & alijs clericis habere potestatem ad occidendum malos.

Secundū arg.

Item quicumque licite assumit aliquod officium, licite exequi potest omnia, quæ pertinent ad illud, sed officium principis terræ est malos punire, & occidere per se, & per iudices ab eo missos. Petri 2. subditur estote omni creaturæ propter Deum, siue regi: tanquam præ excellenti, siue ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malorum, sacerdotibus tamen competit principatus terrarum: quia sepe habent iurisdictionem temporalem, ut patet in episcopis, & in omnibus locis subiectis eccl. ergo prælatis illis conuenient occidere malefactores. Dicendum, quod non conuenit sacerdotibus, & generaliter omnibus constitutis in sacro ordine quenquam occidere per iustitiam administrationem in casu, in quo malefactor occidi poterat per eum, qui gerit publicam administrationem. Nam in alijs casibus non licet alicui habere intentionem occidendi, cum sit persona priuata. Ideo de illis non est dubium. Sed in casu, in quo licet alijs hominibus occidere quenquam non licet constitutis in sacro ordine, & etiam eis, qui ad sacrum ordinem ascendere volunt. Nam si laicus spore aliquem occiderit, quantumque sit causa legitima, non licebit ei ascendere ad sacros ordines: quia irregularitatem contraxit cum voluerit aliquem occidere, & occiderit, & ideo in existentibus in sacro ordine est prohibitum quenquam occidere, aut mutilare, & istud est de iure diuino: quia apostolus prima ad Timo. 3. describens conditiones episcopi, & omnium sacerdotum dixit, quod oportebat eum esse non percussorem. Per quod non solum homicidium, sed etiam membrorum detruncatio intelligitur. Postea etiam omnia iura ecclesiastica reuerunt sacerdotibus occidere quenquam, generaliter inhibentia istud eis, & omnibus in sacro ordine constitutis, & qui homicidium commiserit non permittitur ad superiorem ascendere ordinem, nec in suscepro ministrare, qui verò nullum adhuc suscepit, ad nullum

Ridet ad quæstū q.

Ascendere potest. Causa huius duplex assignatur. Prima, quia omnes, qui in sacro ordine sunt constituti, ad ministerium altaris electi sunt, in quo passio Christi representatur, prima Corinth. 11. Quotiescunque feceritis, mortem Domini annunciabitis. Christus autem cum percuteretur non percutiebat, & cum pateretur non comminabatur: prima Pet. 2. Ideo non conuenit ministris suis, quod percutiant, aut occidant, sed debent esse valde mansueti, & non solum ab occisione, sed etiam a contentione abstinere, sicut de Christo fuit. Ita 42. & allegatur infra 12. scilicet. Ecce puer meus, quem elegi dilectus meus, in quo bene complacuit animæ meæ. Et sequitur. Non contendet, nec clamabit, nec audiet quisquam in plateis vocem eius. Ipsum autem Christum imitari debent ministri altaris: quia ecclesiastici 10. dicitur, secundum iudicem populi, sic & ministri eius. Secunda causa assignatur: quia clericis committitur administratio nouæ legis in qua non ponitur aliqua poena corporalis occisionis, vel mutilationis, sicut ponuntur in legibus humanis, & lege veteri. Ideo clerici in facris ab occisione, & mutilatione abstinere debent, ut possint esse conuenientes ministri altaris. Alijs causatur in eis irregularitas, quæ est quædam nota, vel macula, secundum quam redduntur inepti ad ministrandum in sacro ordine. Et vocatur illa macula irregularitas in quantum causatur per hoc, quod agitur contra regulam ecclesiasticæ discipline. De qua irregularitate dicitur 1. Timo. 3. De his sanctus Tho. secunda secundæ. quæst. 64. arti. 4.

Ad primum dicendum, quod licet Deus occidat malos, sacerdos non debet occidere illos, etiam si sit minister Dei. Omnes namque bona facientes ministri Dei sunt, cum nullum bonum esse possit, quod in homines a Deo non descendat: Iacobi 1. Et sic sunt omnes in quantum bonum faciunt quidam ministri, vel instrumenta Dei. Agens autem principale operari potest per diuersa instrumenta, & non sunt omnia ad vnum, sed ad diuersa opera. Sicut apparet in fabro, & carpentario, & generaliter in quolibet artifice. Sacerdos ergo licet minister Dei sit, non tamen ad omnia opera Dei, ideo multa alia erunt, quæ ei non conueniunt. Et ita est de occisione malorum, quod laici ministri Deo conueniunt, & non sacerdotes. Sicut sacerdotes conueniunt ministro Deo in altari, in quo laici conuenienter non ministrarent. Etiam si viri iusti essent, & magnæ dignitatis, sed repelli debent si hoc facere vellent. Sicut quando rex Ozias assumpto thuribulo ministrare voluit super altare, Azarias sacerdos magnus, & octoginta sacerdotes ingressi post eum reuoluerunt sibi, dicentes: Non est tui officij Ozia, ut adoleas incensum Domino, sed sacerdotum filiorum Aaron, egredere de sanctuario, ne contempseris: quia non reputabitur tibi in gloriam. 2. Paralipom. 26. Sacerdotibus ergo solum competit ministerium inter Deum, & populum, & non occidere, nec percutere. Cum dicitur de Moysse, & Leuitis, quod occiderunt idolatras: dicendum, quod fecerunt ex mandato Domini: quia Moyses erat propheta, per quem Deus loquebatur, & ipse quasi ex parte Dei iussit Leuitis occidere malefactores: Exo. trigesimo secundo, scilicet. Si quis Domini est, iungatur mihi: Et tunc dixit, quod unusquisque occideret idolatras illos.

Ad 1. arg.

om.

Quare non erat irregularitas i veteri testamento sed in nouo.

omnes delinquentes, quales nunc erant, isti idolatres. Et quia Moyses perse non poterat exequi sententiam suam poterat constituere ministros, quos vellet, & minister iudicis licite occidit, quem iudex percipit, ut ait August. in quæstionibus Exo. & habetur 23. quæstione 5. cap. Cum minister. Potuit ergo mandare istis leuitis illud facere, qui non erant prohibiti. Nam irregularitas inducitur per legem, & tamen apud illos non erat aliqua lex de contrahendo irregularitatem. Et erat hoc rationale: quia misterium noui testamenti est multo excellentius ministeratione veteris testamenti. Ideo debuerunt quædam pertinentia ad perfectionem esse in ministris noui testamenti, quæ non essent in sacerdotibus veteris legis. Etiam quia potissima causa irregularitatis accipitur in nouo testamento per hoc, quod sacerdotes, & alij ministri altaris debent esse similes Christo, qui non percutiebat, licet percuteretur. Sacerdotes tamen veteris testamenti non habent aliquid, quem imitent, propter quem debeant abstinere ab occisione malefactorum: ideo non fuit inter eos irregularitas. Alia etiam est causa potissima, quia sacerdotes veteris legis erant ministri ipsius legis, & in illa ponebatur poena corporales: ideo licebat eis occidere, & mutilare. In nouo testamento nulla poena corporalis ponitur, ideo sacerdotibus nostris irregularitas est occidere, vel mutilare. Et per hoc patet ad id, quod dicitur de Phinees, qui fuit sacerdos magnus, & etiam de Mathathia. Non enim erit vetita eis occisio malefactorum in quantum sacerdotibus. Cum autem obijcitur de Samuel dicendum, quod ipse non erat sacerdos, sed leuita solum, ut ostenditur 1. Paralipom. 66. Ideo etiam si sacerdotibus veteris testamenti posset competere irregularitas, non ideo competere Samueli, qui erat leuita, & tamen, ut ostensum est, nec sacerdotibus, nec leuitis accidebat irregularitas in lege. Cum autem dicitur de Elia: dicendum, quod de illo non apparet, an esset sacerdos, vel leuita: immo magis creditur, quod esset laicus. Et sic nulla irregularitas in eo esse poterat. Nam dato, quod sacerdotes, & leuitæ veteris testamenti possint esse irregulares, laici tamen non poterant irregularitatem contrahere sicut nunc. Ratio est, quia nunc laici possunt effici sacerdotes ascendendo ad ordines sacros. Si verò homicidium commiserint antequam prouocentur inhabilitati per hoc ad ordines sumendos. Et ista inhabilitas vocatur irregularitas. In veteri autem testamento laici non poterant effici sacerdotes, nec leuitæ, cum sacerdotes, & leuitæ essent ibi de certa progenie. Et si quis de alia conarentur ministrare inter sacerdotes, & leuitas occidi debebat. Numeri 3. & 16. & 18. & ira magna Dei erat super populum, si hoc permitteret: Numeri 10. Ideo Elias non erat prohibitus occidere sacerdotes Baal. Si quis autem dicat, quod Elias erat sacerdos: quia fecit sacrificium holocausti Domino 3. Regum 18. Dicendum, quod non probatur ex hoc: quia istud licuit sibi, ut propheta a Deo inspirato ad faciendum istud. Nam si sacerdos fuisset, & obliuisset secundum legem sacerdotum, solum obrulisset holocaustum in templo ad hostium tabernaculi, alius esset reus mortis. Leui. 17. Et tunc obtulit sacrificium in monte Carmeli, & seruauit sibi alias ceremonias. f. fundere aquam super altare, & sup carnes sacrificij. Regum 18. quod sacerdotibus nullo modo facere liceret: quia omnes ceremonie holocausti erant determinate. Leui. 1. & ad illas nihil licebat addere. Deutero. 12. Ergo non apparet ex hoc Elia fuisse sacerdotem: quia non obtulit sacrificium, sicut sacerdos, sed sicut habens speciale potestatem a Deo. Et Alph. Toft. super Matth.

tunc etiam non sacerdotibus licebat hoc facere, sicut apparet de Moysse, qui non erat sacerdos, cum non esset de progenie Aaron, & etiam filij sui non fuerunt computati inter sacerdotes, sed inter leuitas. 1. Paralipom. 23. Ipse tamen sacrificia faciebat quando consecrauit Aaron, & filios eius Exo. 29. & Leui. 8. Cum autem obijcitur de Petro. Dicendum, quod ipse neminem occidit. Nam Ananiam, & Saphirā non occidit ipse, sed Deus, ipse verò præ nunciavit mortem illorum per spiritum sanctum Act. 5. Tale autem opus homicidii non vocatur: quia homicidium, quod impedit promotionem, vel executionem ordinis, factum requirit, & tunc Petrus nec per se homicidium fecit, nec consiliū de faciando dedit, aut imperauit. Ita, quod ex eius imperio vel consilio sequeretur homicidium, ideo opus istud ad irregularitatem non pertinebat. Sic dicit Chryso. super Matth. homilia 19. & habetur 23. q. 8. c. occidit Phinees. f. Petrus geminum homicidium fecit: fuit tamen opus spirituale, quod factum est: ergo non potuit esse irregularitas ecclesiasticis, quæ nunc sunt. Ad secundum dicendum, quod sicut maior est, & melior potestas clericorum, quam laicorum, ita competunt ei meliores administrationes, quod occidere, & percutere. f. spirituales ministerationes. Ipse autem corporales ad laicos potius pertinent tanquam minores, quod ut ad sacerdotes pertinere debeant. Cui autem dicitur, quod clerici sunt aliquando Domini terrarum: dicendum, quod competit eis iurisdicatio puniendi malefactores, & tamen per se ipsos non puniunt, nec sententiant condemnando. Nam causa sanguinis omnino prohibita est clericis. quod non possunt eam pronuntiare, nec dictare, nec esse notarij eius, nec interesse debent ei, nec aduocare illa: extra, ne clerici, vel mo. c. sententia sanguinis. Committere possunt autem iurisdictionis executionem laicis: quibus conuenit in causis criminalibus procedere, & tunc nulla irregularitas est ipsorum committentium: quia ipsi neminem iubent occidi, nec etiam consulunt de aliquo, quod occidatur, sed quando tribuunt, vel committunt potestatem iurisdictionis committunt omnia, quæ pertinent ad criminales causas: siue aliquis sit aliquando occidendus, siue nunquam in nullius ergo mortem consentit, qui in generali iurisdictione delegat. Sicut etiam legislator dando legem, quod homicidæ, vel alij criminoli occidantur, non committit irregularitatem, etiam si postea per legem multi occidantur: quia non est intentio sua, quod aliquis occidatur, sed magis, quod timore legis omnes caueant a delictis. Et poterat esse, quod nullus occideretur per talem legem, & tamen irregularitas factum requirit, ideo etiam si aliquis expressè mandaret aliquem occidi, vel mutilari, & non fieret, irregularitas nulla erat, ideo per legis conditionem legislator irregularitatem incurrit non potest: quia nullius mortem percipit specialiter, nec etiam intendit in generali mortem alicuius, sed magis, quod timore legis abstineant a delictis. Si autem aliquis criminofus postea post illam legem occidatur, non fuit directe intentio legislatoris de occisione istius, quam non potuit precogitare. Nec etiam de occisione alicuius in generali: quia potius ipse vellet, quod timore legis nemo peccaret, & nemo occideretur, quam quod peccaret, & occideretur. Sic tenent iurista, & nota aliquo modo Glo. in Decret. distin. 3. cap. vlti.

Ad 2. arg.

An liceat iudici, vel alteri aliquando occidere innocentem. *Questio C. XVII.*

QV A E R I T V R, an liceat iudici, vel alteri homini aliquando occidere innocentem. Dicunt Pars Secunda. N 2 qui-

Prima rē. quidam, q̄ aliquando licet. Nam non potest laudari aliquis in scriptura nisi de bono opere, & tñ Abraham laudatur Gen. 22. & ad Hebræ. 11. quod voluit occidere filium suum Isaac innocentem ex mandato Dei: ergo occidere innocentem licet aliquando. Item quod fit secundum ordinem iustitiæ peccatū non est, sed iudex quandoque cogitur secundum ordinem iustitiæ occidere innocentem, vt pote quando per falsos testes conuincitur de crimine, & iudex secundum legem cogitur eum condemnare. Minister quoque iudicis innocentem ex mandato iudicis occidit, & iuste agit obediendo: ergo innocens iuste occiditur.

2. ratio. Dicendum, quod occidere hominem realiter malum est: quia homo est aliquid propter se, cuius vita non est ad aliquem vsum alterius rei, sicut peccora, & plantę subijciuntur nobis, & vita, & mors eorum est in arbitrio nostro. Non est autem sic de homine, ideo nunquam est iustum hominem occidi, nisi secundum quod aliqua vtilitas potest provenire reipublicę ex occasione alicuius hominis, qui pars est ei⁹. Est autem homo aliquis peccator, & aliquis innocens. Occisio autem peccatoris etiam secundum se bona non est: quia homo est, & naturam bonam in illo diligere tenemur, sed in quantum vtile est reipublicę istum occidi ne corruptat, vel ledat statum eius, iustum est istum occidi per eum, qui habet auctoritatem publicam, & solum hac intentione, vt non ledat rem publicam. Homo autem innocens est vtilis politię: quia vita iustorum auget, & conseruat rem publicam: ideo absolute innocētis occisio nunquam licita est: quia non recipit deuolutionem publicę. Alias autem priuatis occidere neminem licet, nisi se defendendo. Et tamen tunc qui iuste se defendendo aliquem occidit: non innocentem, sed nocentē occidit: quia non esset iusta defensio istius, si ille iustum iuste persequeretur. De his S. Tho. secūda secundę q. 64. artic. 6.

Ad primā rāuanem. Ad primum dicendum q̄ Abraham laudatur: nō quia voluit occidere Isaac, sed quia ex Dei mandato hoc voluit: nam aliās volens fuisset execrabilis, vt ait Augustinus in quęstionibus Exo. & habetur. 23. q. 5. ca. lex æterna. Deo autem tenetur obedire omnis homo. Ideo cum de mandato eius confiterit, non est distinguendum quid iubeat: quia quidquid ipse iusserit, iustum est. Etiam occidere Isaac, vel non occidere simpliciter innocentem: quia licet hominibus esset Isaac innocens, Deo tamen non erat innocens: quia apud Deum nullus per se innocens est. Exo. 34. Ideo pro aliquo tenebatur Isaac Deo ad mortem, & poterat illam perire Deus, quando vellet, & per quencunque vellet. Aliter etiam potest dici, quod Deus occidit non solum peccatores, sed etiam iustos. Et hoc sibi licitum est. Nam etiam si nūquam peccasset quisquam originaliter, nec Adā actualiter, poterat Deus nos iuste occidere: quia poterat vti sicut re sua ad arbitrium suum: quia homo est possessio eius, & non potest dicere eicur me fecisti sic, sicut nec vas figulus, ad Ro. 9. Maxime quia p mortem poterat nos ordinare ad meliorem statū, sicut nunc facit: quia per mortē transit homo ad vitam æternam. Minister autē tenetur obedire iudici, etiam si iniustum mandaret, dum tamen non esset error intolerabilis: quāto magis quando iustum mandat? Deus tamen nihil iniustum agere potest, quia ex eo, quod ipse iubet, iustum est: ideo a fortiori tenebitur quilibet obedire ei, cū omnes sint ministri eius, & serui. Ad secundum dicendum de iudice, quod cum innocens falsis Testibus conuincitur, aut hoc constat iudici, si quod testes isti sint falsi: q̄

Ad secundam. Quod sit maius peccatum, occidere iustum, aut peccatorem. Quęstio CXVIII.

scit hoc tāquam persona priuata, aut nullo modo. Si nullo modo constat, iudex non dicitur occidere innocentē, quia hoc nescit: imo potius constat ei, vt iudici eum esse reum criminis, & tunc nullum dubiū est. Et etiam si sententiā tradita executioni constet iudici tāquam personę priuatae, vel etiam tāquam iudici, quod ille erat innocens: nullum scrupulum habere debet de occisione illius: quia omnino eum iuste occidit, si habens auctoritatem per iustam legem, & ostensa iusta causa, & iusta intentione. Cum ergo ipse diligenter se habuerit in procedendo secundum viam iuris, nihil sibi inuidendum est: quia non poterat ipse de occultis diuinare. Si autem antequam sententiā feratur, iudici constat tāquam priuatae personę illum esse innocentem, & falsos esse testes, dicit S. Tho. q̄ debet diligentius examinare testes, vt inueniat aliquam causam liberandi innocentem: sicut fecit Daniel. Nam iam condemnata Susana ex depositione seniorum, Daniel subtiliter inquirendo a testibus sigillatim, fecit eos variare. Danielis 13. Ita iudex si discretus est, potest diuersa petere in examinatione ipsorum, secundum quę cogat eos variare: quia falsitas nō est facilliter defensibilis. Ideo cum constet iudici eos falsa dicere, rādiu inquiret sigillatim ab eis quousq; faciat eos in dictis suis esse varios, vel singulares. Et sic habebit occasionē liberandi innocentem. Si autē hoc non potest remittere eū ad superiorē, potius eligens, q̄ per alterū liberetur, vel condēnetur. Si autē hoc non potest, vt pote quia non habet superiorē poterit subdelegare causam, & erit idem. Si autē superiorē habet, & ille non recipit deuolutionem causę, sed cogit eum iudicare, tenebitur secundum allegata, & probata condemnare eum. Et tunc non condemnat innocentem, sed nocentē: quia talē eū iudici constat per testes. Et si constet vt personę priuatae esse innocentē, non potest eū absoluerē: quia persona priuata iurisdictionē non habet. Et tunc iudex non interficit innocentem, sed testes, qui eū nocentem testati sunt. De hoc aut. san iudex teneatur sequi allegata, & probata ex necessitate, etiam vbi contrarium sibi constat, dicitur magis Luc. 12. vbi de iudice agitur, & tamen istud, quod dictum est satis rationale videtur: licet alij contrarium sentiant, de quibus ibi dicitur. De ministro autē dicendū, q̄ aut constat ei de innocentia condemnati, vel non. Si non constat, nullus scrupulus est, sicut in iudice. Si autem constat, tenetur iudici obedire, nisi sententiā importet intolerabilem errorem. Quia tunc nō est obediendum, vt si iudex mandaret aliquem occidi: quia vir bonus est, vel quia est de tali, aut tali loco; ita q̄ ipsa causa expressa in sententiā nullo modo faciat ad condemnationem: quia aliās illi, qui occidebant martyres ex mandato iudicis, non peccassent, quod falsum est. Sed dicendum, q̄ peccabāt, q̄ sententię latę contra martyres continebant errorem intolerabilem. Ideo n. condemnabantur: quia Christum adorabant, qui erat verus Deus apertissima miracula faciens. Et ob hoc sæpe ipsi ministri iudicis recusabant martyres punire, sed potius ipsi eum eis pati volebant, quando autem sententiā nō continet errorem intolerabilem, minister exequi tenetur: quia non pertinet ad eum iudicare de sententiā iudicis, cum nudū ministeriū ei competat.

Quod sit maius peccatum, occidere iustum, aut peccatorem. Quęstio CXVIII.

QVAERITVR, quod sit maius peccatum, occidere virum iustum, aut peccatorem. Aliqui volūt q̄ sit grauius occidere peccatorem. Quia peccatum tunc

tunc videtur esse maius quando per istud maius nocentem inferitur ei, in quem inferitur. Et tamen occisio magis nocet peccatori, qui perit in corpore & anima, quā viro iusto, quem de miseria huius vite liberat, & transire facit ad æternum bonum.

Dicendum, quod aut consideratur hic grauitas peccati secundum se, aut consideratur damnum, qd per peccatum inferitur. Si grauitas, dicendum, quod grauius est occidere virum bonum, quā peccatorem, & Christianum magis, quā paganum. Nam occisio peccatum est in quantum est contra charitatem. Et sic quanto fuerit magis contra charitatem, erit tanto deterior. Tenetur tamen quilibet ceteris paribus magis diligere iustum, quā peccatorem: quia plus habet de eo, propter quod diligibilis est. Christianus etiam magis, quā paganus diligendus est, sicut dixit Apostolus, quod operemur bonū ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei: id ad fideles. Erit ergo magis contra charitatem occidere iustum, quā peccatorem, & Christianum quā paganum, & sic erit peccatum maius, assignat autem quatuor causas ad hoc sanctus Tho. secunda secundę q. 64. arti. 6. Prima est, quā nunc diximus: quia plus nocet ei, quem plus diligere debet. Secunda quia fert iniuriam ei, qui minus dignus est iniuria. Nam vir bonus non est dignus iniuria aliqua, & sic magis contra iustitiam agit. Tertia, quia priuat communitatem maiori bono, & tamen nocere communitati est peccatum graue: quia sicut bonum commune est diuinius, & amabilius, quā bonum particulare. Ethic. ita nocere communitati peius est, q̄ nocere priuatis. Quarta, quia Deum magis contemnit. Luc. 6. Qui vos spernit, me spernit. Et loquitur de apostolis, qui erant viri boni. Si autem loquamur de damno, quod per peccatum inferitur, dicendū, q̄ maius damnum est occidere peccatorem, quā iustum, cum peccator pereat, iustus autem saluetur: Sic innuit August. & habetur. 24. q. 3. c. si habes. Vbi dicit, quod grauius damnum est, si vna anima p peccatum infidelitatis pereat, quā si mille corpora martyrum de ecclesia extrahantur, & interficiantur. Et ob hoc ad cautelam maior poenitentia imponitur occidenti paganum iniuste, quā Christianū. Sed in hoc distinguendum est: quia aut erat paruulus paganus, aut adultus, si paruulus, maior poenitentia imponitur occidenti eum, quā Christianum paruulum, vel adultum, eo quod de cōuersione paruuli iustus poterat sperari, nunc autem cōstat, quod omnino perit. Si autem sit adultus, videtur esse maius damnum occidere Christianum adultum, quā paganum adultum, eo quod de pagano adulto iam forte erat pauca spes cōuersionis, maxime si erat in ætate prouecta, & tam diu conuerti noluerat. Etiam quia ille adhuc poterat saluari: quia cum esset adultus, poterat in morte dolere de peccatis, & maxime, quia steterit semper in statu illo damnato, & sic poterat saluari. Et ob hoc grauius damnum est occidere paruulos paganorum, quā adultos: tum quia paruuli adhuc conuerti possunt, tum quia in morte peccata non possunt, ad hoc, quod saluentur. Istud autem est quantum ad damnum, peccatū tamen maius est bonum virum occidendo. Ad argumentum dicendum, quod in operationibus, & quibuslibet rebus semper debet considerari id, quod est per se, & non quod est per accidens. Quia sicut istud non constituit speciem actus, ita nec dat directe maiorem, aut minorem bonitatem actui bono, nec grauitatem actui malo. Esse igitur iustum, & bonum est conditio personę, quę aggrauat delictum per se. Quod autem pereat aliquis æternaliter, vel

saluetur, non pertinet directē ad occisorem. Nam q̄ iustus saluetur non est ex eo q̄ Deus vult eū propter bona opera saluare. Quod etiam peccator peccat æternaliter non pertinet hoc ad occisorem, sed ad Dei iudicium, ideo illa non sunt consideranda quantum ad aggrauationem delicti. Et sic absolute erit maius delictū occidere virū bonū, q̄ peccatorem.

An illi, qui procurant abortum mulieris sint censendi homicidę. Quęstio CXIX.

QVAERITVR circa illos, qui puerperium destrunt, scilicet cogentes foemina ad abortum percutiendo vel venena tribuendo, & de illis, qui venena tribuunt, vt conceptus non fiat, an isti iudicentur homicidę. Dicendum, quod homicidium nunquam est nisi cum homo occiditur ab homine, & quoniā in abortu non contingit semper occidi hominem, aliquando erit sine homicidio. Pro hoc sciendum, q̄ ille, qui per uulnera, vel venena, aut alia destruxit conceptum, siue fecerit permittente muliere, quę conceperat, aut ea inuita, non differt quantum ad hoc, q̄ est esse homicidū, vel nō, sed solum quantum ad esse maius peccatum, vel minus. Nam non consentiente muliere, manifestū est esse maius peccatū, cū non soli foetui, sed etiam matri iniuria irrogetur. Si autem ipsa consentit, iniuria ei non fit: quia nolens non potest iniustum pati. Ethic. Sed tunc fit iniuria patri foetui, & ipsi legi, & foetui, si animatus est. Dicendum igitur, q̄ aut manifestum est foetum esse se animatum, aut manifestum est, quod non est animatus, aut est dubium. Primo modo homicidium est: quia homo occidit, vt dicit Hieronymus, & August. & habetur 4. Sen. di. 31. Et ideo qui sic occidit, irregularis est tamquam homicida. Et etiam secundum legem humanam tenetur occidens puerperium sicut homicida per legem Aequilicę illa distinguat crimina in multa capita. Istud autem non vocat homicidium, sed ruptum. Vnde sic occidens tenetur de rupto, & non de occiso. Et tamen quantum ad nos nō est differentia aliqua: quia homicidū istud vocamus, & poenitentia imponitur secundum leges ecclesiasticas, sicut pro homicidio. Si autem conceptus nondum erat animatus, homicidium non est: vt ait Hiero. & habetur 56 dist. ca. nasci. Nec etiā est irregularis hoc faciens. Et tamen quantum ad poenitentiam, quę secundum canones iniungitur, habetur iste tamquam homicida, vt habetur 25. dist. c. criminis. Si autem dubium erat, an esset conceptus formatus: si probabiliter creditur, q̄ erat formatus, debet abstinere tamquam irregularis ab administratione in sacro ordine, nec debet ascendere ad superiores, quādiu manserit in ista crudelitate. Si autē illam deposuerit poterit ministrare, & tamen ipse iudicari non potest tamquam homicida, cum nō cōstet puerperium fuisse animatum. Si autem mulier sibi ipsi venena tribuit, vel procurat abortum distinguendum est sicut supra. Nam si erat formatus foetus, secundum leges humanas occiditur. ff. de pēnis. l. si quis aliqua. Si autem non erat formatus conceptus, vel erat dubium, non occiditur: sed in exilium mittitur. ff. ad l. Cornel. de sicariis. l. si mulier. De his autem, qui dant venena, ne conceptus fieri possit, siue mulier sibi tribuat, siue aliquis alius mulieri, homicidium non est. Cum nondum sit foetus formatus: immo nullus foetus est, sed impeditur, vt nō sit. Et quāquā istud crimen sit magnum, tamen homicidū maius ē. Et ē procurare abortum maius est, q̄ nō sit. Et quāquā istud crimen sit magnum, tamen homicidū maius ē. Et ē procurare abortum maius est, q̄ nō sit. tribuit venena, ne sequat conceptus, potest esse, q̄ illa venena

Secunda Pars. N 3 nena

Alph. Toft. super Matth.

vena nihil proficiant: quia fortè mulier illa, cui rri-
buntur aliàs non erat cõceptura. Cum verò fetus
eriam nondum animatus occiditur, maius est: quia
iam aliquid factum erat, & certum est, quòd ibi ho-
mo nasceretur, nisi per venena impediretur: graue
ergo peccatum est vtrunque, sed maius quando de-
struitur puerperium. De istis dicit Aug. quòd si am-
bo coniuges procurant non nasci prolem, non sunt
coniuges, sed fornicarij, si ista intèrione à principio
conuenerunt. Si autem vir solus hoc vult iam non
maritus, sed adulter est. Si vero sola vxor ipsa non
vxor, sed meretrix est, & pater 4. Sen. dist. 31. Vnde
dicit sanctus Tho. ibidem istud esse peccatũ plusquã
bestiale: quia bestie ex coitu prole expectant, & ergo
velit qs prole non habere cũ coire velit, & procur-
ret non non habere illam, peior quã bestia efficitur, &
tamen nondum est homicidium: quia non erat fos-
tus formatus. De pœna homicidiorum, quoniam
vt in plurimum irregularitas est pœna, de qua dice-
tur prima Timo. 3.

De speciebus homicidij. Quæstio CXX.

QV A E R I T V R de speciebus homicidij. Di-
cendum, quòd cum homicidium sit hominis
occisio, solum erit homicidium quando homo rea-
liter occiditur, & sic esset homicidium reale. Scri-
ptura tamen sacra, & etiam iura accipiunt aliquan-
do homicidium interpretatiuè, & per quandam si-
militudinem. Et secundum hoc distinguitur homi-
cidium in spirituale, & corporale. Spirituale homi-
cidium vocatur quando quis spiritualiter, & qua-
dam iuris fictione occiditur. Et hoc fit quinque mo-
dis. scilicet, detrahendo, male consulendo, nocen-
do, victum subtrahendo. De primo dicitur prima
Ioan. 3. qui odit fratrem suum homicida est. Et de isto,
& alijs tribus modis sequentibus habetur de Pœni-
diti. 1. c. homicidium, & c. Omnis iniquitas & c. No-
lite putare. In primo istorum potest intelligi, quòd
dicitur Ioan. 8. de Diabolo, quòd à principio homi-
cida erat, id est, desiderium habens occidendi homi-
nem propter odium, & inuidiam. De 5. scilicet, de
subtractione victus habetur 86. dist. in capitu. Pa-
sce fame: scilicet, Pasce fame morientem, quòd si
non paueris occidisti. Quilibet modus istorum est
peccatum mortale, licet non sit ita graue sicut homi-
cidium corporale. Leges autem humanæ de tali-
bus homicidijs non loquuntur, nec pro eis ponunt
pœnas similes pœnis homicidarum. Nam ista sunt
peccata mentis, lex autem humana de actu interio-
ri non curat, nisi prodeat in actum exteriorem. Etiã
secundum legem ecclesiasticam non imponitur pœ-
na pro istis, sicut pro homicidio. Etiam irregulari-
tas, quæ consequitur ad homicidium voluntarium,
nunquam causatur ex istis, sed solum in corporali
homicidio. Corporale autem homicidium com-
mittitur duobus modis, scilicet, factu, & lingua. Per linguã
enim tribus modis committitur. scilicet, præcepto, consi-
lio, defensione, vt patet dist. 50. c. Si quis viduam, &
de pe. dist. 1. c. Periculose. Quòdlibet verò istorum
peccatum mortale est, & sequitur irregularitas ali-
quando ex eis, quando post ista sequitur homicidij
reale. Factu committitur homicidium quatuor mo-
dis, scilicet, necessitate, casu, voluntate. In iustitia, vt
cum ille, qui præest iurisdictioni seculari reum con-
demnat, & minister illum occidit. Tunc enim iustè
fit, nisi iudex in iudicando ex liuore moueatur, vel
fortè delectetur in occisione hominis ex quadam
crudelitate. Et idem in ministro si gaudeat, quòd si-
bi committitur, aliquem occidere, siue quia eũ exo-

sum habet, siue quia in sanguinis effusione delectat,
vt colligitur 23. q. 5. c. cum minister, & c. lex æterna.
Hoc autem verum est, qñ iudex seruato ordine to-
taliter iuris ordine processit: quia aliàs etiam si con-
demnet eum, qui reus mortis est, peccat, cñ ipse non
habeat iurisdictionem, nisi à iure. Cum autem omit-
tit formam iuris quodam modo efficitur persona
priuata, & sic peccat, aliàs autem iustè agit: quia mi-
nister Dei est occidendo malos, ad Ro. 13. & 1. Petri
2. & 23. quæst. 5. Qui malos. Secundum modo factu cõ-
mittitur homicidium necessitate. Et hic distinguit,
quia aut est euitabilis, aut inuitabilis. Si primo mo-
do. scilicet, quia poterat euadere non occidendo, vtpote
fugiendo, vel moderatè se defendendo, peccat si oc-
cidit, & tenetur tam secundum legem Dei, quã ca-
nonicã, & humanã de homicidio. Si autem secũdo
modo. scilicet, quia occidit hominem sine odio, & deside-
rio, immo cum dolore: quia noluisse occidere, si po-
tuisset se liberare non occidendo illum, differt: quia
aut occidit pro defensione sua, aut rerum suarum,
si pro sua secundum nullam legem tenetur, si adhi-
bit moderamen in se defendendo, & omnes illas
conditiones, de quibus dictum est sup. 109. Si autem
pro defensione rerum, dicendum, quòd secundum
legem Dei tenetur de homicidio, & in foro pœnitẽ
tiali imponitur sibi pœnitentia, licet non ita grauis
sicut pro homicidio omnino voluntario, quid autẽ
sit secundum legem canonicam, & humanã in hoc
casu, dictum est supra q. 110. Casu committitur ho-
micidium cum quis non intendens quenquam oc-
cidere, faciendo aliquid occidit hominem. Et istud
reputabitur homicidium, nisi qui hoc fecit daret
operam rei licitè, adhibens omnem diligentiam, ne se
queretur malum aliquod ex actu suo. His obserua-
tis non erit homicidium, de quo dictum est supra.
q. 115. Voluntate committitur homicidium, quando
quis spontè vult aliquem occidere, siue offenderit
eum, siue non. Et tunc semper est peccatum morta-
le, & graue, vt 50. dist. c. si quis voluntariè.

An si occisor superueniat cadaveri occisi, cadaver ipsum
emanet sanguinem, & propter quid. Q. CXXI.

QV A E R I T V R, an, mortuo aliquo, si perue-
niat occisor ad præsentiam eius, plaga emanet
sanguinem: & si fiat propter, quid sit. Aliqui di-
cunt, quod non effluit sanguis: quia mortuo nulla ma-
net actio, quia non manet ibi anima, quæ est princi-
pium omnium actionum hominis. In contrarium
asserit philosophorum est se hoc vidisse testatum,
sed nobis expertum nunquam fuit. Considerandum
ad hoc intelligendum, quod aliquis potest dici dupli-
citer mortuus: vno modo per solam apparentiam, scilicet,
quia non sentitur in eo pulsus, vel motus propter ni-
miam debilitatem, vel aliam causam, & tamen est
anima in corpore. Alio modo quod sit verè mortuus,
anima separata à corpore. Si primo modo dicatur
quis mortuus, facile est quòd plaga eius fluat san-
guine ad præsentiam occisoris. Potest enim accide-
re quod propter vulnera, & multitudinem sanguinis ef-
fusi sit quis ita debilitatus, & infrigidatus, quod non ap-
pareat in eo esse sensus aliquis, nec motus: non ta-
men est adhuc mortuus. Vnde potest esse, quod sic se
habens aliquam turbulentam & fuscã notitiam
habeat de venientibus ad eum: licet non possit vo-
cẽ emittere, nec se mouere. Vnde si tunc contingat
percussorẽ venire ad ipsum poterat vulneratus ali-
quam turbulentam notitiam habere de ipso: ex qua
notitia sequitur timor, & ex timore tremor in mem-
bris, & sic poterit fluxus sanguinis excitari. In homi-
ne

ne autem verè mortuo hoc fieri esset admirabile. A
Sed credi potest, quod ex mortuo secundum apparen-
tia, qui tamen post pauca verè moreretur factu hoc
fluxu sanguinis: aliquando pronit ista fama, quæ
apud multos quasi pro generali ponitur. Si autem
sit verè mortuus, & hoc fiat, licet non constet nobis
an aliquando factum fuerit, tamen causa querenda
est vnde fieri posset. Aliqui dicunt, quod ex sanguine
remanente in vestibus, aut cultello occisoris fiat at-
tractio quædam sanguinis de corpore occisi, & hoc
fiat propter similitudinem. Sed hoc non stat: quia
quãdo fit attractio à simili, hoc est, quia imperfectũ
trahitur à perfecto ad ipsum, sicut trahitur ferrum
à magnete, hoc est quia aliqua virtus est in magne-
te perfectè, quæ in ferro imperfectè est, & hunc tractũ
vocat aliqui à tota specie. Vnde Avicenna. distin-
guit triplicẽ tractũ, vnum à calido, & iste fit à natura
elementali. Secundum à vacuo, qui videtur fieri à
natura celesti. Tertium à rota spẽ, quæ videtur re-
duci ad naturã mixti. Formaliter enim calida sunt
sola elementa, & elementata, vt participant naturã
elementorum. Et quia mixta possunt habere aliquas
virtutes vltra qualitates, quas videmus in elemẽtis,
quoniam illam virtutem nominare nescimus, dici-
mus eam esse à tota specie. Sed an semper tractus à
calido sit per naturam elementabile, & à vacuo per
naturam coelestem, & à tota specie per virtutem ali-
quam consequentem formam mixti, non oportet
nunc discutere: quia longum esset, nec omnino no-
bis pro isto dubio necessarium. Sed supponendum
est, quod actio, & passio nunquam fit in eis, quæ sunt om-
nino similia: Nam quando sunt omnino similia, tunc
cessat motus: vt Arist. primo de Generatione habiti-
bus præsentibus in materia cessat morus. Et eodem
lib. dicitur quod agens, & patiens in princ. actionis sunt
dissimilia, & in fine autem sunt similia. Ideo si simu-
le agit in simile, vel attrahit istud non sunt omnino
similia, sed vnum erit vt actus, aliud vt potentia, vel
vnum vt perfectum, & alterum vt imperfectum.
Et quia perfecta ratio sanguinis, & etiam virtus ad-
ua magis saluabitur in sanguine manente in corpo-
re, quã in eo, qui est in vestibus vel cultello, potius
sanguis, qui est in vestibus vel cultello ibi ad sangui-
nem, qui est in corpore, quã è contrario. Et hoc
ponẽdo vnum sanguinem perfectiorem alio. Si au-
tem dicas, quod sunt omnino equalis perfectioris, neu-
ter ab altero attrahetur, ideo dictum istud vanũ est.
Item patet, quia si fluxerit alicui sanguis de naribus,
aut alia parte corporis, & manserit semper in loco
sanguinis sui, nõ attrahetur sanguis fusus à sangui-
ne corporis, nec è contrario, & tamen maior virtus
est in sanguine hominis viuentis, quã mortui.
Item si quis percutiat aliquem, qui viuat, & percus-
sus aspersus sanguine veniat ad præsentiam eius, nul-
la fit attractio à sanguine corporis, nec à sanguine
vestiũ, licet istud quotidie videat, & tũ maior motus
est in viuentibus, quã in mortuis. Item in pecori-
bus occisus sanguis est similis sanguini nostro, & ta-
men præsentè carnifice perfuso, aut asperso sangui-
ne pecoris recenter occisi nulla fit attractio.
Item sicut fit in sanguine, ita fieret in partibus cor-
poris, si præcinderetur aliqua à corpore, & postea
ponatur circa corpus, nulla sit hinc, aut inde attra-
ctio, aut mutatio. Idem in ramis arborum præcisus
patet: ergo ridiculum est istud dictum.
Alij dicunt, quòd fit hoc à spiritibus manentibus.
Nam cum aliquis ab altero occiditur cum quodam
rancore, & toruis oculis occisor respicit eum, quem
occidit, & ille occisorem, dum occiditur, propter
quod aliqui vapores, vel spiritus exeunt ab occiso

in occisorem dum viuebat, & è contrario. Et quia
naturale est, quòd pars redeat ad suum totum, ali-
qui vapores, & spiritus à corpore occisoris ad occi-
sum redeunt, qui prius fuerant in occiso, & è con-
trario. Et quia ex reditu vaporum fit quædam com-
motio in corpore occisi, consequens est, quòd inde
manet sanguis. Sed istud non stat: quia isti conan-
tur dare causam naturalem, & nos videmus contra-
rium in naturalibus. Semper nanque fit aliqua reso-
lutio à corporibus naturalibus, & maxime à corpo-
ribus viuentium. Vnde indigent viuentia alimento,
& restauratione. Id tamen, quòd resolutur, non re-
dit ad corpus, de quo est resolutum, sed aliud opor-
tet procurare restaurationem, scilicet, per alimen-
tum. Ideo spiritus, & vapores non redeunt. Item
non attrahit natura nisi id, quòd sibi bonum est, vel
bono adiunctum, & tamen vapores, aut spiritus re-
soluti de corpore non sunt aliquatenus vtilis cor-
pori: ideo non attrahit illos. Item si attraheret cor-
pus ea, quæ sunt de natura sua, potius attraheret san-
guinem, qui aliquando fluxit de vulneribus, vel sine
vulnere, maxime quando recenter fluxit, & tamen
nihil tale fit, ergo istud est irrationabile. Dicendum,
quòd si à corporibus verè mortuis sanguis præse-
ntè occisore, fluat, aut interdum fluxerit, potest esse
ex triplici causa, scilicet. Ex Dei prouidentia, ex de-
monum fallacia, & ex casuali contingentia. De pri-
mo patet: quia Deus sepe volens non manere secle-
ra impunita, & incognita, ostendit mirabiliter eorũ
parratores, qui aliàs cognosci non poterant. Et ita
aliquando Deus volens punire iniustam mortem
alicuius ostendit occisorem per istum modum, vt
puniretur. De secundo patet, quia Demones procu-
rant fallere nos, & volunt inducere aliquos ad cre-
dendum, quòd animæ mortuorum maneat circa
corpora, quousque de occisoribus fiat vindicta, vt
aliqui poetæ putauerunt. Ideo interdum procurant
fieri motum aliquem in corpore occisi præsentè oc-
cisore, ita vt sanguis fluat. De tertio patet: quia de-
fluxio sanguinis fit de corporibus vulneratorum
occisorum naturaliter, & interdum postquam vi-
debatur cessare fluere, iterum fluit, & istud fit, siue
aliquis præsens sit, siue nemo. Et quia quando fit
iste fluxus sanguinis naturaliter interdum contin-
git percussorem esse præsentem, vel tunc venire, pu-
tatur à simplicibus fieri ex aduentu illius, cum ta-
men fiat purè per accidens, sicut si Sorte intrãte do-
mum, corruit aliqua pars domus, nõ fuit Sorte cau-
sa ruinæ, sed accidens fuit eum venire, quando do-
mus naturaliter ruitura erat. Non est tamen putan-
dum, quòd sit aliqua causa naturalis determinata
ad hoc faciendum, quia tunc semper adueniẽte oc-
cisore ad præsentiam occisi fieret talis effluxio, & fal-
sum est. Nam cum iugulatur quis decreto iudicis,
& executor recedat à iugulato, & postea appropin-
quet, nõ fit effluxio aliqua sanguinis, sed ex euentu
aliquo particulari propter aliquam de tribus causis
præpositis hoc accidit, & putatum est semper, & na-
turaliter accidere. De his Egi. Romanus in quadam
quæstione de quolibet tangit.

An ira sit aliqua passio specialis distincta ab alijs passio-
nibus. Quæstio CXXII.

QV A E R I T V R, nunc circa iram cum Chri-
stus dixerit hic, quòd non solum peccatũ erat
occidere hominem, sed etiam irasci. Et quoniam
ira non est habitus, nec potentia animæ, sed quæ-
dam passio, quæritur, an sit aliqua passio specialis di-
stincta ab alijs passionibus.

Secunda Pars. N 4 Dicunt

Rõno au-
ctoris ad
principali-
ter quæsi-
tũ quõnis.

Primū ar. Dicunt aliqui, q̄ nō, quia potētia irascibilis denomi-
natur ab ira, & tamen in irascibili nō est passio vni-
ca, sed multæ passiones, vel motus sunt, ergo nō est
Secundū. ira passio specialis. Item cuilibet passioni, speciali est
aliquod contrarium, sicut audaciæ opponitur timor.
& ita in ceteris passionibus iræ, tamen non est
aliqua passio specialis tria, ergo ira non est specialis,
passio. Item vna passio specialis non includit alias;
quia tunc non distingueretur contra eas, sicut genu-
sus non distinguitur contra speciem. Ira tamen in-
cludit tristitiā, & spem, & alia: ergo non est specialis.
Rñdet ad
quæstū q. Dicendum, q̄ si ira non esset passio specialis, cum
constet eam esse passionē, eo q̄ non est habitus: quia
non habetur per acquisitionem, nec est potentia na-
turalis: quia non semper inest, sed motus quidam fa-
ctus in nobis, quod ad passionem pertinet, necesse
est ipsam esse passionem generalem. Esse autem
generale dupliciter dicitur, vno modo per prædica-
tionem sicut genus ad species, alio modo secundū
causam: & sic sol dicit esse aliquid generale ad om-
nia, quæ generantur, & corrumpuntur in inferiori-
bus, id est, in tota natura elementali. Vt dixit Aristot.
1. de Generatione, q̄ per accessum, & recessum solis
in circulo obliquo fit generatio, & corruptio in ter-
ram, & Dion. Idem dicit lib. de Diuinis nominibus;
cap. 4. Sicut enim genus continet multas differenti-
as potestate secundum similitudinē materiæ, ita agens
continet multos effectus secundum virtutem: acti-
uam, & ideo vtrunque generale vocari potest. Con-
tingit autem aliquem effectum produci ex concur-
su diuersarum causarum. Et quia omnis causa ali-
quo modo manet in effectu causæ, erūt multæ cau-
sæ per concursus in eodem effectu. Et sic poterit
tertio modo effectus esse generalis qui continet mul-
tas causas quodā modo. Accipiendū generale pri-
mo modo, ira non est passio generalis: quia nō con-
tinet sub se aliquas passiones, de quibus prædicetur:
sicut genus, sed diuiditur contra aliquas passiones,
sicut vna de ipsis. Secundo modo etiam ira non est
passio generalis: quia non est causa aliarum passio-
num, sed magis potest hoc modo dici amor esse pas-
sio generalis, quæ est causa omnium, vt dicit August.
14. de Ciuitate Dei. Amor enim est prima radix, om-
nium passionum. Sed tertio modo potest dici ira esse
passio generalis; in quantum est effectus multarū
passionum. Nam multis concurrentibus in vnum
insurgit ipsa. Oportet enim tres saltem passiones esse
ad hoc, q̄ ira sit. scilicet, tristitiā, spem, & desiderium.
Nam nunquam insurgit motus iræ, nisi propter ali-
quam tristitiā illatam, & sit ibi desiderium vindi-
ctæ, & habeat spes de vindictā: quia vt dicit Philo-
sophus 2. Rhetor. iratus habet spem puniendi. Habet
enim appetitum vindictæ, vt sibi possibilis. Vnde si
persona inferens nocumentum fuerit multum ex-
cellens, de qua non possit sperari vlla vindicta sus-
cipiens iniuriam non irascitur, sed tristitiā habet,
vt dicit Auicenna lib. de Anima. Erit ergo isto modo
passio generalis. i. ex concursu multarum insurgēs.
Et tamen ipsa propriè vna passio est distincta. contra
alias: quia ipsa nō est tristitia, nec spes, nec desiderium.
Ad primū
arg. Ad primū dicendum, q̄ potentia irascibilis nomi-
natur ab ira, non quidem, q̄ ad ipsam potentiam ip-
sa sola passio pertineat: quia aliæ multæ sunt in ea,
ista tamen manifestior est omnibus. Et propter hoc
ab ea sola nomen assumptum est, sicut multæ sunt
delectationes præter corporales, & tamen quia iste
magis manifestæ sunt propter ipsas cognititas esse, ip-
sas solas delectationes vocant appropriato sibi hoc
nomine, vt ait Aristot. 7. Ethic. Ira autem non solum
manifestior est alijs passionibus, q̄ sunt in parte ira-

scibili, sed etiam generaliter est manifestior omni
passione. Quæ magis manifesta est, quam concupi-
scentia, quæ est de passionibus notissimis. Et propter
hoc dicit Aristot. 7. Ethic. esse concupiscentiam vitupe-
rabiliorē, quam iram. Adhuc inuitiores magis
insidiantes, iracundus quidem nō insidiator, nec ira,
sed manifestius, concupiscentia autem dolosa. Ad
secundū dicendum, q̄ ira habet aliquam contra-
rietatem. Non quidem, q̄ aliqua passio sit sibi con-
traria, sed q̄ ipsa causatur ex contrarijs passionibus.
Nam ibi est spes, & ista est de bona, & est tristitia, quæ
est de malo. Etiam ibi est desiderium, quod de bono
est, ideo contrarietatem habet in causis suis, licet nō
in seipsa respectu alterius. Et hoc sufficit. Sic enim
est in medijs coloribus, in quibus non est contrarietas
secundum se, sed est contrarietas simplicium co-
lorum, ex quibus causantur. Ad tertium dicendum,
q̄ vna passio specialis non includit alias, tanquam ge-
nus ipsarum, & tamen potest includere sicut causa
effectum, vel effectus causam. Ira autem continet
passiones aliquas, vt effectus causas suas, vt supra di-
ctum est. Et ideo potest sic vocari passio generalis.
Ipsa tamen in se vnica est. Sic enim ponunt philoso-
phi tanquam specialem passionem, & ira ponit Tul-
lius. 4. lib. Tusculanarum quæstionum, & Et Dama-
scenus. De his S. Tho. 1. secundæ q. 46. artic. 1.

Quid sit obiectum iræ. Quæstio CXXII.

QVÆRITVR circa obiectum iræ, quid sit.
Aliqui dixerunt, q̄ malum sit obiectū eius. Di-
cit enim Gre. Nissenus, quod ira est armigeræ concu-
piscentiæ in quantum. i. impugnat id, quod impedit
concupiscentiā. Nam sicut per amorem mouetur
homo in bonum, quod concupiscit, ita per iram re-
sistit omni volenti impedire in bono illo. Omne ta-
men impedimentum habet rationem mali: ergo ira
respicit malum tanquam obiectum. Itē ira & odiū
quantum ad effectum conueniunt: quia vtrūque
inert nocumentum, & tamen odium respicit ma-
lum, vt obiectum: ergo etiam ira. Itē vt dicit Aristot.
7. Ethic. Ira causatur ex tristitia. Nam ipsa ira ope-
ratur cum tristitia; tristitia autem de malo est: quia
de eo solo tristamur, quod nobis malum videtur:
ergo pertinet ira ad malum.

Dicendum, q̄ ira est quidam motus factus in po-
tentia appetitiua, & quia appetitiua non cognoscit,
necesse est, q̄ ois motus factus in potentia appetiti-
ua sequatur aliquem actum virtutis apprehensiuæ,
quæ est cognitiua. Vis autem apprehensiuæ duplici-
ter apprehendit. Vno modo per modum incomple-
xi, vt cū intelligimus quid sit homo. Alio modo per mo-
do complexi, vt cū intelligimus hominem esse albū.
Vtroque modo ipsa vis appetitiua potest tendere in
bonum, & in malum. Per modum enim simplicis &
incomplexi, vt cum appetitus simpliciter inhaeret
bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt circa
bonum desiderium, & spes, & delectatio, circa ma-
lum autem tristitia, & dolor & similia. Per modum
autem complexi mouetur aliquando appetitus, si-
cut cum appetitus fertur in hoc, q̄ aliquid boni, vel
mali fiat alicui, vel in sit ei, & hoc tendendo in istud,
vel fugiendo ab eo, sicut manifeste apparet in amo-
re, & odio. A manibus enim aliquid in quantum volu-
mus bonum inesse illi, intelligendo de amore ad
extraneum, qui vocatur amor amicitie. Sic etiam
odimus aliquid, siue aliquem, in quantum volu-
mus ei malum inesse. Istud autem est in ira, quia qui-
cunque irascitur alicui quærit vindictam de eo. Et
sic motus iræ duo quærit, vel in duo tendit, scilicet,
in

Differen-
tia iræ, o-
diij, & a-
moris.

in ipsam vindictā, quā appetit, & sperat sicut quod-
dam bonum. Et quantum ad hoc ira habet quandā
delectationem, quia bonum delectationem causat,
& sic quando iratus cōsequitur vindictam quasi ad
prout bonum, quod intendebat, delectatur de deo.
Fertur ira etiam in id, de quo quærit vindictam tan-
quam in quoddam malum, & nocium. Et hoc per-
tinet ad rationem mali. Et sic ira semper fertur in
duo, & ideo motus iræ est motus appetitus: prout
consequitur vim apprehensiuam apprehendentem
aliquid cōplexē. Et sic est de omnibus passionibus,
quæ sunt in irascibili, quia semper sequuntur appre-
hensionem complexam. Nam sic etiam de spe, quæ
ponitur in irascibili. Est autem ad hoc duplex diffe-
rentia iræ ad odium, & ad amorem, & alias passiones,
ad quas comparatur. Prima est, quia ira semper re-
spicit duo obiecta, scilicet, bonū, & malum vt offen-
sum est. Amor autem, & odiū aliquando respiciunt
vnum obiectum, aliquando duo. Nam amor distin-
guitur in amorē concupiscentiæ & amicitie. Amor
concupiscentiæ ad vnicam rem est, scilicet, quando
aliquam rem sub ratione boni volumus, quam pro
nobis volumus, & tamen amor ad ipsam rem termi-
natur. Et sic dicitur aliquis amare equum, vel vinū:
quia pro se illa vult, & tunc accipitur amare pro cō-
cupiscere 8. Ethic. Alio modo accipitur amor pro
amore amicitie, & tunc est simul ad duo bona, scili-
cet, ad istud, quod volumus, & cui volumus. Et sic di-
citur amare amicum, quia bonum quoddam ei vo-
lumus, & hoc modo ponitur amor in diffinitione
amicitiæ 8. Ethic. scilicet, amicitia est amor non la-
tens in contrapassis. Secunda differentia est, quia ac-
cipitur vtrunque obiectum ex parte amoris, vt bo-
num, & ex parte odij vtrunque, vt malum, ex parte
autem iræ vnum vt malum, alterum vt bonum. De
amore patet: quia vult aliquis bonū alicui per amo-
rem, & ipsum, cui vult vt bonum reputat: quia ami-
cus est bonum amici, cum sit quoddam conueniens
sibi. Sic dicitur 8. Ethic. quod amicus factus bonū est
ei, cuius est amicus. Sic etiam in odio. Nam malum
homo vult alicui tanquā malo, quia cum quis ode-
rit alterum, reputat eum tanquam malum sibi, id est,
aliquid sibi inconueniens, & etiam illi malum vult,
Ira autem mouetur in vnum secundum rationem
boni, quia vindictam appetit, vt quoddam bonum,
quæ non solum iudicat bonum in quantum iratus
quietatur in ea tanquam in quodam bono, sed etiā
est bonum, id est, iustum quoddam, quia licet vindi-
cta sit sepius iniusta ram ex parte desiderij, quā
ex parte rei desideratæ, scilicet, quia desideratur ali-
cui de malo plusquam oportet, tamen ille, qui mo-
uetur per iram, reputat sibi iniuriam factam, & ap-
petit vindictam tanquam quoddam iustum sibi ap-
parens iustum. Respicit autem ira aliud, vt malum,
& nocium, scilicet, istud, de quo vindictam querit,
quia istud, quod nocium est, licet simpliciter malū
non sit, tamen ei, cui nocium est, malum est, & re-
purauit istud, vt malum. Et sic ira est passio quasi cō-
posita ex duobus contrarijs, non in se, sed ex parte
obiecti, quia licet ira in se sit vnicus motus qui simul
fit, tamen ad duo est. Ad primum dicendum, quod
ira de malo est tanquam de eo, quod desiderat. Vnde
in quantum ipsa resistit impedienti delectationē
mouetur impediens tanquam in malum, & nocium,
& fertur in ipsam vindictam de illo tanquā in quod-
dam bonum, quod putat mereri ipsum impediens:
quia tamen bonum est principalius, quam malum,
licet ira respiciat simul bonum, & malum, denomi-
natur à bono: ideo dicitur, q̄ ira est appetitus vindi-
ctæ, vt dicitur primo de Anima. Et Aug. 2. confessio

Ad 1. arg.

num dicit, quod ira vindictam appetit. Potest tamē
in diffinitione ista vtrunque intelligi: quia si vindi-
cta appetitur, de aliquo appetitur: istud autē, de quo
appetitur, malum est, id est, vt malum reputatur. Ad
secundum dicendum, quod ira, & odium conueniunt
in effectu: quia vtraque passio nocumentum infert,
& tamen non secundum eandem rationem, quia
odium respicit vtrunque sub ratione mali, scilicet,
ipsum quod desiderat, & istud, cui desiderat. Et dato,
q̄ istud malum, quod quis cupit alteri ex odio, sit ei
debitum: quia ipse meretur istud, & quantum ad hoc
istud esset bonum, id est, iustum, tamen ex passione
odij non volumus istud vt debitum, & iustum, sed
solum in quantum est malum quoddam nocium.
Et propter hoc odium semper est detestabile, cum
non possit esse sub ratione boni. Et tamen odium est
ad hominem, qui saltem secundum naturam bonus
est. Et ideo nulli homini licet aliquid velle pro altero,
nisi vt istud est bonum, vel iustum, id est, sicut sit
bonum illi homini, siue simpliciter. Sicut puniri vi-
tia est simpliciter bonum: quia malum culpæ redu-
citur ad ordinem boni per penam regulantem puni-
sam. Licet ergo puniri sit afflictuum eius, qui puni-
tur, tamen potest quis desiderare, quod alius punia-
tur: in quantum puniatio sua est simpliciter bona, quia
ille malus est, vel in quantum utilis est reipublicæ, vt
alij formident, siue vt mali abscindantur de repu-
blica, ne noceant ei. Et istæ duæ considerationes de-
berēt haberi principaliter in qualibet punitione pec-
catorum. Sic dicitur Deutero 21. de filio contuma-
ce, & luxurioso, scilicet: Lapidibus obruet eum po-
pulus cinitatis, vt auferatis malū de medio vestri, &
vniuersus Israel audiens pertimescat. Ira autem in-
fert materialiter eundem effectum, quem odium,
scilicet, nocumentum ei, cui infertur, & tamen non
sub eadem ratione, sed potius sub ratione boni. Im-
mo non potest ira inferre nocumentum sub ratio-
ne mali: quia ira est appetitus vindictæ, ipsa autem
vindicta est retributio quædā, & ideo ex natura sua
dicit quoddam iustum. Nam sic iudex adæquat, sci-
licet, illi, qui gausus est mala inferendo proximo, iu-
dex infert malum, vt tantum iam habeat iste de ma-
lo, quantum ille. Et sicut indebitè accepit bonum, sci-
licet, gaudens in malo, quod alteri inquit: ita debitè
accipiat malum, in quo tristetur plusquam volebat,
& plusquam alias tristari debuisset, si non in tulisset
malum. Ista enim est adæquatio iudicis 5. Ethicor.
Cum ergo ira moueatur in vindictam, sub ratione
boni mouetur. Potest tamen istud esse malum, id-
est, non proportionatum, vel regulatum: quia retri-
butio debet fieri secundum quādam commensura-
tionem iniuriæ. Iratus autem vt communiter plus
vult retribuere, quam passus est. Ideo ira non est ma-
lum ex parte eius, quod cupit: nec iratus peccat ex
hoc, sed peccat iratus principaliter in duobus, scili-
cet, generaliter. Primum, quia non commensurat
retributionem, sed communiter plus infert, quam
passus fuerit. Secundo peccat in modo, quia iustitia
retribuit peccanti malum, & tamen sine aliqua con-
suetudine animi, sed cum quadam tranquillitate iu-
dicij, ira autem semper facit cum quadam perturba-
tione, vt dicitur 7. Ethic. Nam licet ira incipiat audi-
re rationem quantum ad hoc, q̄ cognoscatur iniu-
ria esse facta, tamen postea non audit, sed præuolat
propter suam velocitatem ad retributionem. Et ex
hoc potest sequi error circa omnes circumstantias,
scilicet, quia interdū irascitur homo de eo, de quo
non debet irasci, vel vbi non debet, uel quando non
debet, aut quantum non debet. Et de hoc ponit exē-
plum Aristot. 7. Ethic. dicens, q̄ ira est sicut mixtri
velo-

Ad 2. arg.

Compara-
tio, & dif-
ferentiæ
& odij.

In quo
peccatira,
& in quo
rectè,
vult.

veloces, qui antequam audiant totum, quod eis Dominus iuber, currunt ad actionem, & postea peccant in actione, nescientes qualiter facere debeant, quia non audierunt rotum mandatum Domini, per quod dirigi debebant in agendo. Dicit etiam, quod sunt irati, vel ipsa ira sicut canes. Est enim canis valde velox ad motum, quia concitatur spiritus eius: ideo cum audierit portam pulsari, latrat: non distinguens quis pulset, & postea si viderit esse Dominum, vel hominem notum tacet. Prius tamen debuisset, ut recte ageret, videre, quis sonitum fecerat, & tunc latrare. Ira irati audient rationem aliquam, scilicet, solum, ut ostendat iniuriam esse factam, & postea, non audiunt, an illa debeat vindicari, vel non, vel qualiter debeat vindicari, aut ubi, & quomodo, & sic homo iratus peccabit per omnia haec, vel peccare poterit, quia rationem non audit. Et sic interdum homo irascitur contra amicum suum, vel pro re illa, de qua erubescit postea fuisse iratum. Et hoc est, quia ira non audit planè determinationem rationis. Et dicit Arist. quod hoc est propter caliditatem, & velocitatem naturam, scilicet, quia est ira per coleram, quae est calida, & velox. Ex his patet, quod ira aliquando potest esse bona. Nam ira secundum se propter bonum movetur, scilicet, propter retributionem eius, quod debetur alicui tanquam penale propter malum, quod intulit. Si ergo ira audierit rationem, ira ut appetamus retributionem, cui debita est, & quantum est debita, & ubi, & quomodo, & sic de alijs, erit ira totaliter bona, & sic non solum est aliquando bona, sed etiam interdum est necessaria, sicut est de illa, quam vocamus iram per zelum, quae maximè convenit praeteritis, de qua inf. dicitur. Odium autem nunquam potest esse bonum, quia est de malo, & in quantum malum est. Ideo si odium fuerit ad hominem, vel ad aliquam naturam, quae aliquo modo bona est, semper erit malum, quia cum in qualibet natura semper reperitur aliquid boni, nunquam licet ei velle malum sub ratione mali. Si autem non possit haberi odium ad aliquid quod ita esset malum, quod nihil de bono haberet, esset iustum odium, & sic possumus, immo debemus odisse peccata, quia peccatum malum est, & totaliter malum, ita quod nihil boni dicit, sed sola boni privationem hominem autem, aut aliquam creaturam odisse non licet, & tamen licet irasci contra hominem. Et sic potest ira esse bona, odium autem non potest esse bonum secundum quod ad proximum est. Ideo non est simile de ira, & odio. De his sanctus Thom. prima secundae, quaest. 46. artic. 2.

In qua potentia sit ira. Quaestio CXXIII.

QVAERITUR, circa substantiam irae, nam ipsa est passio quaedam, & omnes passiones sunt in potentijs: ideo est dubium, in qua potentia sit. Dicitur quidam, quod in concupiscibili: quia ut ait Tullius 1. lib. Tusculanarum quaestionum: Ira est libido quaedam: libido tamen ponitur in concupiscibili, ergo etiam ira. Item dicit Aug. in regula, quod ira crescit in odium, & Tullius lib. eo. dicit quod odium est ira inueterata. Et sic non differt ira ab odio nisi per augmentum, scilicet, in quantum crescit ira in odium, vel per tempus in quantum odium est ira inueterata, & tamen differentia temporis, vel augmenti, & diminutionis non variat speciem, ergo pertinebunt ad eandem speciem ira, & odium. Sed hoc non est possibile, si sint in diversis potentijs: quia passiones, & habitus diversarum potentiarum inter se ad minus differrent speciem, ut patet in habitibus intellectus, & voluntatis: odium tamen est in potentia concupiscibili, ergo etiam ira. Item Damasus, & Grego. Nisenus dicunt, quod ira componitur ex tristitia, & desiderio: ista tamen duo ponuntur in concupiscibili, cum desiderium sit de bono, quod delectat, & tristitia sit de malo opposito: ideo necesse est pertinere ad eandem potentiam, scilicet, ad concupiscibilem, ergo erit ira in concupiscibile.

Dicendum, quod ira ponitur in potentia, vel in irascibili. Nam ab ipsa nominatur vis irascibilis, ideo non potest pertinere ad concupiscibilem. Pro quo sciendum, quod in irascibili ponuntur multae passiones, licet ipsa nominetur à sola ira, quia ipsa est magis cognita, & differrent omnes istae passiones potentiae irascibilis à passionibus potentiae concupiscibilis: quia obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum, & malum absolute: passiones autem vis concupiscibilis sunt ad bonum, & malum sub quadam elevatione, & arduitate, & sunt passiones illae ad ista obiecta sub ratione magni, vel ardui, & elevati. Dicitur autem, quod ira respicit duo obiecta, scilicet, vindictam, quam appetit, & in hanc fertur, ut in bonum, & istud, de quo vindictam appetit, & in hoc fertur ut in malum, & nocivum. Vtrunque autem habet quandam arduitate. Nam ira non insurgit nisi circa aliquam magnitudinem, id est, propter aliquid, quod putatur multum nocivum, vel multum iniuriosum. Quaecunque autem sunt valde parva non existimamus esse digna ira, & de illis non irascimur, ut philosophus dicit in Rhetorica. Cum ergo ira requirat magnitudinem in bono, quam in malo, scilicet, in illis rebus, ad quae est, manifestum erit, quod ira sit in potentia irascibili, cuius passiones in arduum tendunt. Passiones autem concupiscibilis non tendunt in aliquid arduum, vel sub ratione ardui. Quia licet interdum accidat difficile esse id, quod per concupiscibilem quaeritur, id est, quod sine magna difficultate non posset haberi. Istud tamen est per accidens. Nam delectatio tactus, & gustus, circa quam est concupiscibilis, non est aliquid magnum. Non potest ergo ira pertinere ad concupiscibilem. De his S. Thom. 1. 2. q. 46. art. 1. Ad primum dicendum, quod ira libido quaedam est, ut Tullius dicit: Et tamen accipitur ibi tunc largè libido, scilicet, pro appetitu cuiuscunque boni non habiti, sed futuri, non habita consideratione, an sit arduum, vel non arduum. Et sic libido est nomen generale ad multas passiones in concupiscibili, quae in irascibili. Nam ira appetitus quidam boni est, scilicet, vindictae. Ad secundum dicendum, quod ira crescit in odium, non quod eadem passio numero, quae est ira, sit odium, sed per hoc, quod ira crescit, creatur odium. Nam ex parva ira non gignitur odium, & sic non differt ira, & odium, sicut parvus lapis, & magnus lapis, sed sicut aliqua, quae habent distantias magnitudines, quae non possunt competere eidem speciei. Nam non potest reperiri forma hominis sub ista magna quantitate, sicut una turris. & ita de differentia omnium specierum inter se, quia quilibet forma specifica, quae est corporis organici, determinat sibi certam magnitudinem, & non potest esse in quacunque, ira odium habet quandam statum incrementi super iram, ad quem ira pervenire non potest, & sic ira magis se habet ad odium per causam, quam materialiter. Sic etiam cum dicitur, quod est odium ira inueterata, non est intelligendum, quod ipsa met ira sit odium, sed quod per diuturnitatem quandam ira causat odium, & non efficitur ipsa odium, sicut desiderium, tristitia, & spes simul iram causant, & tamen nulla istarum est ipsa ira. Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia, & desiderio, non tanquam ex partibus constituentibus, quia quaelibet passio est quidam

Tertium ar.

Differentia passionum parvis concupiscibilis, & irascibilis.

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Quomodo crescit ira in odium.

Ad 3. arg.

dam motus simplex, vel forma simplex pertinet ad qualitatem: ideo non potest esse composita ex duabus formis, maxime quia non erat possibile coniungi duas qualitates, ut aliquid unum constituerent, & quando cunque aliquid componitur, vel constituitur ex duobus, aut pluribus, necesse est alterum esse, ut potentiam, & alterum, ut actum, & tamen duae qualitates sunt, & duo actus: ideo non est possibile ex eis solis aliquid componi, vel constitui. Sed dicitur componi ira ex istis, id est, quod ex concursu istarum tanquam causarum resultat ipsa ira tanquam quidam effectus. Et tunc dicemus, quod ira ex tribus componitur, scilicet, ex tristitia, desiderio, & spe. Tristitia enim prior est, quia est de malo inf. isto nobis, & propter istud homo movetur ad retributionem, & istud movetur ut desiderare. Etiam est ibi spes, quia si non speraremus posse retribuere nocentem iniuriant, non moveremur ad iram, sed solum tristitiamur tanquam malum patientes, quod repellere non poteramus.

An ira sit cum ratione. Quaestio CXXV.

QVAERITUR, an ira sit cum ratione. Aliqui dicunt, quod non. Nam ira est passio quaedam in appetitu sensitivo, appetitus tamen sensitivus non sequitur apprehensionem rationis, sed partis sensitivae, ergo ira non est cum ratione, nec eam sequitur. Item animalia bruta non habent rationem, in eis tamen ira est: Sapienter 7. scilicet, quod sapientia novit iras bestiarum, ergo ira non est cum ratione. Item ebrietas ligat rationem, & tamen adiuvat iram, ergo non est ira cum ratione, quia tunc in solis habentibus rationem solutam, esset ira. Item patet, quia si ira esset cum ratione, ubi esset magis ratio, esset magis ira, & tamen ratio sine intelligentia perfectius est in Deo, & in angelis, quam hominè, ergo esset ibi magis ira. Sed falsum est, quia in Deo, & in angelis nulla ira est. Item in ipso homine, in quo est ratio, & ira, quanto esset ratio magis vigens, esset tanto ira maior, sed falsum est: quia quanto aliquis magis viget in actu rationis, tanto minus de ira, & alijs passionibus in eo est, cum per rationem omnia moderentur. In illis autem, in quibus est paucus usus rationis est multa ira, ideo dixit Salomon: quod inter stultos semper sunt iurgia. Sapienter autem cauet illa, scilicet: quia illi, qui stulti sunt, nesciunt moderari iram, & ideo semper sunt in contentione: non est ergo cum ratione. Dicendum, quod ira aliquo modo est cum ratione. Nam ira audit rationem, ut manifestet esse iniuriam factam: quia aliàs nullus esset moros. Et in hoc dicit Arist. 7. Ethic. differre iram à concupiscètia: quia ira aliquo modo audit rationem, licet non perfecte audiat: concupiscètia autem nullo modo, scilicet, ira quidem consequitur rationem aliquam, concupiscètia autem non: ideo concludit, quod est concupiscètia turpior. Hoc autem apparet magis: quia ira est appetitus vindictae de aliquo, quod existimatur intulisse damnum, vel iniuriam. Ita autem apprehensio est complexa, quia apprehenditur hic ipsum quod iniuriam intulit, & ipsa iniuria illata, & etiam vindicta debita pro illa iniuria: & istud colligit quasi per modum syllogizantis, & discurrentis. Na ratio arguit sic: Iste iniuriam intulit, & tunc insurgit motus irae, quasi syllogizans: ergo impugnanda est, & non expectat ultra mandatum rationis, & syllogizare: tamen est opus rationis, ergo ira cum ratione est aliquammodo. Sic dicitur Ethic. 7. scilicet, ratio quidem vel phantasia quoniam iniuria vel contemptus manifestavit, hoc autem quemadmodum syllogizans, quoniam oportet talem oppugnare, & postea dicitur

quare quidem ira consequitur rationem aliquam. Istud autem ponitur ad ostendam differentiam inter iram, & concupiscètia. Nam ira non insurgit sine ratione iudicante: concupiscètia autem non expectat ad rationem iudicantem, nec est ab ea principium sui motus: ideo ira est passio nobilior, quam concupiscètia, quia ad rationem magis pertinet, quo modo autem ira syllogizet dicitur. inf. quaest. 145. Ad primum dicendum, quod motus virtutis appetitivae potest esse dupliciter cum ratione. Vno modo ut à ratione praecipiente, & sic voluntas est cum ratione, quia ipsa sequitur intellectum determinantem, & ob hoc vocatur appetitus rationalis, & est rationalis per essentiam, ut patet 1. Ethic. in fine. Alio modo dicitur appetitus cum ratione, id est, cum ratione denunciantem aliquid factum esse, licet non plenè determinante. Et sic ira est cum ratione. Nam si esset cum ratione diffiniente, & sequeretur eam per omnia, esset ira aliquis motus factus in voluntate, & pertineret ad partem rationalem secundum essentiam. Dicit autem Arist. lib. de problematibus, quod ira est cum ratione, sed ut manifestante iniuriam. Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate & ideo rationem non aconsultat perfecte. Ad secundum dicendum, quod in animalibus brutis est ira: quia licet non habeat intellectum, habent tamen naturalem instinctum ex divina ratione, eis inditum, per quem habent motus interiores, & exteriores similes motibus nostris. Etiam licet non sit in eis intellectus, est phantasia, & imaginativa, quae colligit intentiones particulares, & existimativa, quae rationes insensatas accipit à speciebus sensitivis, id est, rationem amicitiae, vel inimicitiae nocentis, vel delectationis. Et hoc sufficit ad hoc, quod sit ira. Quoniam illa non solum est cum ratione, sed etiam cum phantasia, ut patet 7. Ethic. scilicet: ratio quidem, vel phantasia, quoniam iniuria vel contemptus manifestavit. Est autem phantasia in bestijs, quae erit loco rationis, ideo ibi poterit esse ira. Ad tertium dicendum, quod ira audit rationem aliquam, scilicet, ut denunciantem iniuriam, vel contemptum factum fuisse 7. Ethic. licet non audiat usque ad finem rationem determinantem, scilicet, an retributio sumi debeat, & qualiter, & quantum. Et si non observat regulam rationis omnino, sed peccat. Unde ad iram requiritur actus aliquis rationis praecedens. Et etiam est ibi impedimentum rationis sequens propter iram. Unde dicit Arist. lib. de Problematibus, quod illi, qui sunt multum ebrii, ita quod nihil habeant de iudicio rationis non irascuntur: quia est in eis totaliter ligata ratio, sicut etiam dormiens non irascitur, sed quando non sunt ita perfecte ebrii, sunt magis prompti ad iram, ex eo quod in eis impeditur magis ratio sequi rationabilis, quam in alijs hominibus, cum sit aliquammodo ligata. Et tamen non est ira ligata quin possit nunciare factam esse iniuriam, quia ad hoc quantumcunque parva apprehensio rationis sufficit. Et tamen est ligata aliquammodo, & non sufficit iudicare quomodo vindicandum sit: Et sic ira non potest audire rationem, tunc ad obediendum, ideo sequitur homo magis iram, quasi non sit aliquid, quod eam frenare possit. Si autem ratio sit omnino ligata, non solum non poterit iudicare intulit vindicandum sit, aut quando, & ubi, & quantum, sed etiam non apprehendit an iniuria, vel contemptus factus sit: Et quia ira non sit sine apprehensione rationis denunciantis hoc, non poterit homo, qui ebrius est, omnino irasci. Ad quartum dicendum, quod ira licet sit cum ratione, est tamen quidam motus factus in parte irascibili. Ista autem non est, nisi in animalibus, quae habent

Ad primam argum.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

Ebr? quado irascif, & quado non.

Ad 4. arg.

Odiu nun qua est bonu, sed ira ut quado est bona.

Primu ar.

Secundu arg.

habent partem rationalem, & partem sensitivam. Deus autem, & angeli sunt intellectus puri non habentes partem sensitivam, ideo non est in eis ira, licet sit multum de ratione, vel intellectu. Ad quintū dīcendum, quōd si ira esset cum ratione tanquā p̄cipiente, scilicet, obediēdo sibi in omnibus, quæ p̄cipiet, sicut voluntas naturaliter sequitur intellectū iudicantē, esset verum, q̄ homines habentes plus de vsu rationis haberent plus de ira. Ira tamen rationem non audit perfectē, sed audit, vt denunciantē iniuriam esse factam, postea autem nō audit, sed perturbat eam, ira vt nō benē iudicet, sicut dicit Cato.

Ira impedit animum, ne possit cernere verum.

Ideo non est plus de ira in hominibus habentibus plus de vsu rationis: immo quāto plus habēt de vsu rationis, tanto minus de ira habent: quia ubi rationis vsus est perturbatus non potest esse magnus ergo ubi fuerit multum de ratione, erit paucum, vel nihil de ira, & de alijs passionibus: quia totum hominem sibi vendicabit ratio: ita q̄ nullus motus in eo sit, nisi per rationem, & in tali homine vocabuntur omnia rationalia, id est, non erit aliquid factū in homine per aliquod principium, quā per rationem. Sic dicit Arist. lib. de Bona fortuna, quōd ubi est multus intellectus est pauca fortuna, & ubi est multa fortuna est paucus intellectus, scilicet, ubi est intellectus multus, id est, homo omnia dirigit per intellectum, non poterit ei quasi accidere verisimiliter aliquid, quod non sit p̄cogitatum. Ideo quidquid euenit siue bonum, siue malum non vocatur fortuna, quia p̄cogitatum est. Fortuna autē est de his, quæ cogitata non sunt, sicut casus. Et ira ē contrario homini tunc est multa fortuna, quando omnia quasi fortuito sibi eueniunt. Et istud est, si nihil ab eo p̄cogitatum est, quia tunc quidquid acciderit, fortuitum erit. Et ita bestijs omnia sunt fortuita. Ita circa passiones est, quia ubi est magnus vsus rationis rarus, vel nullus actus passionis est, sed omnia, per rationē moderata. De his S. Tho. 1. 2. q. 46. artic. 4.

An sit naturalior ira homini, quā concupiscentia.
Quæstio. C. X. V. I.

QUÆRITUR: circa iram, an sit naturalior homini ira, quā concupiscentia. Dicunt quidam, q̄ concupiscentia sit naturalior, quia propriū hominis est, p̄dicatur animal māfuetum, sed ira opponitur māfuetudini, ut patet 4. Ethic. & 2. Rhetor. ergo ira non est naturalior, quā concupiscentia, sed potius videbitur totaliter contra hominis naturam. Item ratio distinguitur contra naturam, quia dicimus quædam agere secundum naturam, & alia agere secundum naturam, sed ira est cum ratione, & concupiscentia non, ut patet 7. Ethic. & dicitur est p̄cedens q̄ ergo concupiscentia est naturalior, quā ira, & ipsa ira non uocabitur proprie naturalis. Itē ira est appetitus vindictæ, concupiscentia autem est appetitus delectabilium secundum tactum, & gustū, scilicet, uenercorum, & ciborum, & potuum. Hæc autem sunt magis naturalia homini, quā ira: quia faciunt magis ad conseruationem eius, ergo concupiscentia erit naturalior, quā ira. Dicendam quōd ira naturalior est, quā concupiscentia: naturale tamen dicitur, quod causatur à principijs naturæ, ut dicitur 1. Physic. ideo illa passio, quæ magis causatur à principijs naturæ, erit naturalior. Sunt autem duo principalia cuiuslibet passionis, scilicet, obiectum, & subiectum. Obiectum est id, ad quod passio mouet: quia omnis passio est quidam motus factus ad aliquid fugiendum, vel proficiscendum, uel huiusmodi, subiectum autem passionis est potentia aliqua. Nam fundantur omnes passiones in potentijs duabus, scilicet, concupiscibili, & irascibili. Si autem considerentur concupiscentia, & ira ex parte obiecti, erit naturalior concupiscentia, quā ira, quia concupiscentia est circa delectabilia gustus, & tactus, scilicet, cibos, & potus, & uenerca. Et ista sunt maximè necessaria, cū cibis, & potus sit istud, per quod indiuiduum conseruatur. Uenerca autem sunt solus ipse modus, quo conseruatur species. Et quia conseruari speciem, & indiuidua est maximè necessarium, erit maximè naturale. Ira autem est circa vindictam, ut obiectum, & circa eum, de quo vindicta appetitur. Nullum autem istorum est ira naturale, sicut ea, quæ in cibo, & potu sunt. Si autem consideretur ira, & concupiscentia ex parte subiecti, ira est naturalior, quā concupiscentia. Potest enim considerari natura alicuius ex parte generis, scilicet, in quantum animal est, vel secundum naturam speciei, scilicet, in quantum est homo, vel quantum ad complexiōem propriam indiuidui, quæ aliquo modo uocatur natura indiuidui. Si consideretur natura generis, quæ est esse animal, vel secundum naturam speciei, quā ira: quia ex ipsa natura communi animali raris habet homo quandam inclinationem ad conseruandum, & appetendum ea, quæ sunt conseruari uita. Huiusmodi sunt cibis, & potus, & uenerca. Ideo tunc non solum ex parte obiecti, scilicet cibi, & potus, & uenercorum, quæ sunt secundum se magis naturalia, dicitur concupiscentia naturalior, sed etiam ex parte appetentis, scilicet, quia magis inclinatur homo in quantum animal ad cibum, & potū, quā ad vindictam, & ramen appetens est subiectum ipsius passionis. Si autem consideretur natura hominis secundum speciem, vel secundum complexiōem indiuidui propriā, erit ira magis naturalis, quā concupiscentia: quia natura hominis est esse rationale, ira tamē sequitur magis rationem, quā concupiscentia: quia aliquo modo est ira cum ratione, concupiscentia autem nullo modo: erit ergo ira naturalior. Etiam actus iræ est magis naturalis homini, secundum q̄ homo est, quā actus concupiscentiæ. Vnde dicitur 4. Ethic. q̄ humanus est magis punire quod ad iram pertinet, quā māfuetum esse, quia vnunquodque naturaliter infurget contra contraria, & nocua. Si autem consideretur natura indiuidui secundum propriam complexiōem, etiam erit ira naturalior, quā concupiscentia, scilicet, quia habitudo naturalis ad resistendum facit magis promptē in quolibet homine sequi iram, quā habitudo ad concupiscendum facit sequi concupiscentiam, scilicet: Si aliquis homo est multum dispositus ad irā, & aliquis multum dispositus ad concupiscentiam, facilius mouebitur ad iram, qui ad eā dispositus est, quā mouebitur ad concupiscentiam, qui ad illam est dispositus, etiam existente dispositione æquali. Ratio est, quia homo dispositus ad iram secundum q̄ habet colericam complexiōem, colera autem inter ceteros humores facilius mouetur: quia magis assimilatur igni: ideo qui dispositus est secundum complexiōem naturalem ad iram facilius irascitur: quā qui dispositus naturaliter est ad concupiscentiam concupiscat. Vnde licet homo ad vtrumque sit dispositus, quia vtrumque naturæ suæ competit: erit tamē naturalior sibi ira in quantum cæteris paribus ad eam facilius mouetur. Et sic Arist. 7. Ethic. dicit iram esse naturaliore, quā concupiscentia: & propter hoc facilius dari veniam ire quā concupiscentiæ, scilicet, adhuc naturalibus magis veniam sequi appetentibus, ira autem naturalis. Ostendit etiam ibi,

An sit ira natura -- lior, quā concupiscentia.

Quomodo ira deriuat a parentibus in filios.

F dum, uel huiusmodi, subiectum autem passionis est potentia aliqua. Nam fundantur omnes passiones in potentijs duabus, scilicet, concupiscibili, & irascibili. Si autem considerentur concupiscentia, & ira ex parte obiecti, erit naturalior concupiscentia, quā ira, quia concupiscentia est circa delectabilia gustus, & tactus, scilicet, cibos, & potus, & uenerca. Et ista sunt maximè necessaria, cū cibis, & potus sit istud, per quod indiuiduum conseruatur. Uenerca autem sunt solus ipse modus, quo conseruatur species. Et quia conseruari speciem, & indiuidua est maximè necessarium, erit maximè naturale. Ira autem est circa vindictam, ut obiectum, & circa eum, de quo vindicta appetitur. Nullum autem istorum est ira naturale, sicut ea, quæ in cibo, & potu sunt. Si autem consideretur ira, & concupiscentia ex parte subiecti, ira est naturalior, quā concupiscentia. Potest enim considerari natura alicuius ex parte generis, scilicet, in quantum animal est, vel secundum naturam speciei, scilicet, in quantum est homo, vel quantum ad complexiōem propriam indiuidui, quæ aliquo modo uocatur natura indiuidui. Si consideretur natura generis, quæ est esse animal, vel secundum naturam speciei, quā ira: quia ex ipsa natura communi animali raris habet homo quandam inclinationem ad conseruandum, & appetendum ea, quæ sunt conseruari uita. Huiusmodi sunt cibis, & potus, & uenerca. Ideo tunc non solum ex parte obiecti, scilicet cibi, & potus, & uenercorum, quæ sunt secundum se magis naturalia, dicitur concupiscentia naturalior, sed etiam ex parte appetentis, scilicet, quia magis inclinatur homo in quantum animal ad cibum, & potū, quā ad vindictam, & ramen appetens est subiectum ipsius passionis. Si autem consideretur natura hominis secundum speciem, vel secundum complexiōem indiuidui propriā, erit ira magis naturalis, quā concupiscentia: quia natura hominis est esse rationale, ira tamē sequitur magis rationem, quā concupiscentia: quia aliquo modo est ira cum ratione, concupiscentia autem nullo modo: erit ergo ira naturalior. Etiam actus iræ est magis naturalis homini, secundum q̄ homo est, quā actus concupiscentiæ. Vnde dicitur 4. Ethic. q̄ humanus est magis punire quod ad iram pertinet, quā māfuetum esse, quia vnunquodque naturaliter infurget contra contraria, & nocua. Si autem consideretur natura indiuidui secundum propriam complexiōem, etiam erit ira naturalior, quā concupiscentia, scilicet, quia habitudo naturalis ad resistendum facit magis promptē in quolibet homine sequi iram, quā habitudo ad concupiscendum facit sequi concupiscentiam, scilicet: Si aliquis homo est multum dispositus ad irā, & aliquis multum dispositus ad concupiscentiam, facilius mouebitur ad iram, qui ad eā dispositus est, quā mouebitur ad concupiscentiam, qui ad illam est dispositus, etiam existente dispositione æquali. Ratio est, quia homo dispositus ad iram secundum q̄ habet colericam complexiōem, colera autem inter ceteros humores facilius mouetur: quia magis assimilatur igni: ideo qui dispositus est secundum complexiōem naturalem ad iram facilius irascitur: quā qui dispositus naturaliter est ad concupiscentiam concupiscat. Vnde licet homo ad vtrumque sit dispositus, quia vtrumque naturæ suæ competit: erit tamē naturalior sibi ira in quantum cæteris paribus ad eam facilius mouetur. Et sic Arist. 7. Ethic. dicit iram esse naturaliore, quā concupiscentia: & propter hoc facilius dari veniam ire quā concupiscentiæ, scilicet, adhuc naturalibus magis veniam sequi appetentibus, ira autem naturalis. Ostendit etiam ibi,

Ad 1. arg.

Ibi, quod propter hoc ira magis deriuatur à parentibus in filios, quā concupiscentia. Et tamen ea, quæ per generationem deriuantur naturalia sunt. Nam percutiens patrem suum ex ira, quæ sitis quare eum percuteret, dixit: Etenim iste eum, qui fuit ipsius, & ille eum, qui fuit ipsius, & puerum ostendens dixit: & iste me cum vir fiat, percutiet: Connatum enim nobis est. Et tractus à filio quiescere iussit apud ostia, & enim ipse traxerat patrem vsque huc. Et sic deriuatur ira à parentibus in filios, & sicut vnus filius percutiebat patrem: ita ipse cum pater fieret percutiebat à filio suo, & ille ab alio. Et sic cum quærere tur quare hoc faceret, qui percutiebat dixit: connatum est nobis, id est, naturale est omnibus de ista progenie percutere patres suos, & ideo putauit, q̄ etiam omnes posteri hoc facerent. Vnde cum percuteret patrem ostendit filium paruulum suum, dicens: iste percutiet me, quando fuerit factus vir. Et etiam isti, qui hoc patiebantur putabant hoc esse quoddam modo iustum in quantum naturale erat: ideo cum pater percuteretur à filio, & traheretur per terram, vt de domo educeretur cum perduceretur ad ostia: pater dixit filio uolenti eum educere de domo: lam celsa, quia ego quādo patrem meum percutiebam solitus eram percutere, & trahere eum vsque ad ostia. Concupiscentia autē non conueuit deriuari à parentibus in filios per tantam similitudinem, ideo ira naturalior est. Maximè enim quia concupiscentia non solum sequitur dispositionē naturalem ad concupiscendum, sed sæpè sequitur formā apprehensam. Vnde contingit eos interdum, qui non sunt dispositi multum ad concupiscendum intendit aliquid concupiscere, quā eos qui dispositi sunt ad concupiscendum. Et hoc quia concupiscentia istorum non sequitur dispositionē naturā: sed aliquam certam formam apprehensam, ad quā mouentur intensissime, & non mouentur ad alias formas, quia proprie fit in quibusdam amantibus. Et talis concupiscentia est periculosa, quia possunt incidere homines in mania, uel amētiam, & uocatur concupiscentia illa, uel passio apud medicos amicos amor heroos. Ira autē in homine maximè sequitur complexiōem. Nam ceteris paribus magis irascitur multū colerici, quā flegmatici: ideo naturalior est ira concupiscentia. Ad primum dicendum, q̄ homini est aliquid naturaliter esse māfuetum: & aliquid naturaliter vindictam petere. Pro quo sciendum, q̄ in homine considerari potest naturalis complexiō ex parte corporis: & potest considerari ipsa ratio, complexiō autem naturalis hominis est maxime temperata: ideo naturaliter homini conuenit secundum speciem ex parte suæ complexiōis, q̄ nō habeat excellentiam aliquam in aliqua passione, scilicet, nec iræ, nec audaciæ, nec timoris, & sic de ceteris: quia istæ passiones competunt animalibus perfectis, & uariatur in eis secundum modū complexiōis ipsorum: ideo animalia illa, quæ ad medium temperamēti deueniunt: oportet q̄ habeant omnes passiones magis equales, ita q̄ in nulla earum notabiliter excedant. Animalia uero, quæ multum recedunt à medio temperamenti necesse est, q̄ conseruantur passiones aliquas multum in extremo: Et quia nō potest aliquod animal deuiando à medio temperamenti declinare nisi ad vnā extremitatem, non poterit habere excellentiam nisi in vna passione, quæ competit illi modo determinato complexiōis. Sic enim leo excellit in audacia, & lepus in timiditate, canis in ira, & ita de ceteris. Homo autem cum sit naturaliter temperatissimus, quia est in medio temperamēti totius complexiōis naturæ animalium, non habebit excellentiam specialem in aliqua passione, sed omnes erūt

A in eo quasi moderatē se habentes. Et si quis ad vnā passionem sit determinatus naturaliter multum excellenter super omnes alias passiones, iste recedit multum à medio temperamenti complexiōis. Ex hac parte igitur competit homini māfuetum esse, quia quibusdam bestijs propter extremitatem complexiōis competit magna ferocitas, quas uocat sapientia iras bestiarum Sapientię 7. Homo autem cum non habeat extremitatem in complexiōe, sed sit naturaliter in medio temperamenti non habebit magnitudinem iræ. Et hoc est ei māfuetum esse naturaliter: Ex parte autem rationis competit hominem irasci, & māfuetum esse, secundum quod ratio quodammodo causet iram in quantum nunciat causam iræ, & quodammodo sedat iram, in quantum iratus nō totaliter audit imperium rationis. Quia tamen principium iræ est per hoc, q̄ putatur iniuria, uel contēptus factus 7. Ethic. & 2. Rhetor. hoc autem ipsa ratio indicat, uel apprehendit 7. Ethic. ergo ipsa facit hominem irasci, quia sine ea ira non esset. Ipsa tamen facit iram esse paruam: quia si non esset ratio in homine, esset ira eius indomabilis. Esse autem hominem māfuetum non est non habere iram, sed habere irā paruam, & hoc fit partim ex complexiōe, & partim ex ratione. Ideo homini tam irasci, quā māfuetum esse naturale est. Absolutē tamen loquendo magis naturale est homini irasci, quā māfuetum esse, ut dicitur 4. Ethic. scilicet: Humanus est magis punire, quod pertinet ad iram, quā māfuetum esse, quia vnunquodque naturaliter infurget in sua contraria, & nocua. Ad secundum dicendum, q̄ agere secundum naturam, & secundum rationem distinguuntur in eis, in quibus sunt tanquam principia distincta, scilicet, quia in quibusdam est natura, in quibus non est ratio. Illa tamen, quibus ratio est natura sua, agere secundum rationem est agere secundum naturam. Ira de homine est, q̄ ratio est sibi natura: ideo cum ira aliquo modo sequatur rationē, dicitur ira naturalis homini. Et hoc modo non diceretur naturalis esse ira alicui alteri animali, quia nulli alteri rationem habere naturale est. Aliter potest dici, q̄ distinguitur agere secundum rationem, & secundum naturam: quia quæ agunt naturaliter habent se determinatē ad vnum, quæ uero secundum rationem, agunt per libertatem, ideo non sunt determinata ad vnum, sed possunt in opposita. Sic dicit Arist. 9. Metaph. q̄ potentia naturales sunt determinata ad vnū, rationales uero possunt ad opposita. Et hoc modo etiam ira posset dici naturaliter, quia licet ipsa sequatur rationem tanquam denunciantem iniuriam esse factam, non tamen audit postea quid ratio precipiat, sed secundum se determinata est ad vindictam, & non potest moueri in oppositū. Ideo naturalis est, & tamen magis dicitur naturalis primo modo. Et secundo modo dicitur ira naturalis in quantum non sequitur determinationem rationis: quia tunc licet per rationem potest homo opposita iudicare, ita per iram posset homo moueri aliquando ad vindictam, & aliquando non, quod falsum est. Et non diceretur esse ira per rationem, id est, sequens rationis determinationem, uel p̄ceptum, sicut sequitur istud uolūtas, quæ etiam est ad opposita, sicut intellectus. Ira tamen non est ad opposita, nec aliqua passio, & sic potest dici naturalis, & tamen hoc modo quælibet passio est naturaliter: quia nulla est ad opposita, nec sequitur determinatē rationem. Sed dicitur naturalis primo modo, quia sequitur aliquid rationem, quæ est natura propria hominis. Ad tertium dicendum, quod cibis, & potus, & uenerca sunt magis naturalia homini, quā vindicta, & ista sunt obiectū,

Quid sit magis naturale homini, manūfuetudo an ira.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

& sic excessum est concupiscentiam esse naturalio rem ira ex parte obiecti, sed non ex parte subiecti. De his sanctus Tho. prima secundae. quaest. 46. art. 5.

An ira sit grauior, quam odium. Quaestio C X XVII.

Primum argum.

QVAERITVR, an ira sit grauior, quam odium. Aliqui dicunt, qd ira sit grauior, quia dicitur Pro uero. 27. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: odium autem aliquando habet misericordiam, ergo ira grauior est, quam odium. Item grauius est malum pati, & de malo dolere, quam solum malum pati: qui autem oderunt aliquos, satis contentantur, qd illi malum patiantur, etiam si non sentiant: irato autem non sufficit hoc, sed maxime cupit, quod mala patiens sentiat illa, & putet sibi venire in retributionem, vt dicit Aristot. 2. Rhetor. ponens differentiam inter iram, & odium: ergo ira grauior est, quam odium. Item quanto plura concurrunt ad constitutionem alicuius, tanto illud stabilius esse videtur, sicut habitus est permanentior, qui ex pluribus actibus causatus est, sed ira causatur ex tribus passionibus, scilicet, tristitia, desiderio, & spe, vt ostensum est. sup. qd. 122. odium autem est vnica passio simplex, quae non causatur ex alijs, ergo ira erit stabilior, & grauior, quam odium.

Secundum.

Dicendum, qd licet esse passionum sit a duobus, scilicet, a subiecto, & obiecto, vt dictum est prece. q. tamē proprie (species passionis, & ratio ipsius accipitur ab obiecto Nam potentia est ad multum generale, cum in eadem potentia sint multae passionis, & tamen respectu eiusdem obiecti vnico modo sumpti est vnica passio. Ideo non potest accipi species passionis a subiecto, sed ab obiecto, & secundum hoc considerari poterit, deinde magnitudo, vel grauitas passionis. Est autem obiectum irae, & odij idem materialiter, scilicet, nocumentum, quod inferendum est. Nam sicut, qui odit aliquem, appetit ei malum: ita iratus malum appetit ei, cui irascitur, sed differt obiectum istud secundum rationem: quia odiens appetit malum ei, quem odit in quantum istud malum est: iratus autem non appetit malum inimici, quando ei irascitur in quantum malum est, sed in quantum habet quandam rationem boni, & iusti, scilicet, in quantum aestimatur ab irato esse iustum ad retribuendum ei pro malo, quod fecit. Nam vindicta retributionem dicit: Ideo impossibile est illam desiderari, nisi secundum quandam rationem iusti. Et sic odium est per applicationem mali ad malum, quia odiens respicit tanquam malum, vel disconueniens sibi eum, quae odit, quia alijs non odisset eum. Et sic applicat malum malo, id est, malum, quod vult illi malo, cum malum vult. Iratus autem applicat bonum malo, quia illum, de quo vindictam quaerit respicit vt malum, & nocentem, ipsam autem vindictam applicare vult ei sub ratione boni, & iusti. Et sic manifestum est, qd ira minus habet de ratione mali, quam odium, quia odium vult malum simpliciter: ira autem bonum vult, licet contingat istud esse malum. Et tamen poterit esse bonum: quia possumus alicui secundum iustitiam velle nocumentum in quantum ipse istud meruit, & ita iratus vult: ideo ira bonum quoddam dicitur. Sed peccat iratus in quantum non plene audit rationem, & ob hoc excedit modum illius. Apparet ergo, qd odium sit malum grauius, quam ira: quia odium semper est malum, ira autem aliquando est bonum. Istud autem est quantum ad grauitatem mali. Secus autem de grauitate impetus: quia ira est impetuosior odio, & alijs passionibus patris concupisibilis, quia mouet ad retributionem, & propter malum susceptum. Odium autem mouet sine desiderio retributionis.

Odiū est deterius ira, sed ira est impetuosior.

F cum causetur odium etiam in illo, qui nunquam malum passus est. Sicut aliquis odit omnes sarracenos, licet nunquam eos viderit, & ita quis odit omnes latrones, licet ab eis nullum malum vnquam passus sit. Ad primum dicendum, qd in ira, & odio duo possunt considerari, scilicet, ipsum, quod desideratur, & intentio desiderij. Quantum ad ipsum, quod desideratur, scilicet, nocumentum, ira magis habet misericordiam, quam odium. Nam qui odit desiderat malum alicui secundum se, id est, non propter aliquod malum, quod fecit, quasi volendo ei retribuere, sed vult ei malum, quia talis est, scilicet, in quantum putatur sibi esse disconueniens. Et ideo nullus terminus est in volendo malum, si vult malum in infinitum: quia ea, quae propter seipsa aliquis vult, sine mensura vult, sicut dicitur. 1. Polit. Et sic dicitur de odiente, si ne inimico Eccle. 12. Inimicus si inuenit tempus, non fatiabitur sanguine, id est, faciet malum quantum poterit, iratus autem vult malum ei, in quem irascitur, non propter seipsum, sed in quantum iustum ad retribuendum pro malo, quod ille fecerit. Ideo si iratus retribuere tantum, quantum ipse putat iustum esse inferri pro malo, quod passus est, placatur, & miseretur. Vnde dicit Arist. 2. Rhetor. qd iratus si fiat multa miseretur, id est, si fiat tanta quantae videantur sufficere ad vindictam. Et sequitur ibi: Odiens autem pro nullo miseretur, id est, etiam si multa mala inferantur ei, quem odit, adhuc non miseretur, sed semper plura vult. Si autem considerentur ira, & odium quantum ad intentionem desiderij, ira magis excludit misericordiam, quam odium excludat eam, scilicet, quia motus irae est feruentior, & ideo quouque putauerit iratus satisfactum esse pro iniuria illata non cessabit, & erit impetus fortis magis, quam odij. Hoc autem est, vt sup. diximus, quia ira mouetur ad retributionem, odium autem non est ad retribuendum, cum sit odium in illis, qui etiam nunquam passi sunt iniuriam, nec se passos existimant. Alia causa est, quia motus irae est per motum, & inflammationem colere. Est autem ipsa velocior in motu suo, & impetuosior, quam alij humores. Ideo odium, qd magis pertinet ad melancholicum humorē non ita est velox, nec impetuosum in motu, sicut melancholicus humor ad motum est pigrior. Et hoc significatur in eadem auctoritate, scilicet, Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor. Et sequitur: Impetum autem cocitati spiritus ferre quis poterit? Quasi dicat, difficile est. Ideo quando durat ille impetus, ira non recipit misericordiam, sed illo cessante miseretur. Ad secundum dicendum qd ira non appetit malum alicuius nisi retributum. Vindicta autem sit, vel retributio per inflictionem pena. Pena autem de ratione sua habet, qd sit contraria voluntari, quia si esset omnino volita, non esset pena, sed potius iucunditas, habet etiam de ratione sua, qd sit pro aliqua culpa, quia malum, qd inferitur sine causa potest vocari malum, vel nocumentum, sed non pena. Est etiam de ratione eius, qd sit afflictiva, quia si non affligit, pena non est. Ista tria sunt de ratione pena: ideo oportet qd ille, qui punit, sentiat: quia alijs non esset pena afflictiva, cum afflictio sit sensus nocumenti. Etiam non esset inuoluntaria, cum non possit voluntas alicui repugnare, nisi recognoscatur: vt non conueniens. Et quia pena etiam debet esse pro culpa, vult iratus, qd punitus sentiat se puniri pro malo, qd fecit: quia alijs quantum ad eum non haberet rationem pena, & sic iratus vult, qd punitus ab eo pro retributione sentiat se puniri, in quantum pena est

Ad 1. arg.

Quis magis miseretur odientem vel iratum.

Ad 2. ra.

De conditionibus poenae.

na est inuoluntaria, & doleat de punitione: in quantum pena est afflictiva, & cognoscat se hoc recipere pro iniuria, quae intulit in quantum pena est pro culpa: & sic iratus non solum vult, qd ille, contra quem irascitur, malum patiarur, sed etiam, qd istud sentiat. Odiens autem vult, qd ille, quem odit malum patiarur. Et non curat an sentiat istud, vel non, ex eo, qd non vult malum alicui in ratione pena, vel vindictae, sed solum, vt malum. Quod autem deterius sit istud, qd homo patitur, & de quo dolet, quam id, qd solum patitur, & non dolet, falsum est: quia maius malum est insipientia, & fatuitas, & iniustitia, quam malum quod sentitur in corpore, & tamen nemo tristatur de sua fatuitate, aut iniustitia. Quia qui fatuus est, non sentit se esse fatuum: qui autem iniustus est, licet se cognoscat iniustum, quia tamen non est hoc sibi inuoluntarium, non tristatur de eo, & sic aliqua sunt maiora mala, quae sustinentes non tristantur, quae alia, de quibus tristantur, sic dicit Arist. 2. Rhetor. Ad tertium dicendum, qd si aliquid causatur ex pluribus causis erit stabilius, si omnes ille causae accipiantur vt vnus rationis. Sicut habitus causatus ex pluribus actibus ceteris paribus est firmitior, quia ille, qui ex paucis causatus est: quia omnes actus ad causandum habitum se habent sub eadem ratione, cum quilibet eorum sit naturaliter causatiuus habitus. Secus quando conueniunt plures causae sub diuersis rationibus, & tunc poterit esse stabilis id, qd ex paucioribus est. Immo ita est in naturalibus: quia istud, qd habet plures partes diuersarum rationum constituentes ipsum facilius destrui potest, cum per destructionem cuiuslibet earum possit destrui: quae autem simpliciora sunt, magis diuturna sunt. Pater differentia vt in homine, & in lapidiibus. Idem est in artificialibus, quia artificata, quae consistunt ex multis partibus varie se habentibus facilius pereunt, & deordinantur. Ita de ira est, quia ipsa habet tres causas diuersarum rationum, scilicet, tristitiam, desiderium, & spem, vt ostensum est. sup. q. 122. odium autem habet vnica causam, scilicet, dissimilitudinem, vel disconuenientiam ad id, de quo est odium, & sic potest esse permanentius. Quod odium prouenit ex causa permanentiori, quam ira. Quia ira prouenit ex quadam mutatione animi propter iniuriam factam, vel aestimatam, odium autem prouenit ex aliqua dispositione, quae in homine est, secundum quam reputat sibi nociuum, & disconueniens esse id, qd odit. Et ideo sicut passio, quae est quidam motus citius transit, quam habitus, vel dispositio: quia habitus habet magnam firmitatem in subiecto, dispositio habet aliqualem, passio autem nullam habet, cum sit quidam motus, ideo ira non potest esse permanentis sicut odium: maxime quia dispositio accipitur hic non pro habitu imperfecto, sed pro quacunque qualitate habitualiter manente, siue sit naturalis, siue acquisita, siue sit habitus, siue dispositio. Et ob hoc dicit Arist. 2. Rhetor. qd ira sanari potest, odium autem est magis insanabile. Si autem dicatur, qd odium etiam est passio, ideo facilius transibit sicut ira. Dicendum, qd tam ira, quam odium in quantum sunt passionis quaedam transire possunt. Quia tamen effectus manet quantumdiu conseruatur a sua causa conseruante, erit permanentius odium, quam ira: quia causa odij est permanentior, vt dictum est. De his S. Thom. 1. 2. q. 46. art. 6.

An ira sit semper circa illos, ad quos potest esse iniustitia. Quaestio C X XVIII.

Primum arg.

QVAERITVR de ira, an sit semper circa illos, ad quos potest esse iniustitia. Dicunt quidam, qd non, quia interdum est ad ea, cum quibus iniustitia non esse non potest. Quia non est iustum aliquid ho-

mines ad rem irrationalem, sicut dicitur 5. Ethic. qd non est iustum hominis ad possessionem suam, & tamen homo irascitur interdum rebus irrationabilibus, & etiam non sentiētibz, sicut quis irascitur gladio suo, quia non bene sciendit, vel calamo, qui non bene scribit, & destruit eum, irrationabilia etiam inter se irascuntur, & se percutiunt, vt taurus aurum: & tamen inter ea iustum nullum esset potest, quia hoc solum est inter homines, qui possunt sub lege aliqua viuere: ergo non est ira solum ad illa, ad quae potest esse iniustitia. Itē patet, quia non potest esse iniustitia hominis ad seipsum, nec ad illa, quae ipsius sunt, vt dicitur 5. Ethic. & tamen aliquando homo irascitur sibi ipsi, & percutit se, & sic illi, qui penitent sibi ipsi irascuntur: quia peccauerunt. Etiam homo irascitur manibus suis interdum, vel pedibus: quia non potest agere, quae vult per ea, & percutit ipsa: ergo non est ira solum inter ea, ad quae iniustitia est. Item potest esse alicui iniustitia, vel iniustitia: ad aliquod genus totum aliquorum hominum, vel ad vnā communitatem totam, vt potest cum ciuitas aliquem iniuste laesit: Ira tamen non est ad aliquod totum genus, sed ad aliquod singularium, vt dicitur 2. Rhetor. ira non est solum ad illos, ad quos iniustitia, & iniustitia est.

Secundum arg.

Terium arg.

Dicendum, qd ira non potest esse proprie, nisi inter illos, inter quos iniustitia, & iniustitia esse potest. Et in quantum inter eos magis proprie, vel minus iniuriatur iniustitia, vel iniustitia, tanto magis proprie, vel minus proprie erit ibi. Nam sicut dictum est quae ratione precedenti, ira non appetit malum alicui sub ratione mali, sed sub ratione iusti vindicati, vel retributi. Ideo necesse est, quod sit inter illos, inter quos potest esse retributio, quae est quaedam commensuratio pena pro culpa. Nam laedere aliquem iniustum est: retribuere autem pro illa laesione iustum est, si secundum legem retribuatur. Ideo tamen ex parte motui ipsius irae, quae est lesio facta, vel contemptus, aut iniuria facta, quam ex parte vindictae, quae appetit iratus, pertinet ira ad illos, inter quos esse potest iniustitia, & maxime ex ratione vindictae; quae dicit retributionem. Secus autem est de odio: quia qui odit non vult malum alicui tanquam retributio in malo, quod ille fecit, quae retributio ad iustitiam pertinet, sed solum in quantum malum est, & nocet illi, cui malum volumus. Et ideo potest esse odium ad illos, inter quos non potest esse iniustitia, & iniustitia. Et sic aliquis potest odisse mortuos, & tamen inter mortuum, & viuētem iustum nullum esse potest, cum mortui non sint. Et etiam quantum ad id, quod de eis est, non est iniustitia inter mortuum, & viuētem: quia proprie iniustitia est inter illos, qui possunt sub eadem lege viuere tanquam duae partes separatae aequaliter participantem legem. Et istud vocatur iustum politicum 5. Ethic. Cetera autem iniustitia non sunt simpliciter iusta, sed quasi per quandam metaphoram, vt iustum patrum, & iustum domini natuum: & hominis ad seipsum, vt patet ibidem. Ira igitur proprie sumpta ad illos est, cum quibus iniustitia esse potest. Ad primum dicendum, qd ira quantum sit cum ratione, potest tamen esse in animalibus brutis: non quia, qd bruta rationem habeant, sed in quantum naturali instinctu per imaginationem mouentur ad quaedam opera similia operibus rationis. Et sic in quantum motus ille insurgit in eis per apprehensionem imaginationis, dicitur ira sequi rationem. Aliter potest dici, qd motus irae dupliciter potest insurgere in homine. Vno modo ex apprehensione iniuriae, vel participacionis, alio modo ex sola apprehensione laesionis, vel nocumenti. Ira autem proprie est motus ille insurgens ex apprehensione iniuriae, vel par-

Ad 1. arg.

pariupensionis indebitè infligē. Et iste motus nō potest insurgere, nisi ratione iudicāte, quia ipsa sola iudicat aliquid esse iustū, vel iniustū, & esse honorē, vel depectū. Sic accipit irā Arist. 2. Rhet. dicens, q̄ ira est appetitus sub trīstītia punitōnis per apparentē pariupensionē non conuenienter factā. Accipiendū modo, ira insurgit ex apprehensione imaginatiōnis, quoniam ipsa potest apprehendere rationē nocuenti, licet non apprehendat rationē debiti, vel indebiti, q̄ ad solā rationē pertinet. Et etiā non apprehendit pariupensionē, vel contumeliā. Istos duos modos ponit Arist. 7. Ethic. dicens: Ratio quidē, vel phantasia, quoniam iniuria, vel contēptus manifestantur: quādammodum syllogizans, quoniam oportet talē oppugnare, irascitur contēptus. Et sic ponit irā insurgere per apprehensionē rationis, vel phantasię. Poterit ergo esse in bestiis ad inuicē ira: quoniam per phantasiā possunt apprehendere rationē nocuenti. Et etiā potest homini ad bestias esse ira in quantum se apprehendit ab eis lesū, & tamē non est ista ira proprie sumpta, sicut illa, quę est hominis ad hominē: in quantum non est iustitia pecori ad pecus, nec homini ad pecus, quia est possessio sua, nisi accipiat iustitia largē per metaphorā. Hominis autē ad res insensibiles omnino non potest esse ira, nec etiā ad mortuos, vt ait Arist. 2. Rhet. quia inter hęc non solum non potest esse iustitia, sed etiā ista nihil sentiunt de malo, q̄ nos inferre possumus. Et tamen precipuū, q̄ querit iratus inferendo vindictā est, q̄ ille, cui infertur, sentiat pēnam, & putet illā sibi inflictā esse ex hac causa. Cū ergo dicitur, q̄ homo irascitur gladio, vel calamo, non proprie est ira: cū sciamus, q̄ ista nō possunt nobis iniuriā facere, nec inferre nocuentū quomodocunq;. Sed dicimur irasci illis, id est, detestari ea in quantum non sunt nobis conuenientia ad operationē nostram. Et sic magis ea abijcimus, quā puniamus. Ad secundum dicendū, q̄ homo non ira proprie irascitur sibi ipsi, sicut alicui alteri, eo q̄ non est ira iustitia, aut iniustitia homini ad seipsum sicut ad alterū. Et tamen homini ad seipsum est quādā iustitia per metaphorā. 5. Ethic. Nam iustitia proprie est inter duos, qui eadē lege possunt participare æqualiter. Et viuendo sub illa lege vnus potest benē, vel malē se habere ad alterū. Homo autem vnus est in seipso: ideo eiusdē ad seipsum iustitia proprie esse nō potest. Homo tamen quilibet est quodāmodo duo homines. Nā habet partē rationalem, secundum quam potest iudicare, & velle, habet etiā sensitiuam, secundum quā potest apprehendere, & appetere. Quia ergo homo propter desideriuū partis sensitivę, quę rationali subdita esse debebat, peccauit ei rebellando: postea pars rationalis vindictā de ea sumit affligēdo illā, ita vt rancum habeat de tristitia debite, quantum indebitē de gaudio sumpsit. Et sic pēnitens dicitur sibi irasci aequaliter, proprie tamē non. Ad tertiū dicendū, q̄ Arist. 2. Ethic. assignat vnā differētiā inter irā, & odium, scilicet, q̄ odiū potest esse ad aliquod vnū genus totum, sicut homo odit totum genus latronū. Ira autem non potest esse ad aliquod vnū genus, sed ad singularia aliqua de aliquo genere. Cuius ratio est: quia odium causatur propter disconueniētiā apprehensam, scilicet, q̄ homo iudicat istud, q̄ odit, habere aliquā qualitātē disconuenientem sibi. Potest autem ista qualitas esse in generali, vel particulari: sicut potest aliquis odisse omnes latrones, quia omnes iniusti sunt, vel omnes sarracenos, quia omnes infideles sunt. Ira autē causatur ex hoc, q̄ quis reputat se esse lesū indebitē per alterius actū. Omnes autē actus sunt circa singularia: ideo non potest esse ira, nisi circa aliquod singulare. Cum autem dici-

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

tur, q̄ ad totā communitatem potest esse alicui iniustitia, vel iniustitia. Dicendum, q̄ etiam potest esse ira ad illam. Et tamen non est ira ad eam, vt est cōmunitas, sed in quantum omnia singularia de communitate conueniunt in faciendo iniuriā alicui: quia tunc sicut poterat quis irasci vni, qui iniuriā intulit, ita poterat irasci omnibus de communitate: quia omnes simul iniuriā intulerunt tanquam vnū singulare. De his S. Thom. 1. 2. quęst. 46. art. 7.

An ira semper insurgat homini propter aliquod, quod factum sit contra ipsum. *Questio CXXXIX.*

QVAERITVR, an ira semper insurgat homini propter aliquid, q̄ contra ipsum factum est. *Primum arg.* Aliqui dicunt, q̄ non, quia Deus irascitur cōtra nos, iuxta istud: iratus est Dominus furore in populum suū. Et istud: cū iratus fueris minime recordaberis, homo tamē non potest facere aliquid contra Deū, quia si aliquid contra eū faceret istud esset peccādo, & tamē etiā sic nihil facit cōtra Deū. Iob 35. Si multę fuerint iniquitates tuę, quid facies cōtra illū? Qd. Nihil facere poteris. Irē ira est appetitus vindictę. In tertiū tamen appetit homo vindictam facere de his, quę facta sunt contra alios, etiā si illi nihil pertineat ad eū, ergo non est semper ira propter aliquid, q̄ est contra nos factū. Item dicit Arist. 2. Rhet. q̄ homines precipuē irascuntur, quādo alij contemnit ea, circa, quę ipsi student. Sicut qui student in phisica irascuntur eis, qui despiciunt phisicam, & sic de alijs. Qui tamen despicit scientiam non nocet studiū ti in ea: ergo non semper irascimur propter aliquid contra nos factū. Item dicit Chryso. q̄ ille, qui tacet alio dicente, sibi cōtumelias magis illū prouocat ad iram. Sed tacens nihil facit cōtra contumeliantē: ergo nō irascimur semper pp aliquid cōtra nos factū. Dicendū, q̄ ira semper est propter aliquid cōtra nos factū. Arist. 2. Rhet. ponēs differētiā inter irā, & odiū, q̄ ipse vocat inimicitia dicit: q̄ ira semper fit ex his, quę ad seipsum: inimicitia autē etiam sine his, quę ad seipsum. Si enim putemus esse talē odium. Est sensus, q̄ si sit aliqua qualitas in aliquibus, quam putamus nobis esse disconuenientē, etiam si illi nobis nihil nocuerint, habemus eos, vt inimicos, & in quocūq; putauerimus talē qualitatem esse, odimus eū. Sicut quis dicitur: odisse omne genus latronum. Ideo de quocunq; putauerit, q̄ est latro, odit eū, & sic iram vult esse propter istud, q̄ contra nos factū est, licet odiū sit nullo facto contra nos. Item patet hoc, quia ira dicit appetitū vindictę. Vindictā appetere est appetere pēnā pro aliquo in quantum illa est retributiua pro malo, q̄ ille fecit. Nā aliās non vocaret vindictā, si d nocuentū, si ille, qui patitur, malū non fecit, & non inferretur sibi pro malo, q̄ fecit se putatur. Oportet ergo esse iniuriā saltem existimā tā ad hoc, q̄ sit ira. Iniuria tamen omnis non prouocat ad irā, sed solum illa, quę pertinet ad illū, qui vindictā appetit. Nā sicut naturaliter vnusquisq; appetit propriū bonum, ita naturaliter repellit malū proprium. Iniuria autē facta ab aliquo non pertinet ad aliū, nisi ille fecerit aliquid, q̄ sit aliquo modo contra ipsum. Ideo motiuum irę semper est per hoc, q̄ aliquis reputat contra se aliquid factū: aliās autē nō mouebit. Sicut videmus, q̄ nō mouet homo ad irā pro iniurijs illis, quę inferuntur aliquibus gentibus, ad quas nullā habet conuersationē. Ad primum dicendum, q̄ Deus dicitur irasci peccantibus largē, non secundum passionē animi, quia non potest esse in eo, cū non sit animal. Et etiā, quia ista passio est afflictiva eius, in quo est, quousque retribuerit 4. Ethic. In Deo autem afflictio: nulla esse potest, sed dicitur esse

Primum arg.

Secundū

Tertium.

Quartum.

Ad 1. arg.

esse ira in eo s̄m effectum, s̄ q̄a punit nos, sicut iudex vt crudelis esse latroni, quē suspendit: & tñ non est crudelis, vt ait Hier. sup. Isa. & h̄r 23. q. 5. c. Nō est crudelis. D̄ ergo Deus hoc modo nobis irasci, & hoc p aliquo facto s̄ se, de quo ipse vindictam vult facere. Peccator. n. peccādo nihil pōt nocere Deo effectiue, tñ ex parte sua dupliciter agere vt s̄ Deū. Primō, q̄a contēnit eum, mādāta eius trāsgrediendo. Secundo inq̄tum infert nocuentū alicui existēti sub diuina prouidētia, & tutela, sicut sibi ipsi, siue alteri. Sicut d̄ aliquis offendere aliū, si offendat aliquē de eis, q̄ ad familiam suā pertinent. Ad s̄m d̄m, q̄ irascimur s̄ illos, q̄ nocent alijs, & vindictā appetimus, inq̄tum illi, quib. nocet, sunt aliquid nostrum, i. ad nos pertinentes cōsanguinitate, vel affinitate, amicitia, vel familiaritate, vel alijs modis, aut saltem p solā naturę cōcōtationē. Nam ē s̄m hanc quilibet homo est aliquid alterius, quia vniciq; mandauit Deus de pximo suo. Et p hanc cōcōtationem hoies inuicem sunt amici, & benefaciunt sibi. Vt patet in errorib. viarum, vt dicitur 8. Ethic. Et sic iniuria cuiuscunq; aliquid modo pertinet ad quęcunq; alium: ideo pōt de illa irasci. Ad tertium d̄m, q̄ istud, in quo studemus, maximē putamus esse bonum nostrū. Ideo amici, qui inter se pueniunt in maximis bonis suis cōiuiunt in eis, q̄ maximē studēt, vt poete in p̄poetizando, & venatores insimul venādo, vt d̄ 9. Ethic. in si. Et sic qñ despiciat maximum bonum nostrum, putamus nos despiciat: & ex hoc arbitramur nos lesos, & sic irascimur, quasi pro iniuria. Ad 4. dicendū, q̄ cum quis alteri cōtumelias dicit ex magna ira si ille taceat vt contemnere iram eius, cū nō respiciat ad dicta illius, quasi nihil ei s̄t, & ex hoc putat se paruipēdi. Et ista paruipēsio est aliquid factū s̄ ipsū, pp q̄d irascit. De his S. Th. 1. 2. q. 48. ar. 1.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

Ad 4. arg.

An sola paruipensio, vel despectus alicuius moueat ipsum. *Questio CXXXIX.*

QVAERITVR, an sola paruipensio, vel despectus alicuius moueat ipsum ad iram: D̄nt quidā q̄ non: quia aliqñ ira fit cum homo non existimat se paruipēdi. Dicit. n. Damasc. q̄ iniuriā passi, vel existimātes pati, irascunt: interdum tñ homo iniuriā patitur, & nulla paruipēsio est, sicut si p vim magnę potestatis inferat sibi nocuentum, non dicit contēni, sed iniuriā recipere. Irē dolere de p̄temptu, vel paruipensione pertinet ad illū, cuius est honorē appetere: bruta tñ honorem nō appetunt, quia nec intelligūt, nec apprehendunt qd sit honor: ideo nō tristabuntur de paruipensione, & tñ bruta mouent ad iram, cū percutiant, vt d̄ 3. Ethic. ergo nō insurgit ira ex sola paruipensione. Item Arist. 2. Rhet. ponit ēt alias causas irę, scilicet, obliuionem, & exultationem in aduersis, & denunciationem malorum, & eufortunijs, & impedimentum consequendi propriam: voluntatē: ergo non est solum motiuum irę paruipensio. Dicendum, q̄ sic d̄. dicit. est, q. 128. ira pōt accipi dupliciter, vno modo p appetitū vindictę iniurię, vel p̄temptus indebitē facti. Alio modo, vt est appetitus retribuendi pro lesione, vel nocuento inflicto, aut æstimato. Accipiendo secundo modo iram, est magis largē ira, & tunc reducitur ois ira ad paruipensionem proprie sumptam tanq̄ ad motiuum: quia homo irascit bestijs, ad quib. non contemnit, nec putat se cōremni, nisi sit oisno insanus. Etiā irascitur brutum alteri bruto, sed neutru ab altero contemnit, nec contemni se putat. Accipiendo autē iram primo modo est proprie sumpta, & tunc ois ira pertinet ad paruipensionem tanq̄ ad motiuum. Et sic accipit Arist. 2. Rhet. dicens, q̄ ira est appetitus sub tristitia punitōnis pp apparentē paruipensionē non conuenienter factam. Et licet multę causę ponant alię magis speciales irę, tñ non reducunt ad paruipensionem, s̄ q̄ pp hoc homo s̄m eas irascit, quia in eis reperit paruipensio aliqua. Ponitur autē s̄m Arist. 2. Rhet. tres species paruipensionis, s̄ Despectus, vt cū quis alterum pro nullo reputat, & epireamus, i. impedimentū cōfessuēdi ppriam voluntatē, & contumeliatio, i. verba contumeliosa dicere. Et postea ad ista tria pnt magis reduci in speciali oia motiua irę, & ista tria ad paruipensionē immediatē reducunt. Hoc pōt dupl̄r intel ligi: vn̄ modo, quia ira appetit nocuentum alterius, in quantum habet rōnem iusti vindicatiui: ideo in tñ q̄rit vindictā, inq̄tum putat esse iusta ab eo, q̄ lesus ē. Vindicta autē non fit iuste, nisi de eo, q̄ iniuste factū est, quia aliās non est vindicta. Et ideo puocatiuū ad iram semper est aliquid inflictū sub ratione iusti. Vnde dicit Arist. 2. Rhet. q̄ si putauerint hoies eos, qui leserunt esse iuste passos, non irascuntur. Nō. n. fit ira ad iustum, i. si ille, qui lesus est putauerit eos, qui leserunt eū esse iuste passos, i. q̄ tñ malum receperunt, q̄tum intulerūt, q̄d est iuste pati, s̄ p cōmensurationē, q̄ iustitia facit. 5. Ethic. non irascunt eis, i. amplius nō desiderat de illis vindictam sumere. Et subdit aliquam, s̄. Nō. n. fit ira ad iustum, i. non irascit aliquis cuius qñ iustum putant. Et tñ postq̄ ledens tñ passus est, q̄ tñ intulit, iā iustus est, quia nihil debet legi, nec homini, nec pōt ei quicq̄ mali iuste infligi. Contingit autē tripliciter nocuentū alicui inferri. s̄ ex passione, ex ignorātia, & ex electione, vel Idultria, siue ex certa malitia. Tunc. n. aliquis maximē iniustū facit qñ ex industria nocuentū infert alteri, vt d̄ 5. Ethic. ideo maximē irascimur s̄ illos, quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si. n. putemus aliquos ex passione, vel ex ignorantia nobis intulisse nocuentū, vel nō irascimur s̄ eos, aut valde minus, q̄ si ex electione egisse putamus. Agere. n. ex passione, vel ignorantia dimittit rōnē iniurię, & est quodāmodo puocatiuū misericordię, & venię. Qui autē ex industria nocuentū intulerūt ex cōtemptu peccare vñr: ideo s̄ eos maximē irascimur. Vnde dicit Arist. 2. Rhet. De his, q̄ pp irā aliquid s̄ nos fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur. Non. n. vñr pp paruipensionē egisse. Secūda rō est, q̄a paruipensio excellentię hois opponit. Illa. n. q̄ hoies putant nullo bono esse digna, paruipēdunt, vt vt d̄ 2. Rhet. in oib. autē bonis n̄ris, & ex illis excellentiā q̄dam q̄rimus. Et ideo quodcūq; nocuentū nobis inferat inq̄tum excellentię derogat, vt ad paruipensionem p̄tinere. Ideo oia nocuentra nobis ab aliqb. voluntariē inflicta sufficiēter ad irā mouent, inq̄tum in eis inuenit q̄dam rō paruipensionis. Et sic paruipensio est pprium motiuū irę. Ad 1. d̄m, q̄ ex quacūq; causa alia p̄ter contemptum nocuentū inferat alicui iniuria minuit: solus autē p̄temptus, vel paruipensio irā auget, quia ipse solus est cā irę proprie dicte. Cū autē d̄, q̄ pōt q̄ recipere iniuriā a magna potestate, & nō dicit contēni. D̄m, q̄d non iudicabit iste contēptibilis pp hoc, q̄ passus est, & tñ potestas, q̄ sibi nocuentū indebitē intulit, nō intulisset nisi aequaliter eū contēneret, non reputādo eum potentē ad se defendendū, aut ad inferendū similia. Et sic necesse est, q̄ in oī nocuento voluntariē, & indebitē alicui inflicto cōtemptus qdam sit. Ad 2. d̄m, q̄ licet aialia bruta nō apprehendat ppriē honorē, & p̄tumeliā, aut paruipensionē: tñ in eis est appetitus naturaliter, ad qdam excellentiā materialiter, i. q̄ nō cognoscūt sub rōne excellentię, & oib. volentib̄ tollere illā excellentiē irascunt. Aliter pōt dici, sicut d̄. dicit. est, q̄ in bestijs nō est ira ita ppriē dicte, sicut in hoie. Ideo in eis sufficit apprehēdi nocuentū esse inflictū ad hoc,

etiam. Et licet multę causę ponant alię magis speciales irę, tñ non reducunt ad paruipensionem, s̄ q̄ pp hoc homo s̄m eas irascit, quia in eis reperit paruipensio aliqua. Ponitur autē s̄m Arist. 2. Rhet. tres species paruipensionis, s̄ Despectus, vt cū quis alterum pro nullo reputat, & epireamus, i. impedimentū cōfessuēdi ppriam voluntatē, & contumeliatio, i. verba contumeliosa dicere. Et postea ad ista tria pnt magis reduci in speciali oia motiua irę, & ista tria ad paruipensionē immediatē reducunt. Hoc pōt dupl̄r intel ligi: vn̄ modo, quia ira appetit nocuentum alterius, in quantum habet rōnem iusti vindicatiui: ideo in tñ q̄rit vindictā, inq̄tum putat esse iusta ab eo, q̄ lesus ē. Vindicta autē non fit iuste, nisi de eo, q̄ iniuste factū est, quia aliās non est vindicta. Et ideo puocatiuū ad iram semper est aliquid inflictū sub ratione iusti. Vnde dicit Arist. 2. Rhet. q̄ si putauerint hoies eos, qui leserunt esse iuste passos, non irascuntur. Nō. n. fit ira ad iustum, i. si ille, qui lesus est putauerit eos, qui leserunt eū esse iuste passos, i. q̄ tñ malum receperunt, q̄tum intulerūt, q̄d est iuste pati, s̄ p cōmensurationē, q̄ iustitia facit. 5. Ethic. non irascunt eis, i. amplius nō desiderat de illis vindictam sumere. Et subdit aliquam, s̄. Nō. n. fit ira ad iustum, i. non irascit aliquis cuius qñ iustum putant. Et tñ postq̄ ledens tñ passus est, q̄ tñ intulit, iā iustus est, quia nihil debet legi, nec homini, nec pōt ei quicq̄ mali iuste infligi. Contingit autē tripliciter nocuentū alicui inferri. s̄ ex passione, ex ignorātia, & ex electione, vel Idultria, siue ex certa malitia. Tunc. n. aliquis maximē iniustū facit qñ ex industria nocuentū infert alteri, vt d̄ 5. Ethic. ideo maximē irascimur s̄ illos, quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si. n. putemus aliquos ex passione, vel ex ignorantia nobis intulisse nocuentū, vel nō irascimur s̄ eos, aut valde minus, q̄ si ex electione egisse putamus. Agere. n. ex passione, vel ignorantia dimittit rōnē iniurię, & est quodāmodo puocatiuū misericordię, & venię. Qui autē ex industria nocuentū intulerūt ex cōtemptu peccare vñr: ideo s̄ eos maximē irascimur. Vnde dicit Arist. 2. Rhet. De his, q̄ pp irā aliquid s̄ nos fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur. Non. n. vñr pp paruipensionē egisse. Secūda rō est, q̄a paruipensio excellentię hois opponit. Illa. n. q̄ hoies putant nullo bono esse digna, paruipēdunt, vt vt d̄ 2. Rhet. in oib. autē bonis n̄ris, & ex illis excellentiā q̄dam q̄rimus. Et ideo quodcūq; nocuentū nobis inferat inq̄tum excellentię derogat, vt ad paruipensionem p̄tinere. Ideo oia nocuentra nobis ab aliqb. voluntariē inflicta sufficiēter ad irā mouent, inq̄tum in eis inuenit q̄dam rō paruipensionis. Et sic paruipensio est pprium motiuū irę. Ad 1. d̄m, q̄ ex quacūq; causa alia p̄ter contemptum nocuentū inferat alicui iniuria minuit: solus autē p̄temptus, vel paruipensio irā auget, quia ipse solus est cā irę proprie dicte. Cū autē d̄, q̄ pōt q̄ recipere iniuriā a magna potestate, & nō dicit contēni. D̄m, q̄d non iudicabit iste contēptibilis pp hoc, q̄ passus est, & tñ potestas, q̄ sibi nocuentū indebitē intulit, nō intulisset nisi aequaliter eū contēneret, non reputādo eum potentē ad se defendendū, aut ad inferendū similia. Et sic necesse est, q̄ in oī nocuento voluntariē, & indebitē alicui inflicto cōtemptus qdam sit. Ad 2. d̄m, q̄ licet aialia bruta nō apprehendat ppriē honorē, & p̄tumeliā, aut paruipensionē: tñ in eis est appetitus naturaliter, ad qdam excellentiā materialiter, i. q̄ nō cognoscūt sub rōne excellentię, & oib. volentib̄ tollere illā excellentiē irascunt. Aliter pōt dici, sicut d̄. dicit. est, q̄ in bestijs nō est ira ita ppriē dicte, sicut in hoie. Ideo in eis sufficit apprehēdi nocuentū esse inflictū ad hoc,

Primum arg.

Secundū arg.

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad tertium argu.

quod moueant ad iram, licet non sit ibi paruipensio, nec illa apprehendat. Ad 3. ddm, quod oes ille cause particulares, quod ponitur. 2. Rhe. ut motiue ad iram, reducunt ad paruipensionem. Ad ipsa. n. obliuio prinet, ga liquis susceperit a nobis bona, & obliuiscat nri, ut nos coterere, ga ea. q magna putamus, memorię infingimus. Sic et exultatio in aduersis Na ille, q exultat nobis pntibus, cu nos tristamur, non ut curare de malo nro, sed coterere istud: id putamus nos paruipedi. Sic et annuntiatio malorum in eufortunijs, ga paru de nobis curat, & coterent bonu nrm ille, q nobis exntib. in delectatione annunciat aduersa, de gb. tristemur, & sic paruipedit nos. Impedimentu et proprie voluntatis nobis pntans non pp aliq vtilitate sua, sed solu. ga vult nobis nocere, coterent nos, cu tollat bonu nrm sine ca. Et sic oia ista puocant iram inquantu in omnib. eis inuenit qdam paruipensio. De his S. Th. 1. 2. q. 47. ar. 2.

An excellentia alicuius sit causa, ut facilius irascatur. Questio CXXXI.

Primum argu.

Quaeritur de causa motiua ire. An excellentia alicuius sit causa, ut facilius irascatur. Aliqui dnt, quod non: quia potius paruitas est causa ad hoc. Dicit. n. Arif. 2. Rhe. q maximē aliq irascunt cum tristat, & infirmi, & egeni, & qui non hnt que concupiscunt, oia tñ hęc ad defectu prinet: ergo defectus in hoie facit ipsu magis propriu ad iram, q excellentia ppria. Itē Arif. eo. li. dicit, q aliqui tuc maximē irascunt, qñ in eis coterent istud, de quo pot esse suspitio, qd eis nō infit, vel infit eis debilitat, sed cu putant se multum excellere i illis, in gb. despicunt nō curat. Predicta tñ suspitio ex defectu puenit: ergo defectus est magis ca alicui, q irascit, q excellentia. Itē ea, que prinet ad excellentia faciut hoiem gaudere, & nō irasci, sicut dicit Aristo. 2. Rhe. q in ludo, i risu, in festo, & pperitate, in qsumatione operu, in delectatione non turpi, & in spe optima homines non irascuntur. Omnia autem hęc pertinent ad excellentiam quādam: ergo excellentia non solu non facit irasci, sed potius iram prohibet. Dicendū q, ut s. habitū est, ira fit pp paruipensionē ap parēre, pgrc. q. Tāto ergo aliquis ad irascendū est facilior, qto in eo paruipensio magis apparere pot. Et hoc est, qñ paruipensio indebitē fit. Et ga illi, qui sunt in aliqua excellentia magis indebitē paruipendunt, q alij, si paruipendant in eo, in quo excellūt. Ideo qto fuerint alij excellentiores, tāto ad iram lætitiarum sunt. Qui aut non habent tantā excellentiam non pnt tā iniuste coteremni, ga bonū, quod in eis coteremni non est tā excellentis: ideo non hnt causam, ut tā grauiter, & tā promptē irascant, sicut p, & benefactor, & amicus habet causam, ut magis irascant si non ament, vel si triste mus eos in qntum debitū nostrum ad istos maius est, q ad alios, & sic excellentia est causa ire. Ita dicit Arif. 2. Rhe. qd qui excellentia hnt facilius, & magis irascunt. Ad 1. ddm, q tam excellentia, q defectus reddūt hominem promptū ad irascendū. Et hoc in qntum ista duo extrema facilius se hnt ad paruipensionē, q mediū status, s. nec multū deficiens, nec multum excellens. Pōt. n. accipi causa ire in eo, q irascit, dupliciter. Vnō modo s. m. habitudinem ad motiuum ire. Et sic excellentia alicuius est causa, ut de facili irascatur. Motiuum. n. ira est indebita paruipensio, ut dictum est. Et tñ quanto aliquis excellentior est, tāto iniustius coteremnitur in eo, in quo excellit. Ideo q in aliqua excellentia pstituti sunt, maximē irascunt si contēnantur in eo, in quo excellūt. Sicut si diues in pecunia coteremnit, ut innuat pecuniā suam nihil esse, aut nihil valere. Aut si robustus circa robur coteremnit inueniēdo, q sit debilis, & sic de alijs. Alio modo pot cōside-

Ad 1. arg.

rari causa ira in eo, qui irascitur ex parte dispositio nis, q in eo relinquitur ex tali motiuo. Est autem motiuum ad iram nocumentum, qd contristat licet istud nocumentū accipiat specialiter sub ratione paruipensionis. Ea aut, q ad defectu prinet, maximē sunt contristatia. Ideo hoies subiacentes defectib. facilius irascunt, quia plura sunt, in quib. tristari possint, q alij, & ga defectus illi sunt grauiores, & tāto maiorē tristitiā causantes in qntum grauiores sunt, sed ira operatur cū tristitia, ga est appetitus punitionis cū tristitia, ut dicit. 2. Rhe. ergo deficiēs circa aliquid magis tristabit, & irascetur. Et sic tā excellentia, q defectus licet sint inter se opposita, sūt cause mouentes ad iram, & nō status medijs. Ad 2. ddm. q ille, q despicitur in eo, in quo manifestē excellit, nō reputat se pari aliqd malum, ideo nō habet vnde irascatur. ga ira sp p supponit tristitiā, & tristitia est de malo: ergo putat se nō hēre malum, non pot irasci. Et sic q multū excellit nō irascunt si contēnantur in eo, i quo manifestē excellūt. Hoc verū est, nisi fiat coteremni ille ex inuidia, vel malo aīo, ex intētionē despiciēdi bonū, q tōd ille habet, ga tunc tanto grauius q irascet, qto in maiori excellentia exns coteremnit. Et ob hoc cū quis est manifestē robustus, si dicat de eo, q est debilis, & fiat irrisio, nō curat, ga scit manifestum esse se esse robustū. Si tñ crederet, q robur suū cognitum in qntum est talis excellentia coteremneret, quasi nihil valeret, vel nullo bono dignū esset, haberet maximā causam irascēdi, ga non poterat esse maior paruipensio, q cum totum bonum eius contēnebat. Et ita est de singulis excellentijs, s. ga excellentes non putāt se irrideri verē, licet irrideat, quia irridēt quasi non habētes excellentiam. Et cū ipsi videant, q illa oīb. nota est, non putant se verē, sed iocose irrideri, & sic non irascunt. Si tñ putent se verē irrideri, ita q crederet eos nō habere bonū, quod hnt, vel si cognitū contēneret tanq nihil valeret, nulli grauius irascitur, q excellentes in eo, in quo excellūt. Si q aut sit, de quo suspitio haberi possit, q nō habeat bonum istud, de quo irridet, vel habeat istud debilitat, aut quod habeat malum, de quo irridetur, etiam si non verē contēneat, irascitur, ga sp se putat verē contēneri. Et ista est dīa, quam vulgariter dicimus inter verum ludum, & iocofum. Nā ludus iocofus est ad gaudium: ludus autem verus irā suscitāt. Ad tertium dicendum, q oia illa impediūt hominem irasci inquantum impediūt tristitiarum, ga oia hęc important quādā lætitiarum. Et cum q letat non habet, de quo tristat. Ira tñ fit sine tristitia: ideo isti non irascunt. Si tñ isti putent se coteremni verē qntū ad bona illa, in quib. gaudent, s. ludus suus, aut risus, festum, & prosperitas, & operum cōsumatio grauisimē irascunt, quia putabunt sibi inuideri, & subfarni in bono, quod habent, & ex odio contēneri in bono, quod habent. Et tunc tanquam excellentes contēnantur de excellentia sua grauius irascuntur. De his Sancti Thom. 1. 2. q. 47. artic. 3.

An paruitas alicuius, vel defectus sit causa, ut contra aliquem irascamur. Questio CXXXII.

Quaeritur de causa ira ex parte eius, contra quem irascimur, scilicet, an paruitas alicuius, vel defectus sit causa, ut contra eum irascamur. Aliqui dnt, q non: ga potius defectus puocat ad misericordiam, q ad iram. Dicit. n. Arif. 2. Rhe. Qd in his, q confitent, & penitent, & humiliant non irascimur, sed magis ad eos misericors, sicut canes nō mordent eos, q resident, i. eos, qui nō resistunt sibi, sed cessant quasi victi sint. Hęc tamen pntinent ad paruitatem, q cōfiteat quis se peccasse, & peniteat, & humilietur,

Primum argu.

Secundū.

Tertium.

Ad 1. arg.

licet ergo paruitas, & defectus nō est causa ire, sed misericordie. Itē nullus est maior defectus, q mori, quia mortuus nullo modo manet in seipso: mortuus aut nō irascimur, sed deficit ira si aliqua q eos habebam: ergo defectus iram nō prouocat, sed potius aufert. Itē nemo putat aliquē esse paruū, vel defectuosū ex hoc q amicus eius est. Et tñ si amicus offenderit, vel non adiuuerit, irascimur q eum magis, q alios, Pf. 44. Si inimicus meus maledixisset mihi sustinuissem vtiq: tu verō homo vnanimis dux meus, & notus meus, i. Quia homo, qui erat mihi vnanimis maledixit mihi sustinēdum nō est: ergo nō causat ira pp defectum, vel paruitatē alicuius. Dicendū, q defectus alicuius pot esse causa, ut q eum grauius irascamur. Non quidem, q alicui irascamur ex eo, q defectuosus est, ga ex hoc magis miseremur, sed q si aliq defectuosus nos leserit, vel q tempserit grauius irascemur. Nam puocatiuum ire est paruipensio iniuste facta. Et ga paruitas eius, cui irascimur auget magnitudinē contēptus, irascemur tāto grauius illi, qto fuerit defectuosior. Sicut. n. qto aliq excellentior est tāto iniustius coteremnit, ita qto q defectuosior est, tāto iniustius, & indignius despicit alterū. Et ob hoc valde irascit sapiens si coteremnatur ab insipiente, & nobilis, si coteremnatur a rustico, & diues si despicat a paupere. Sic dicit Arif. 2. Rhe. q diues irascitur q paupere si eū despicat, & principans q suum subiectum. Ad primū dicendū, q aliq paruitas, & defectus misericordiam puocat, & aliq maiorē suscitāt irā. Istud aut est, s. m. q se habet diuersimodē paruitas defectus ad ipsā paruipensionē. Nam, ut dictum est, paruipensio indebitē facta est causa ire. Quāto ergo fuerit maior paruipensio, & magis iniuste facta, erit ira maior, qto verō paruipensio minor fuerit, erit ira minor. Paruitas aut, & defectus aliqñ facit ad augmentum paruipensionis. Et tunc est puocatiuum ire. Nam qto minor est, q despicit, & magis iniuste facta, erit ira maior, qto aliq habet minores vires, qto a minore superat. Etiam qto minor est, q despicit: tāto est iniustior despectus. Quia q est in aliqua excellentia habet vnde gloriē, & vnde alios despicat, q autē defectuosus oīno est, nihil habet vñ gloriē, et vnde alios despicat, sed potius vñ despicatur. Si ergo alios iste paruipenderit, erit iniustissima paruipensio, & sic defectus eius, cui irascimur est causa ire, s. maioris ire. Aliqñ aut paruitas, & defectus despectū minuit. Nam nō est paruipensio, nisi fiat aō paruipendēdi, sicut non reputat iniuria, quā nō fit aō iniuriandi. Et ga viri simplices, & ignorantes si interdum coteremnat aliquem excellentē, faciūt fortē hoc, ga nesciunt an coteremnant, cum ignorent in quo pstitit contēptus, ga ad hoc oportebat, q scrierēt, in quo pstitit honor debitus illis, quos coteremnat, non curabit de contēptu istorum, ga paruitas eorū diminuit rōnem contēptus, quā nesciunt qd faciūt. Et sic si pueri prauē loquant, & irrideant aliquos, nō aduertit ad hoc, ga paruitas illorum minuit rōnem paruipensionis, nec proprie faciunt aō paruipendēdi, sed ga gaudent in his leuitatibus. Et ita interdum eū aliq sunt, qui nihil boni, aut mali inferre possint, & si aliq coteremperint non aduertit ad eos, quia tales ipsi sunt, q per eorū actum nemo se iudicaret coteremni, sed potius esset dedecus ad tales respicerē. Hoc modo ad eos, qui pntentur se peccasse, & penitent, & humiliant, mitetimus, quia ista paruitas eorū minuit rationē coteremni. Quia sicut per retribu tionē, & satisfactionem tollit tota iniuria, & dānū, ita cū ex parte fuerit satisfactum alleuiatur iniuria. Paruipensio autem est ex eo, q aliq alium q paruū, vel nullo reputat. Directē ergo satisfactio est q iste, q in nullo reputauit aliū, ut se in aliquo reputaret, seip

Alph. Toft. super Matth.

sum in nullo, vel in paruū reputet, ut aliū in magno reputet. Ita cū quis alterū coteremperit, vel eū iniuriā intulerit, si pnterit se malū fecisse, & dolet, & veniā petit, seipsum in paruū reputat, quia se corā illo, quē contēpserat humiliat, & illū reputat in magno, ga aliās coram eo non humiliaret, nec veniā pereret de iniuria illata. Et sic ista paruitas, vel potius paruificatio alleuiat iniuriā, & reddit nos mites, ut iā minus irascamur, Prouerb. 15. Sermo mollis frāgit iram, i. mitigat illam, & sic paruitas aliqñ prouocat iram, & aliqñ mitigat eam. Ad 2. dicendū, q mortuos pot ali quis odisse, nemo tñ illis irascitur. De ira causa est duplex. Prima, ga mortui non pnt dolere, cum nō sentiāt mala, q nos eis inferre volumus, & tñ iratus infert malū, & vult, q sentiāt istud ille, q patit, & sciat hoc sibi inferri pro malo, qd fecit. Secunda causa est, quia iratus nō infert malum, nisi in qntum est retribu tiuum p malo, qd factum est. Qd pertinet ad rationē iustitię. Ideo rō vindictę nō est, q reddat alicui malū sine mensura, sed q reddatur tantum qntum putatur sufficere in recōpensatione mali, qd intulit. Vnde qñ irati putāt iniuriantes sufficiter punitos non irascuntur amplius, ut dicit. 2. Rhe. Defuncti aut habent maximū malorum, s. ga totū esse perdidērunt. Ideo pro qualibet iniuria sufficies vindicta est qntum ad ipsum inferentē, q moriatur. Nō quidem p quāritate afflictionis, q suscipit in hoc, qd mori, sed pro malo, qd incurrit p mortem, ga peruenit ad terminum malorū, ita, qd iam maius malum ei esse non pot: ideo q defectū ira cessat. Ista aut intelligunt de defuncto qntum ad seipsum, quia sic oīno esse cessat, licet partes suās maneat separate, & iterū redibit ad esse. Ipse tñ qdū mortuus est nihil est. Et iā ista intelliguntur qntum ad nostrā cognitionem sensitiuā, & cōem existimationē. Nam s. m. fidei veritatem scimus mortuos nō oīno perire, sed mutare statū, cum ad meliōra postea pūcturi sint, nisi eorū indignitas hoc excludat, & tñ ad sensum ista non cognoscunt, quia sicut mortuos amplius non videmus, nec aliqd eorū apud nos manet, ita reputamus eos tanq nullo modo existentes. Ira aut est motus passionis pertinet ad partē inferiorē hoīs, s. sensitiuam, s. m. quam sola sensibilia hō cognoscit, & ea sola desiderat, vel refugit. Ideo sicut non pot esse amor passionis, vel delectatio, aut desideriu de illo bono, qd nullo modo est sensibile, ita nec pot esse ira, nisi q istud malum, qd habet aliquod esse in sensu. Defuncti autē nullum esse hnt s. m. sensum, ga inter nos nec vñr, nec querant: ideo ad eos ira esse nō pot. Habent tñ defuncti aliqd esse in sensu nro, s. in imaginatione, non s. m. se, sed s. m. q manēt in nobis p cogitationem, & imaginationem, q de eis habemus. Et qntum ad hoc pot qd amare defunctos, ut desiderare illos, aut odisse eos. Nā & hoc modo dicimus eis posse accidere bona, vel mala ex eufortunijs, vel infortunijs p nepotum, & amicorū, ut dicit Arif. 1. Ethi. c. p nepotū, aut fortunat. Ad ipsos tñ et sic manētes ira esse nō pot, quia iratus desiderat, q punitus poenā sentiat, & putet p hoc sibi inferri, ut dictū est. Mortui tñ, put sunt in opinione nra, malum nō sentiūt, licet malū eis accidere possit: iō ira nō ē ad eos. Ad 3. ddm, q amici si nocuerint puocat magnā irā, quia tanto iustius aliq irascit, qto ab eo offendit, qui eū magis amare tenebat. Et sic de amico est. Vñ non oportet, q solus defectus, vel paruitas ex parte alicuius sit causa, ut magis irascamur, sed multæ aliæ sūt, s. oēs ille, que pnt facere augmentum in paruipensione, pp quam est directē ira. Et ga amicum esse auget paruipensionē, si ab eo amicus contēmnatur: ideo et si amicu esse nō dicat paruitatē, causat irā maiorē, si contēnit, vel nō adiuuat. De his S. Th. 1. 2. q. 47. art. 4. Pars Secunda.

Ad 2. arg.

Causa duplex quā non irascimur mortuis.

Ad tertium argu.

An ira causet delectationem. Quæst. CXX XIII.

Primum argu.

Secundū argu.

Tertium argu.

QVAERITVR de ira q̄rum ad effectum suum, an ira causet delectationem. Dñr aliq, q̄ non: q̄ delectatio excludit tristitiam, cū sint opposita. Ira tñ semper est cū tristitia, 2. Rhet. Ira est appetitus cū tristitia, & 7. Eth. dñr, q̄ quicunq; aliquid p̄ iram facit, tristatus facit: ergo ira delectationem nō causat. Itē dicit Arist 4. Eth. c. de mā suetudine, qđ irari punitio quierat impetum irę, delectationem pro tristitia faciens. Ex quo patet, qđ delectatio puenit iraris ex punitioe, siue retributione. Punitio aut tollit irā, quia cessat ira cū retribuerit iratus, 4. Eth. ergo adueniēte delectatione tollit irā. Et sic nō est delectatio effectus irę, qđ tunc maximē maneret cum ira tanq̄ cum sua causa p̄seruatiua. Itē nullus effectus impedit suā causam, cū sit suę causę p̄formis. Sed delectationes impediūt irā, vt dñr 2. Rhet. qđ magne delectationes sunt medicina tristitię: ergo delectatio nō est effectus irę.

Dicēdum, qđ ira q̄dam delectationē causat, & tñ diuersimodē. Pro quo sciēdum, qđ delectationes sensibiles, qñ maximę sunt, medicinae sunt tristitiam. Et sic q̄to p̄ delectationem q̄ maiorem tristitiam p̄stat remedium, t̄to delectatio magis percipit, & dulcius sentit, quā si nulla sibi tristitia aduersaret. Sicut potus dulcis est hōi, quia est aliqd sibi conueniens ad naturę p̄seruationem, & tñ si non sitit, paucā dulcedinē habet. Si verō fuerit sitis grauissima, erit potus maximē delectabilis. Ex hac ergo causa in ira causat magna delectatio, inq̄rum apponit aliqua delectatio, vt remediū tristitię, ex qua ira causata est. Nam ira non pot̄ causari, nisi p̄ illationē nocumēti, quod p̄rriat. Remediū aut̄ huius tristitię est vindicta, inq̄rum est retributiua p̄ malo inflcto. Et q̄to fuerit maior tristitia inflcta, maior delectatio causetur per vindictā. Si ergo fuerit vindicta p̄ns, realiter sequit̄ delectatio, & illa perfecta est, cū nihil vltra desideret, sed solum vindicta, q̄ iam h̄t. Cū ergo esset motus ad vindictā, necesse est, qđ p̄ntē vindicta cesset totaliter ira, qđ habito termino cessat motus. Et sic dñr 4. Eth. qđ irati cessant cum retribuerint, vel quiescūt, c. cessant ab ira. Si aut̄ vindicta nō sit p̄sens, pot̄ adhuc delectare ipsum iratum, inq̄tum pot̄ sibi dupliciter esse p̄sens. Vno modo p̄ spem. Nā res illa, qđ aliquis sperat, i. confidit se habiturū, aliquo modo sibi p̄ns est, & in cogitatione illius sp̄s est in spe, vel solū in sperādo delectatio q̄dam est. Ira ēt in ira: nullus n. irascit, nisi qui vindictam sperat, i. qđ sit se posse h̄re, quia q̄ putat se nō posse h̄re illam nō irascit, sed tristat, vt dicit Auic. in libr. de Aia. Si ergo sperat, gaudet. Et qđ necesse est iratum p̄ram gaudere. Alio mō vindicta sit p̄sens ipsi irato p̄ cogitationē. Nam ea, qđ aliquis p̄cupiscit vult sp̄ cogitare, & gaudet immorari in cogitatione illorum. Sicut cū quis p̄cupiscit valde aliquid: dū tñ non pot̄ sibi esse impossibile istud h̄re, gaudet cogitādo in illo, & in hoc vult sp̄ manere. Sic dicit Ari. 2. Rhet. qđ pp̄ hoc imaginationes somniorū sunt hōi delectabiles, & vult hōi manere in eis. Et quod somniū longo tpe duraret, & cū interciperet p̄ euigilationē, vel aliās esse cessat, quodāmodo cōtristat hō. Hoc aut̄ est, qđ contingit hōi in somnijs euenire delectabilia in cogitatione, de quib. homo valde gauderet hūdo. Ideo gaudet i cogitādo, sicut dicit Quintil. in causā, vel declamatione de sepulchro incartato introductis maris, cuius filius mortuus erat, & veniebat in somniū ei p̄ noctem tanq̄ si viuus esset. Vñ ipsa loquit̄ ad maritum dicēs. Gaude inq̄ marite, gaude, fortasse filii nocte p̄xima videbis, illum, quē crudelibus flāmis exulsiisti, ex quo cineres, & ossa supersunt, iuuenē videbis. Ego certē totis noctib. m̄s sū, video

fruo. Ecce dicebat, se matrē totis noctib. i p̄tegras noctes, qđ durabat ei somniū de p̄sentia filij p̄ toram noctē. Et dicebat, video, & fruo, i. maximē delector, quia frui est delectari in aliqua re, qđ pp̄ seip̄am amamus, vt Aug. dicit. Et sic sunt delectationes magnę in cogitationib. quorundā somniorū. Et hoc solum est, qđ accidit hōi ibi cogitare delectabilia, quę possidere desiderat. Ita ergo cū iratus maximē desideret vindictā, tanto magis delectabit, q̄to magis in ea cogitauerit, & q̄to fuerit ira maior, qđ maior vindicta desiderat maior erit delectatio in cogitatione illius. Ira ergo delectationē causat, non qđem, qđ ipse motus irę in se delectabilis sit, cū potius sit amarus, vt dicit seq. q. sed est delectatio p̄ habitudinē ad vindictā, qđ per irā desiderat tristatus. Sicut sitis in se nō est delectabilis, sed potius afflictiua. Et tñ ei, qui vult delectari in bibēdo, sitis iocūda est, inq̄tum p̄ eam potus dulcis efficit. Vnde pp̄ hoc hōies interdū sibi sitim p̄curant, & tñ non p̄curant si ipsa in se delectabilis nō esset, aut delectationē non causet aliquo modo. Qđ aut̄ dictum est irā esse cum delectatione, verū est de illis, qđ laxāt habenas irę, pponētes vindictā sumere. Nā eis delectationem caulat ira p̄ cogitationem vindictę. Sic, n. dicit Arist. 1. & 2. Rhet. inducēs quoddā puerbium, c. Ira multū dulcor melle distillate in peccatorib. virorū crescit. Ira aut̄ est in peccatore p̄ cogitationē, quia q̄ in aia n̄ra sunt dicimus esse in peccatore. Sicut Papa dñr habere oia iura in scrinio pectoris sui, i. in intellectu suo, & nō in mēbris. Et sic ira prout est in cogitatione est dulcor melle distillate. Si qđ tñ pponat non exigere vindictā, ira est sibi multū amara, & affligit valde quousq; in se motū illum digerat. In quo indiget tpe. Et dum digerit hōies sunt molestissimi sibi ipsis, & amicis, sicut dicit Arist 4. Eth. de amaris, qđ sunt difficiliter solubiles ab ira. Si qđ aut̄ pp̄ virtutē voluerit irā i seipso occultare, ne sit alijs molestus, tanto erit sibi molestior. Nā ira p̄ hoc, qđ ondit euaporat, sicut ignis, qđ clausus erat p̄ euaporationē facilius extinguit si aperiat: si aut̄ clausus māserit longo tpe durabit. Et idē in istis iras delectatio nulla ē, eo qđ ipsi nitunt̄ resistere irę. In illis verō, qđ eā adiuuāt delectatio est sicut d. diximus. Ad 1. dñm, qđ delectatio, qđ perfecta est excludit iram cū excludat oēm tristitiā. Iratus tñ, qđ simul habet tristitiā, & delectationē non tristat, & gaudet de eodē, sed tristat de iniuria illata: gaudet autem de vindicta cogitata, vel sperata. Vel qđ realiter habebit̄ gaudebit de illa, sicut de effectu p̄ducto p̄ irā. Nā nō gauderet qđ de vindicta, nisi tristitiā habuisset, & p̄ hoc fuisset iratus. Vñ tristitia se habet ad irā sicut principiu: delectatio aut̄ sicut finis, vel terminus. Ad 2. dñm, qđ delectatio adueniens facit cessare tristitiā, qñ delectatio est p̄ns, & est perfecta. Nā tunc ira non manet. Secus aut̄ de delectatione, qđ est in ira p̄ speciem vindictę, & p̄ cogitationem de illa: qđ ista delectatio manet simul cū ira, & causat & p̄seruat ab ea. Delectatio autem p̄fecta, quę h̄t p̄ realem vindictā, etiam est effectus irę. Et cū dñr, quod deberet manere cum ira, dicēdum, quod nō sequit̄, qđ hoc esset si ira esset causa efficiēs, & p̄seruans illius delectationis. Pot̄ aut̄ esse solū efficiens, & tunc non est in cōueniens, qđ cesset ira adueniēte delectatione, sicut motus est aliquo mō causa termini in deducendo ad ipsum, & tñ habito termino cessat ois motus. Ad tertium dicēdum, qđ delectatio impedit tristitiā, sicut delectatio, quę est ante tristitiā, & consequēter impedit irā, ne causari possit q̄diu manet delectatio. Ipsa tñ delectatio, quę est de spe vindictę, est post iram. Et ista nō impedit per iram: immo p̄ hoc, qđ est, ira est delectatio sperata, & cogitata, i. in sperādo vindictā, & cogitando de ea. De his S. Th. 1. 2. q. 48. art. 1.

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad tertiu argu.

An feruor sit effectus irę, & ei conueniat propriē. Quæstio CXX XIII.

Primum argu.

Secundū argu.

Tertium argu.

De generatione irę, & habitudine ei ad amorē.

QVAERITVR, an feruor sit effectus irę, & conueniat ei propriē. Aliqui dñt, qđ nō: quia feruor p̄tinet ad amorē, qui est principium, & causa omnium passionum. Sed causa est potentior, qđ effectus suus: ergo cum amor faciat feruorē, ira non faciet maximē feruorem. Item illa, quę de se excitat feruorem per tps diuturnitatem magis crescit, sicut amor diuturnitate cōualescit: ira tñ temporis lōgitudine minuitur, & debilitatur. Dñr enim 2. Rhet. qđ tps quietat iram: ergo ira nō propriē caulat feruorem. Item si feruor addatur feruori augmentat eum, sicut quantitas addita quantitati. Ira tñ magna superueniens facit iram p̄cedentem mitiorem esse, vt dñr 2. Rhet. ergo ira feruorem non caulat, sed potius minuit.

Dicēdum, qđ ira caulat magnū feruorem, qui vocat̄ inflammatio, vel accessio. Vnde dicit Damasc. qđ ira est feruor, qui circa cor est sanguis factus ex euaporatione fellis. Pro quo sciēdum, qđ in oib. passionib. aia fit aliqua trāsmutatio in corpore, licet in q̄busdā sit multum sensibilis: in alijs aut̄ parum, vel nihil. Et illa mutatio exterior corporalis proportionatur necessario motui appetitus, cū ex illo fiat. Nā in oī passione modus generationis est, qđ prius virtus apprehēsiua, s. phantasia, vel imaginatiua apprehendit aliquid sub rōne boni, vel mali. Et tñ appetitus sensitius mouetur ad p̄sequendum, si bonum est, vel ad repellendum, aut fugiēdum, si malum est. Ex isto autē motu appetitus sequit̄ quēdam trāsmutatio in corpore, cū vis appetitiua sit virtus quēdam affixa corpori, quę principaliter, & determinatē cōsistit in q̄busdam partib. corporis. Ideo ad motū ipsius appetitus, qui est motus spiritualis sequit̄ motus realis, siue naturalis in corpore, maximē in partib. illis, in quib. est illa vis appetitiua. Et tunc necesse est, qđ fm differētiā motus in appetitu in magno, & paruo sit dñra trāsmutationis corporalis. qđ qñ motus appetitus fuerit valde intēsus, erit trāsmutatio, qđ fit circa corpus valde magna, & ē tr̄io. Manifestum est aut̄, qđ q̄libet appetitus nō solum aialis, qualis est in sentiētib, sed ēt naturalis, qđ est in rebus insensibilib. fortius tēdit in tr̄ium sibi, qñ p̄sens est, quā tendit in actum suum fm qđ mouetur in bonū suum, siue opus suū. Et sic aqua calida fortius congelatur qđ aqua frigida, eo qđ calor repugnat frigori. Et licet videat̄ facilius rem frigidam cōgelari, qđ rem calidam, eo qđ est propinquior huic dispositioni: tñ calida aqua magis cōgelatur, i. fit durior, qđ qđ frigida erat. Quod nō est, nisi quia frigus intensus egit in eā, qđ in aquam frigidam, cum à magnitudine virtutis agentis sequat̄ magnitudo in effectu, & non egit intensus pp̄ aliud, nisi qđ moueretur ex desiderio repellendę tr̄ietatis. Et sic apparet, qđ quęlibet res intēsus mouetur. i. cū maiori intentione ad repellēdum tr̄ium suum, qđ ad p̄sequendū bonum, pp̄rium, licet bonum propriū perficiat, & tr̄ium non perficiat, sed destruat, & repulsio tr̄ij nō sit, nisi pp̄ posse frui bono, p̄ quod p̄ficimur. Ita ergo est in ira, & amore: nam p̄ amore mouemur ad fruendū bono, in quo perficimur: p̄ iram verō mouemur ad repellēdum nocuum tr̄ietatis: ideo ipse motus irę debet esse violentior, qđ alij motus. Cum igit̄ ira causet ex iniuria illata, quasi ex quodam tr̄io nobis obsistēte, appetitus vehemētissimi intentione tendit ad repellēdum iniuriam per desideriu vindictę. Et ex hoc sequit̄ magna vehemētia, & impetuositas in motu irę. Et qđ ira non est per modum fugę, vel retrahētis, cui p̄portioat̄ frigus,

Aqua calida citius coagulatur.

Alph. Toft. super Matth.

qđ q̄stringit, sed est magis p̄ modū infecutionis, cui p̄portioatur calor, qđ nō restringit, sed extēdit, & in alterū mouet: erit q̄nter motus irę causatiuis cuiusdā feruoris sanguinis, & spirituum circa cor, qđ cor est instm passionis aie. Vnde cor est, qđ maximē turbat in ira. Et pp̄ hoc ex turbatione cordis apparēt in hōib. iratis multa signa exterius in plurib. mēbris, sicut dicit Greg. 5. Moralū, c. Irę suę stimulis accēsū, cor palpat, corpus tremit, lingua se impedit, facies ignescit, exasperant oculi, & nequā cognoscuntur. Ore quidem clamorem format, sed sensus quid loqrur ignorat. Et sic inflammationē q̄dam caulat, & feruorē maximum: quia oia signa, qđ exterius apparēt, ex feruore, qui circa cor accidit, excitant. Ex quo apparet, qđ non sit aliqua passio ita impetuosa, sicut ira, qđ ipsa caulat feruorē maximum, & plura signa apparēt exterius in hōie irato, qđ in habētē q̄libet aliā passionē. Exteriora tñ sunt ab interiorib. cauta: ideo cum fuerint exterius vehemētia signa, necesse est interius esse impetuosiorē trāsmutationem. An tñ ex hoc sit maior ira, & efficacior oib. alijs passionib, nō ostendit, sed dicit de hoc, qđ p̄parando irā, & amorem. Ad primū dicēdum, qđ feruor ad amorem p̄tinet, & ēt ad irā, & tñ in amore regulariter non sentitur, & tñ si magnus sit. In ira aut̄ sentitur. Et verum est de amore, qđ siue magnus, siue paruus sit nō sentitur feruor eius, nisi pp̄ indigentia, s. qñ indigentia illi demonstrauerit, vt dicit Aug. 10 de Trin. Hoc aut̄ est, qñ quis priuatē re amata, vel alius conat̄ impedire eū in illa, qđ tunc insurgit violentissima vis amoris, & sentit feruor eius, & ardētius mutat cor ad remouendū impedimentum in re amata, & tñ tunc feruor amoris adiuuatur p̄ irā, fm quam mouet qđ impediens, & ēt ipse amor in se maior apparet. Sic apparet in amatibus, qđ habent cōpetitores in amato. Nā violentius amat. Etiam patet in illis, qui priuati sunt re amata, qđ licet possidētes eam viderent non amare, aut valde remissē, postqđ carere ceperunt efficit amor fortis, ita vt quiescere nō possint, quousq; denuo possideat quod amabat. De his latē diximus in li. de amore, & amicitia. Differt tñ feruor in amore, & in ira, qđ feruor amoris, licet magnus sit, non sentit, cum in se sit dulcis, eo qđ ille est ad fruendū, & q̄to amor maior est, si res amata pacificē h̄t tanto est trāquillior, & magis dulcis ipse amoris feruor. Vñ assimilat feruor amoris calori aeris, & sanguinis, qđ est calor tēperatus, & cum quadā dulcedine, & lenitate: ideo sanguinis magis amatiui sunt, qđ amor cōpetit calori sanguinis. Etiam dñr, qđ cogit amare iecur. i. iecur mouet nos ad amandum. Hoc aut̄ est, qđ in iecore fit generatio q̄dam sanguinis, & ille assimilat amori, & est queniēs instm eius. Feruor aut̄ irę nō est tēperatus, & dulcis, sed cū quadā amaritudine, & exultatione ad p̄sumendum. Et hoc est, qđ ira tendit ad malū, s. in nocuum, vt illud repellamus. Ad nocuum aut̄ mouet hōi sub intētionē destruendi. Ideo motus irę debet esse amarus, & asper. Et assimilat calori ignis, qui est consumptiuus oium: ideo ira ad coleram p̄tinet, quia ira assimilatur calori in cōplexione, quia illa est calida excessiue, & ad motum facilis, & ad exurēdum. Ideo dicit Damascen. quod ira procedit ex euaporatione fellis, à quo inflammat̄ sanguis. Et ideo ira fellea nuncupatur, quasi à felle ortum trahens. Et sic dicendum, quod licet feruor amoris possit esse maior, quā irę, non potest esse causa apparēs, quia diuerso modo mouetur, cum amor moueatur ad fruendum, & quanto fuerit res magis amabilis, & magis pertinens ad fruitionem, tanto erit amor suauior, & tranquillior, quia res ipsa totum amantem absorbebit, & eū ad se trahet, cum totum eius desiderium compleat.

Ad primū argu.

Quare feruor amoris nō sentitur.

Pars Secunda. O 3 Et

Et sic cessantibus omnibus motibus ad alias res in amante, erit feruor amoris illius vniti maximus. Et tunc minimè apparebit cum potius ipsa res, quæ sic amat abscissa, & carens operatione videatur. Quod aut existere cõpetitore in re amata, vel ablata illa, appareat feruor amoris, q̄ prius non apparebat, p̄ accides est. Nam nõ incipit amor tũc esse maior, sed per adiunctionẽ iræ maior apparet. Nam necesse est maiorẽ esse amorem eius, q̄ fruitur re optima pacificè, si illa cognoscit, q̄ eius, q̄ rem parua amat, in qua cõpetitorem habet. Et tũ in habente cõpetitorẽ magis apparet amoris feruor. Et ideo sepẽ dicim⁹, q̄ habentes cõpetitorem in amato, vel priuati illo magis amant. i. magis amorem suum ostẽdunt, licet nõ oporteat semper esse maiorem in illis, q̄ in oib. alijs, in qb. non tũ manifestat. Ad 2. dicẽdum, q̄ oẽ istud, quod depõdet ab aliqua causa, q̄ per tps̄ diminiuit, necesse est p̄ tempus diminui, & debilitari. Ita est in ira, quia ipsa pendet ex memoria iniuriæ, cũ moueat quis ad vindictam pp̄ iniuriam inflictã. Quandiu ergo manserit memoria iniuriæ poterit esse desiderium vindictæ. Cessante aut memoria, non est possibile vindictã appetere, cũ nihil sit, qd̄ appetẽdum moueat. Memoria tũ tempore minui. Qd̄ oẽs experimur, q̄ ea, q̄ vetera sunt facilius de memoria excidunt. Cuius cã est, quia species referuatẽ in organis acceperunt esse ab obiectis exteriorib⁹. Quãto ergo fuerit magis elõgatẽ ab illis, tãto magis debilitabitur virtus earum: ista autem distantia facit tps̄: ideo necesse est memoria rerum, q̄ aliqñ nobis fuerunt p̄sentẽs p̄ tẽporis diuturnitatẽ debilitari. Et sic cũ memoria iniurię debilitet, ipsum quoq; desiderium vindictę debilitabitur, quousque aliqñ tollat totaliter. Et sic iniuria à principio sentit grauius, & tunc est maximus appetitus vindictę: paulatim aut decrescit existimatio iniurię s̄m q̄ magis receditur à p̄senti ipsius iniurię susceptæ. Et ita aliqñ finietur existimatio. Interdum tũ existimatio iniurię, q̄ perierat redit, q̄a reducit ad p̄s ipsẽ iniuriã, vel aliqñ de circumstantijs iniurię, & tũc quasi de nouo mouet quis ad vindictã, q̄a format noua existimatio antiqũe iniurię. Idẽ de amore est, q̄ per tps̄ minuitur si obiectũ amatum recedat in p̄ntia sensus, & solũ maneat in memoria. Vnde dicit Arif. 8. Ethic. q̄ si diuturna fiat amici absentia, vñ amicitie obliuionẽ facere, & sic paulatim minui quousque oino percat. Et tũ redũcto amico ad p̄ntiam redibit amoris memoria, & existimatio, licet forte nõ ita vehemens sicut à principio. Et hoc est nisi fuerit magna mutatio in amicis ex parte status, vel p̄ alios modos. Vt potẽ accipiendo alios amicos de nouo, q̄ multũm dissonent cõuersationi prioris amici, quia ẽt in amicis p̄sentib⁹. talis mutatio amicitia tolleretur. Si aut amatum sp̄ maneat in p̄sentia, nõ facta mutatione ex parte alterius, necesse est, q̄ p̄ temporis diuturnitatẽ non minuat, sed potius crescat. Quia sicut causa amicitia vñ esse maior p̄ hoc, q̄ maiori tpe durat: ita & ipse amor maior erit. Idẽ est in ira, quia si causa irę maneat sp̄ in p̄ntia, ira semp magis crescit. Sicut qñ quis sepẽ videt inimicũ à quo iniusta passus est, crescit valde ira eius, ita, vt tolerare nequeat: ideo q̄tum ad debilitari, vel augeri vires equale est in ira, & amore. Quia tũ ira cito p̄sumat pertinere specialiter ad magnitudinẽ feruoris eius, q̄a ex eo, q̄ feruens est non pot diu durare in illo feruore, sicut magnus ignis non pot diu durare in illa magnitudine, q̄a materiam totã cito exurit, & sic ipse simul perit. Ita & ira est p̄ quãdam inflãmationem sanguinis factã per euaporationẽ fellis. Si autẽ fortis euaporatio est, necesse est cito totam materiam euaporare. Si aut parua est, & lenta poterit diu durare. Ita d̄ 4. Ethic. c. de m-

Ad 2. arg. De ira, & amore an p̄ tempus crescant, vel minuantur.

fuetudine, q̄ acrocoli, i. acuti, q̄ sunt in prima specie iratorũ, cito quiescunt, ex eo, q̄ ira eorum valde acuta est apparens, & sic cito soluit. Amari aut cum ira retineat in se longo tpe, irascunt, quia non est ira eorum itã acuta, & ita intensa. Etia generale est ad omne passionem, q̄ si valde magna est in illa intentione diu durare non pot, quia vel destruetur subiectũ, vel ipsa destruetur. Sic est de luctu, & dolore. Ob hoc igitur ira q̄ tuncunq; sit de aliqua magna iniuria nõ pot semper equalis manere, q̄a à principio valde magna est, & si diu durare deberet, nullus eã posset tolerare. Ideo dixit Arif. 4. Ethic. specialiter in c. de mansuetudine, dicens de iracundia, q̄ nõ peccat aliquis in ea per oẽm modum, i. plus, q̄ debet irasci, & cui non debet, & maiori tpe, q̄ debet, & qñ nõ debet, & pro quo nõ debet, & sic de alijs. Subdit autẽ causam: quia malum seipsum destruit, & si p̄fectum sit, intolerabile est, i. ira si ex oĩ parte fuerit excedens, necessariõ eam poterit tolerare. Ad tertiũ dicendum, q̄ ira, adueniente alia maiori ira, minuit. Qd̄ quidem sit ex conditione potetie nostre, quia ois virtus finita q̄to in plura diuidit minor sit ad singula, cum non crescant vires, & crescant occupationes. Si ergo homo alicui irascit, & postea superuenit alia ira, cũ prius totaliter intendere alteri irẽ, erat estimatio illius magna: cum verõ nunc intendat in duas iniurias, non pot qliber earum summẽ intendere, sicut si vnica esset. Ideo necesse est minui existimatioem cuiuslibet earum. Alia causa est ex cõparatione ipsarum iniuriarum. Nã si quis suscepit vnã iniuriam, pro qua mouebatur ad irã, & superuenit alia maior, ex cõparatione secundæ, prima vñ esse parua, quia comparatio oppositorum facit videri singula an parua, vel magna sint. Et sic illa iniuria, q̄ sola existens reputabatur magna, collata ad alteram parua videbit. Ideo necesse erit, q̄ iam minor ira sit p̄ illa, quã prius. Si autem iniuria secunda non sit tã grauis, sicut prima, adhuc prima nõ videbitur nunc tam grauis sicut prius, licet videatur grauior, q̄ secunda. Ratio est, quia prius tota mens tẽdebat in vnica iniuriã, nunc verõ cum in duas tendat, ad qliber minus intendet, q̄ si sola esset. Sicut dicit Greg. 1. dialog. Mirum est, q̄ m̄tem prelaci curam denitas deuastat; que cum in plura distrahit minor sit in singulis. De his S. Tho. 1. 2. q. 48. art. 2.

Nulla passio foris diu durat.

Ad 3. arg.

An ira rationem impediatur. *Quest. CXXXV.*
QVAERITVR, an ira rationem impediatur. Dñt aliqui, q̄ non impedit: quia quod cum ratione est rationem non impedit: ira autem rationẽ sequit, vt patet 7. Ethic. ergo rationem non impedit. Item quanto magis impeditur ratio, tãto magis minuitur manifestatio rerum, q̄ ad rationem pertinet. Sed 7. Ethic. d̄, q̄ iracundus nõ est insidiator, sed manifestus: ergo ira non impedit vsum rationis, q̄ aliã iracundus nõ esset manifestus, sed potius concupiscentia, que insidiatrix est, videbitur impedit, vt dicitur ibidem. Item iudicium rationis sit manifestum ex cõparatione contrariorum, quia contraria posita iuxta se, quæ magna, & quæ parua sint magis elucescunt, vt patet 2. Elencho. Sed in ira etiam sit hoc, quia sicut dicitur 2. Rhetor. homines magis irascunt, si contraria p̄existunt, sicut si honorati dehonorentur. Et sic de similibus: ergo ira, & iudicium rationis ex eisdem crescant, & adiuuatur, scilicet, ex iusta positione contrariorum: ergo ira rationem non impedit, sed videbit ei similis, quia ex eisdẽ confortat. Dicendum, q̄ ira impedit animũ, i. rationem. Sic dicit Greg. 3. Moralium, q̄ ira intelligente lucẽ subtrahit, cũ mentem p̄monendo cõfundit. Considerandum

Primum argu.

Secundũ

Tertium.

dum p̄ hoc, q̄ aia quantum ad partẽ rationalem nõ vnũ aliquo organo corporali in actu suo, ita q̄ p̄ aliquod organũ intelligamus, aut velimus, sicut p̄ aliquod organũ videmus, & audimus. P̄supponit tñ actus organorũ ad actum suum cũ species intelligibiles accipiant à phantasmatis, 3. de Aia: Oportet intelligentẽ phantasmata speculari. Actus verõ istorum organorũ impediunt corpore p̄turbato: ideo necesse est, q̄ corpore p̄turbato p̄ accides aliquo modo rationis iudiciũ impediatur. Sic patet in ebrietate, & i somno, in quib. cessant aliq actus sensitiui, vel p̄turbant, & maximẽ in somno, vbi cessant oẽs: Et sic nullus pot intelligere quidquã in somno. Qd̄ nõ fieret si intellectus esset potetia purẽ separata à materia, vel non p̄ræxigeret aliquos actus organicos ad operationẽ suam. Hoc supposito necesse est dici, q̄ p̄ oẽs passiones impeditur ratio in actu suo, quia quilibet passio facit aliquã transmutationem corporalem, vt ostensum est in p̄c. q. Ex qualibet aut corporali transmutatione turbatis aliquo modo organibus, vel impeditur rationis iudiciũ: ideo necesse est p̄ quilibet passionem rationem aliquo modo impeditur. Quia tñ ipsa ira est impetuosior alijs, magis vñ turbat. Ideo de ipsa specialiter dicitur, quod rationem turbat, vel impedit. Sic dicit Cato, *Impedit ira animum, ne possit cernere verum.* sicut etiam dicitur in Psal. 30. conturbatus est in ira oculus meus, id est, ira turbauit intellectum, qui vocatur oculus, 6. Ethico. Ad 1. arg. Ad primum dicẽdum, q̄ ira impedit rationẽ. Nã à principio ratio denunciatur iniuriã esse factã, ante qd̄ ira non surrexerat, & q̄a expectat, q̄ ratio sibi denunciatur iniuriã, d̄ rationem aliquo modo sequi, vel admirare: non tñ totaliter audit, quia nõ expectata determinatione rationis an vindicandũ sit, & qño mouet immediatẽ ad vindictã pp̄ velocitatem calor impellentis, & sic turbat tunc rationẽ, quia nõ p̄mittit eã finire iudicium suũ in tranquillitate. Facta aut ista turbatione, ratio nõ pot rectẽ iudicare: & sic impedit per irã: & sic à principio ira est cũ ratione, & in fine impedit eã. Ad s̄m dicendum, q̄ iracundus pot dici manifestus, quia signa exteriora apparent in ira magis, q̄ in concupiscentia, & in alijs passionibus. Et sic ira non est insidiatrix, sicut concupiscentia, q̄ manifesta signa sui ostendit, per quæ homo seipsum iratũ cognoscere pot, & alijs etiã eum cognoscẽt. Et istud p̄tinet ad quãdam alleviationem mali. Quia si quis ex insidijs alium percutiat, vituperabilis est: si vero palã faciat hoc ei ostendens, vituperabilis minus est. Cõcupiscentia autẽ non ita palam agit, q̄a paulatim infurgit: ita, vt plerunq; homo illam habens p̄tete se moueri s̄m rationẽ, & mouet à cõcupiscentia: ideo vocat insidiatrix, 7. Ethic. & furat intellectum sp̄sẽ sapientis, i. decipit hominẽ multum intelligentem. Aliter pot intelligi, q̄ iracundus est manifestus, non q̄ manifestũ sit sibi qd̄ facere debeat, sed quia palam operat, non querens aliq occultationem. Et istud p̄uenit ex duob⁹. Primum, quia ratio est impedita, q̄ nõ pot discernere qd̄ sit occultandũ, & qd̄ manifestandum, nec ẽt pot cogitare occultandi vias. Ideo irati sepẽ denudat aliqua secreta, q̄ postea dolent reuelasse, sed p̄ iram modũ tenere nescierunt. Secundõ fit hoc ex ampliatione cordis facta p̄ dilationem spiritũ, & inflãmationem, quod ad magnanimitatem p̄tinet. Et hic ira facit. Vñ de magnanimo dicit Arif. 4. Ethic. q̄ est manifestus oditor, & amator, & manifeste dicit, & operat, s. quia pp̄ ampliationẽ cordis neminem timet. Cõcupiscentia autẽ q̄tum ad hæc duo nõ est manifesta, quia concupiscens querit occultari, sicut d̄ Job 24. Oculus adulteri obseruat caliginẽ, Alph. Toit. super Matth.

dicẽs. Nõ me videbit oculus, & operiet vultum suũ. Etiam q̄a concupiscens saltẽ à principio non habet rationem tam turbatam, sicut iratus: ideo pot q̄rere modos occultationis. Quantũ ad s̄m etiam non est manifesta, q̄a ea, que cõcupiscimus s̄m sensum, vt in plurimũ sunt delectabilia habentia q̄dam turpitudinem, & molliã, in quib. homo vult latere: quia nõ p̄tinet ad virilitatẽ ista p̄sequi, sicut destrueret aduersantem. Ideo in ira, q̄ virilitatem q̄dam ostendit vult homo esse manifestus. Cõcupiscentia aut insidiatrix est, & totaliter occulta latere volẽs, quasi de sua turpitudine erubescẽs. Ad 3. dicendum, q̄ motus irę incipit à ratione. Et q̄a in hoc cõcordat cũ ratione pot idẽ esse, qd̄ adiuuet rõnem, & iram, s. iusta positio riorum. Vnde qñ aliq̄s habet honorem, vel diuitias, & postea incurrit detrimentũ alicuius istorum, istud detrimentũ apparet maius ex vicinitate istorũ, s. q̄a imediatẽ ante hoc fuerat diues, & nũc subito factus est paup. Vel pp̄ inopinatũ esse, q̄a bona, vel mala ex inopinato venientia augent tristitiam, vel letitiam. Et sic est maior tristitia per hoc, q̄ fuit ante hoc magna letitia, de quo non sperabatur cito transidũ esse ad tristitiam. Et sic oppositorum iusta positio auget iram. De his S. Th. 1. 2. q. 48. artic. 4.

Ad 3. arg.

An ira in homine causet taciturnitatẽ. *Questio CXXXVI.*

QVAERITVR, an ira causet in hoie taciturnitatem. Dñt quidã, q̄ nõ, quia locutioni opponit taciturnitas, sed ira p̄crementũ peruenit ad locutionẽ, ergo ira non causat taciturnitatẽ. Patet hoc, quia s̄ in litera ponunt tres gradus iræ. Primus in sola aia, scd̄s oñsus in voce cõfusa, vt q̄ dicit fratri suo: racha: tertius in voce determinare significatiua, vt q̄ dicit fratri suo: fatue. Itẽ homo p̄tumpit in verba inordinata p̄ hoc, q̄ nõ non obseruat qd̄ dẽm sit, Pf. 38. Posui custodiã ori meo, dum cõsisteret peccator aduersum me. Sic ẽt d̄ Prouerb. 15. Sicut vrbs patẽs absq; murorũ ambitu, ita vir, qui non pot cohibere in loquendo spiritum suũ. Sed ira maximẽ impedit iudiciũ rationis, vt in p̄c. q. dictum est: ergo ira facit maximẽ hoie in verba prorumpere, & sic non causat taciturnitatem. Item infra 12. d̄. Ex abundantia cordis os loquitur, sed in ira maximẽ p̄turbat cor, vt dictum est s. q. 134. ergo non causat taciturnitatẽ.

Primum argu.

Secundũ argu.

Tertium argu.

Dicendum, q̄ ira nõ se habet vniformitẽ, q̄a conringit illam esse magnã, & parua. Ideo s̄m diuersos status p̄tunt ei diuersi effectus. Aliqñ, n. ira reddit hoie pauca loquentẽ, aliqñ verõ multa effrenatẽ, aliqñ aut turbat aliquo modo sensus, ita, vt homo nõ possit oia proferre, q̄ vult: interdũ verõ hoie quasi mutum, & elingũ reddit. Ira. n. à princip. qñ adhuc parua est, vel si nõ fuerit valde magna, p̄mittit secũ quẽdã rõnis vsum. Et tunc ira facit, q̄ nõ absteineat à quibusdã verbis inordinatis ostendib⁹. desiderium vindictæ, vt p̄ hoc maneat locus cõuenientiõ ad vindictã. Nam qñ iratus in vocẽ emittit totum spiritũ suum, non manet ei postea vigor ad puniendum, nec ẽt desiderium vindictæ, nisi remissũ. Nam ira p̄ voces minuit, quia euaporat. Sicut ẽt p̄ lachrymas. Nam illi, q̄ vindictã appetunt si non p̄nt confessim reddere, plorãt, & euanescit sibi ira in lachrymas: & sic fit in pueris, & mulieribus. In vocib⁹. ẽt aliquo modo fit sic, quia clamare iniuriõs qdã pars vindictę est. Et sic ira minuit quasi habita quãdam retributione, & digerit, & si manet postea hoie impetus desiderij vindictæ: q̄ ergo in retribuẽdo gaudet, & desiderat retribuere, & nolet, q̄ ira sibi cessaret quousq; se vindicaret, sicut videmus quosdam hoies, q̄ nolẽt, q̄ ira periret in eis, sed q̄ maneret, vt p̄ hoc gauderet sumendo vindictã. Et q̄a sciunt, q̄ si clamauerint, ira euane-

Qñ irati sũt clamosi, & qñ tacent.

Ira euanescit p̄ lachrymas, & voces.

fecer quasi ex quodam iudicio rationis tacent, vt maneat eis ira sua integra, & sic possint retribuere. Vel vt per vocem non instruant aduersarium, & sic impediatur vindicta, quam ipsi intendunt. De hoc Grego. 5. Moralium dicit: Aliquando ira perturbato animo quasi ex iudicio silentium indicat. Alius status irae est, in quo quis vehemeter clamat, & in cominationes, & iniuriosa verba prorumpens. Et hoc est, quia iam ira magis ligauit vsu rationis, & nescit iratus, a quibus verbis abstinere debeat ex turbatione rationis, vel magnitudine irae cohibere non potest, licet per hoc ira sibi ipsi repugnet. Et de isto statu intelligitur, Prouerb. 25. Sicut vrbis patens absque murorum ambitu: ita vir, qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum, id est, qui non potest se frenare a verbis iniuriosis propter iram. Sicut etiam dicitur Prouerb. 27. Impetum concitati spiritus quis poterit sustinere, id est, quis poterit sustinere impetum irae, vt non loquatur, quando infurgit spiritus irae. Et iste est status communior in iratis. Sunt enim communiter clamosi. Tertius status est quando ira magis crescente, & quasi non manente iudicio rationis prorumpere vult homo in quacunque verba, & tamen ira est tam vehemens, quod non solum rationem impedit, sed etiam sensuum officia turbat, & non potest homo loqui quaeque voluerit, sed turbat nimium, & quasi non intelligibiliter, & per sententias intercessas, & imperfectas loquitur. De hoc dicit Grego. 5. Moralium, quod irae suae stimulis cor accensum palpitat, corpus tremit, lingua se impedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur voce. Ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquat ignorat. Et sic in isto tertio statu non potest homo iratus loqui omnia, quae vult, quia lingua se impedit, & ipsa, quae loquitur adhuc ab eo plene non intelliguntur. Quartus status irae est, quando vehementia irae in tantum processit, quod non solum rationis vsus, sed officia membrorum in quantum a ratione reguntur omnino cessant. Et quia non est aliquod organum magis expressiuum rationis, quam lingua, quia ipsa sola indicat, quid ratio velit turbata omnino ratione, cessabit omnis actus linguae. Et ideo qui maximam iram patiuntur loqui nihil possunt. Sic enim interdum fit in dolore, quia aliqui habentes dolorem pro malis, quae patiuntur, lugent. Interdum autem dolor tantus est, quod hominem totum sibi absorbet, & reddit eum quasi stupidum, ita vt lugere, aut doloris signa exterius ostendere non possit. Quia ad hoc, quod ista possint ostendi, oportet rationem manere solutam, vt dirigat organa ad representationem doloris. Cum vero dolor valde magnus fuerit, absorbebit ratio, & non poterit dirigere organorum actus ad tales representationes. Et sic ille, qui intensius doluerit, dolorem suum ostendere non poterit. Hoc ergo modo ira hominem taciturnum reddit pro magnitudine. Ita vt loqui nihil possit. Ad primum dicendum, quod augmentum irae variè se habet; sicut nunc dictum est. Nam aliquando impeditur officium linguae per iram, & aliquando cohibetur totaliter, aliquando datur locus ad magis loquendum, scilicet ratione non competente lingua, & procedit ratio ista de secundo statu irae, in quo ratio non regit iram, & prorumpit iratus in verba. Ad secundum dicendum eodem modo, quod ratione non aborta, nec impeditis omnino organis, sed solum impedita aliquantulum ratione profuit homo in verba inordinata, sicut ciuitas patens sine murorum ambitu, & pertinet ad secundum statum irae. Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis aliquando potest ad hoc venire, quod solum cesset a rectè dirigendo organa exteriora: & tunc illa non cessabunt ab actibus.

fuis, sed inordinate agent. Et tunc iratus prorumpit in verba inordinata sicut quod dicitur ei appetitus irae non cohibente ratione. Aliquando autem in abundantia cordis in ira in tantum procedit, quod organorum officia a ratione directorum omnino cessant. Et sic est officium linguae. Unde reddunt homines taciturni. Et sic dicendum, quod non est proprius effectus irae reddere hominem loquentem, aut taciturnum, sed sicut diuersos status eius competunt sibi diuersi effectus, scilicet aliquando hominem loquentem facere, & aliquando taciturnum. De his Sanctus Thom. prima secundae, quaest. 48. artic. 4.

Aut tres species irae, quas signant Damascenus, & Grego. Nissemus, sint species irae. Quaestio CXXXVII.

QVAERITVR circa species irae, & quomodo aliquando accipitur, vt passio, & aliquando vt peccatum, dicitur nunc de speciebus irae, vt passio est, & postea de speciebus eius, vt peccatum, infra q. 145. Et est dubium an ille tres species irae, quas assignat Damascenus, & Grego. Nissemus, scilicet maniam, & furorē, sint conuenientes species irae. Aliqui dicunt, quod non: quia species generis alicuius nunquam diuersificatur per istud, quod est totaliter accidentale. Ista tamen tria in ira distinguuntur per aliquod accidentem, ergo non sunt species eius. Patet hoc, quia principio motus irae vocat fel: ira autem manens est mania, furor autem est ira obferuans tempus ad vindictam. Ista autem sunt accidentia irae. Item Tullius in 4. lib. Tusculanarum quaestio dicit, quod ira, quae Latini vocant excandescantiam, apud Graecos dicitur scismis, & est ira modo nascens, modo deflens, & tamen sicut Damascenus scismis: idem est quod furor. Non ergo est verum, quod furor quereit tempus ad vindictam, sicut dicit Damascenus, sed tempore deficit: ergo non conuenienter assignatur species illi. Item Grego. 21. lib. Moralium ponit tres gradus irae, dicens esse quandam iram sine voce, & aliam cum voce non expressè significante, & aliam cum voce determinatè significante. Et sic dicit Christus in litera, scilicet: Qui irascitur: Et qui dicit, racha, & qui dicit, fatue: ergo non sufficienter distinguit Damascenus species irae, cum nihil in ea assignauerit prout ipsa in voce est.

Dicendum, quod species irae, quas Damascenus & Grego. Nissemus assignauit, sumuntur ex illis, quae dant aliquod incrementum in ira. Nam ira vnicuique passio est, ideo non est in ea perfecta distinctio specierum: & tamen potest sumi sicut quod se habet ira diuersimodè recipiendo augmentum quoddam. Hoc autem contingit tripliciter. Vno modo ex facilitate motus irae, & ista vocat Damascenus fel, scilicet quia cito accendit, sicut fel cito mouet. Alio modo consideratur ira ex parte tristitiae causantis ea, quae diu durat in memoria, & manet, & propter hoc longo tempore manet: ista vocat mania, quae dicitur a manendo, quae quasi infixata est ex eo, quod tristitia manet, per quam ira causata est. Tertio modo potest considerari ira ex parte eius, quae iratus appetit, scilicet ex parte vindictae. Et hoc pertinet ad tertiam speciem, scilicet furorē, qui nunquam quiescit quousque puniat. Ista tres species quasi sub eisdem motibus distinguit Aristoteles. 4. Ethic. c. de mansuetudine dicens: Quosdam esse acutos in ira, quia cito irascuntur, alios vero esse amaros, quia diu retinent iram, alios autem difficiles vocat, quia nunquam quiescunt, nisi punierint retribuendo. De istis tribus speciebus magis declarabitur infra q. 145. cum dicitur de speciebus irae in quaestione peccati est. Ad primum dicendum, quod istae tres species irae non distinguuntur per aliquod accidentem, quia illa, quae pertinent ad aliquam perfectionem rei, non se habent omnino per accidens ad ipsam. Ira autem suscipit quandam perfectionem per ista tria: ideo non sunt accidentalia ei: & sic poterunt species eius assignari per haec tria.

Libr. 2. or. fi. c. 16. Primum arg.

Secundum arg.

Tertium arg. Cap. 1.

Cap. 5.

Ad

Ad 3. arg.

Primum arg.

Secundum arg.

Tertium arg.

Quartum arg.

Ad secundum dicendum, quod excandescantia, quam ponit Tullius videtur magis pertinere ad primam speciem irae, quae est in illis, qui facilius irascuntur magis, quam ad furorē, qui appetit retributionem. Nihil tamen prohibet, quod scismis in Graeco, quod Latine dicitur furor vtunque importet, scilicet, vt locitatem ad irascendum, & firmitatem propositi ad puniendum, primo modo accipit Tullius, secundo modo Damascenus. Ad tertium dicendum, quod isti tres gradus irae designati a Christo in litera distinguuntur secundum diuersos effectus irae, & non secundum diuersas perfectiones eius, quia ab ira eodem modo se habere possunt isti tres effectus prodire. Damascenus autem distinguit iram magis per ea, quae tangunt rationem specificam, quia illa pertinent ad perfectionem irae secundum diuersam habitudinem suam, & non ad aliquos effectus eius. De istis tribus gradibus assignatis hic a Christo dicitur infra in quaest. 142. De his Sanctus Thom. prima secundae, quaest. 66. ar. 8. Hic dicit poterat de comparatione irae ad incontinentiam, & de proprietatibus irae: quoniam tamen multa istorum non solum conueniunt irae, vt passio est, sed etiam, vt peccatum est, dicitur nunc de ipsa, vt est peccatum: postea vero subiunguntur ista dubia.

An aliquando sit licitum irasci, vel semper sit peccatum. Quaestio CXXXVIII.

QVAERITVR, an aliquando sit licitum irasci, vel semper sit peccatum. Dicunt quidam, quod semper sit per peccatum, quia Hieronymus super Matth. exponens supra illam literam: qui irascitur fratri suo, &c. dicit: In quibusdam codicibus additur sine causa. Ceterum in veris definita sententia est, & ira penitus tollitur: ergo nullo modo licet irasci si penitus tollitur, id est, prohibetur. Item malum animae non est nisi esse sine ratione, vt dicit Dionysius. libr. de diuin. nominib. cap. 4. Et tamen ira sine ratione est, quia non perfectè audit rationem, vt dicitur 7. Ethic. & Grego. 5. Moralium dicit, quod cum tranquillitatem mentis ira diuerberat, dilaniatam quoddammodo scismis que perturbat. Et Cassianus dicit in libro de cōseruatiōe. Qualibet ex causa motus effluens iracundiae excacat oculū cordis: ergo semper erit irasci illicitum, quia semper sine ratione est, & eam turbat. Item ira est appetitus vindictae, vt dicit glossa super Leuit. 9. & idem innuitur, 2. Rhetor. Appetere tamen vindictam non est licitum, sed Deo dimittendum est, cum sibi proprium sit retribuere pro peccato quolibet tempore debito, Deuter. 32. Mihi vindicta, & ego retribuam: ergo irasci semper erit malum. Itē istud, quod nos retrahit, & renouet à Dei similitudine est malum, sed irasci semper nos retrahit à similitudine Dei quia Deus oīa cum tranquillitate iudicat, Sapientiae 12. Iratus autem cum perturbatione omnia facit: ergo irasci illicitum est. Dicendum, quod ira non est semper illicita. Est enim ira passio quaedam, & naturaliter insurgens. Si ergo ipsa se peccatum esset, vel semper esset illicitum irasci, cogereretur homo interdū peccare, scilicet quia ira in eo naturaliter insurgeret. Et hoc est inconueniens, & non solum si esset peccatum insurgendo, sed et in permanendo. Et ideo dicendum, quod ira accipit aliquando, vt motus quidam insurgens in nobis, cuius principium non est omnino in potestate nostra. Et tunc manifestū est, quod ira non est peccatum, quia nihil est peccatum, nisi sit voluntarium. Alio modo accipit ira prout manet ex cōseruatiōe rationis iudicatis istud faciendum ad quod ira mouet. Et dicendum, quod et isto modo non est semper illicitum irasci. Quia istud esset si ira secundum se malum esset, & sic poterit species eius assignari per haec tria.

Alph. Toft. super Matth.

Ala esset, & nunquam rationi consentiret illi, cum nunquam debeat consentire alicui malo. Et tamen ira non est semper mala. Pro quo sciendum, quod in passionibus potest inueniri malum dupliciter. Vno modo sicut species passionis, quae accipit ex obiecto suo, tunc dicitur passio mala, quia obiectum sicut suam rationem dicit aliquid malum. Et hoc modo inuidia sicut suam speciem importat aliquid mali, cum sit inuidia dolor quidam de bono aliorum. Et hoc sicut se repugnat rationi, quia de bono non est tristitia, nec dolor, sed de malo. Ideo inuidia isto modo semper mala est. Ita dicit Aristoteles. 2. Ethic. quod quaedam mox nominata cum malitia sunt inuoluta, & nominat ibi inuidiam. Hoc etiam modo odium sicut se dicit malum, quia per odium appetimus alicui malum, sicut quod malum est, & tamen malum secundum se non est appetibile. Hoc modo non inuenit malitia in ira, quia ira licet de malo quodam sit, quia intēdit inferre nocumētum, vel punitionem, tamen semper est sub ratione boni, & iusti, quia ira est appetitus vindictae. Dicit autem vindicta retributionem in quantum reddi malum aliquod punitionem alicui pro malo, quod fecit, & istud iustum est. Alio modo accipitur malum in passionibus ex quantitate ipsius passionis, ex abundantia, & defectu, sicut tristitia, & delectationes tactus, & gustus: passionibus sunt, & ex se non dicuntur malum, sed excessus in delectationibus tactus, & gustus malus est. Etiam excessus in tristitiis malus est, vt si quis omnino abstinet à delectationibus tactus, & gustus, quia tunc natura non poterit cōseruari, cum requirat quaedam istarum delectationum ad sui cōseruationem. Non est ergo malum sicut speciem in delectationibus, & tristitiis tactus, & gustus, quia tunc oīs talis delectatio esset mala, quod falsum est, sed est malum earum in quantitate. i. in superabundantia, & defectu. Sic est in timore, & audacia, & ferè oībus passionibus. De ira idem est. Nam excessus in irascendo malum quoddam est, defectus est in irascendo malus est. Vt si quis nulli, & pro nulla causa irascatur. Nam tunc peribit doctrina, & correctio, quia criminoli non possunt conuenienter increpari in verbo, nisi sit ibi aliqua ira, quae aliās oīa fierent remissae. Vnde aliqua ira est, quae non solum est licita, sed et est necessaria, scilicet ira per zelum, vt dicitur seq. q. Et ira Aristoteles. 4. Ethic. increpat illos, qui nunquam irascuntur, dicens: Iniuriantem autem sustinere, & familiares despiciere seruile est. Est conditio seruilis, & misera. Et iterum dicit. Non irasci, in quibus oportet, insipientes esse videntur. Et non sentire omnino, nec tristari. Cū ergo ira fuerit moderata, licita erit. Et necesse est, quod in aliquo casu sit bona, quia cū ipsa sicut speciem suam non sit mala, vtendo ea debet, bona erit, quia oīa, quae veniunt in vsu rationis, et si aliās essent in differentia non habentia aliquam rationem boni de se, per hoc quod a ratione regulantur, efficiunt bona, & laudabilia. Et ita in ira est. Ad primum dicendum, quod circa passiones locuti fuerunt aliter Stoici, quam Peripatetici. Nam Stoici voluerunt auferre oēs passiones, dicentes, oēs passiones esse quosdam effectus existentes praeter ordinem rationis. Et ideo dicebant iram, timorem, audaciam, & ceteras passiones malas esse. Quia necesse erat, quod cōsisterent aliqui hominem bene se habere in timore cauendo à quibusdam, quod nullo modo homo sustinere potest, vel sustinere non debet: dicebant tūc non esse timorem, sed esse cautelam, & esse actum rationis. Ita et in alijs passionibus assignabant. Peripatetici autem dixerunt passiones non esse malas, sed excessus, vel defectus in illis. Et sic quodammodo concordant in sententia, licet nolint admittere Stoici modum loquendi Peripateticorum. Nam ipsas passiones, vt sunt a ratione regulatae, nolunt vocare passiones.

Part. Secunda.

O 5. Vt

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

3. arg. p. v.

Ad 1. arg.

Vt verò excedunt rationis regulam deuiantes ab ea in plus, vel in minus, vocant eas passiones: & tunc uerum est, quod semper sunt mala. Rationabilior tamen est positio Peripateticorum. Nam necesse est, quod idem motus secundum substantiam sit ira, vel timoris, quando est maior timor, quam debet, & minor, quam debet, & quando est quantum debet, cum istae sint circumstantiae accidentales, quae non variant substantiam rei. Si ergo ira, ut est in excessu, vel defectu est passio, et ipsa ut erit in medio erit passio: & tunc differret, quia ut est in medio est regulata, ut verò superabundans, vel deficientis non est regulata. Et tunc regulari, vel non regulari, est sibi posterius, & accidentale. Ideo positio Peripateticorum tanquam rationabilior magis approbatur Aug. de Ciuit. Dei. Et quia ira, timor, audacia, & similia sunt nota passionum, non imponunt ista nota à Stoicis, nec conceduntur, nisi quoniam ipsae passiones sunt in extremo. Unde si timor sit regulatus non concedent, quod ille debeat vocari timor, sed vocat eum cautelam. Ira si fuerit ira regulata secundum rationem non permitteret vocari iram, sed quando est in extremo. Ideo secundum eos si dicat, quod aliquis habuit iram, vel iratus est, non oportet, quod dicatur bene. Vel male, aut iuste, vel iniuste, quia ex eo, quod dicitur fuisse iratus, intelligitur, quod iniuste iratus est. Et sic Hier. vs. loqui cum Christo dicat hic: qui irascitur fratri suo, & ira significet excessum, & ideo quod nunquam possit esse, nisi mala, & tunc uerum est, quod non oportet dici, qui irascitur fratri suo iniuste, quia ex eo, quod dicebatur: irascitur, intelligebatur, quod iniuste. Ideo dixit, quod erat sententia diffinita, i. certa, & terminata non indigens aliquo supplemento. Dicendum tamen, quod quidquid sit de differentiis, quibus inter se utitur Stoici, & Peripatetici, constat, quod Christus non renerit viam loquendi Stoicorum, sed magis viam vulgarem. Vulgus autem vocat iram, timorem, audaciam, & ceteras passiones, siue sint in excessu, siue in defectu, siue in medio. Et ita Christus accipit, & sacra scriptura. Nam Christus aliquem timorem laudat, & aliquem vituperat, in fr. 10. timere Deum, & non timere homines. Etiam ira laudatur aliquando, & aliquando increpatur: ergo non accipitur semper pro extremo, quia tunc nunquam laudaretur. Ideo dicitur, quod Christus accepit hic irasci, prout est passio generaliter sumpta, & potest esse regulata, vel sine regula. Quia tamen totum irasci, quod Christus increpuit malum est, oportet dici, quod in istis tribus modis, ira dicitur excessum, & tamen poterat aliquis irasci quantum debebat, & non esse licitum. Ad secundum dicitur, quod ira licet non sit totaliter cum ratione, est tamen aliquantulum cum ratione, ut dicitur in fr. 7. Ethic. ideo non oportet semper eam esse malam. Aliter potest dici, quod ira potest considerari, ut motus insurgens in nobis non ex imperio rationis, sed naturaliter: & tunc non est laudabilis, nec vituperabilis, sicut nec aliae passiones. Alio modo potest accipi, ut ira per voluntatem accepta, vel repellitur. Primo modo ira non est bona, nec mala, quia bonum & malum in actibus causat per rationem regulantem. Et tamen tunc adhuc ira est cum quadam ratione, quia non potest insurgere, nisi ratio prius iudicauerit iniuriam esse factam. 7. Ethic. Secundo modo ira potest esse bona, vel mala secundum quod a ratione regulatur, vel non regulatur. Nam si regulatur, bona est, & tunc non dicitur esse sine ratione. Si non regulatur mala est, quia excedet in quantitate, vel circa aliam circumstantiam, & tunc mala est. Aliter potest dici, ira potest se habere ad rationem dupliciter, scilicet antecedenter, & consequenter. Si. n. ira rationem antecedit, ira, quod moueatur ratio ad agendum id, quod ira suadet, trahit rationem à sua rectitudine. Et tunc ira

erit semper mala, quia non videtur possibile, quod ira sibi ipsi relicta actionem aliquam bene regat. Cum semper inclinatur ad plus vindicandum, quam oportet, vel non qualiter oportet. Alio modo potest se ira habere consequenter ad rationem, scilicet quod sit instrumentum rationis. Nam sicut ratio uult vitia increpare, ita per appetitum sensitium fieri poterit si reguletur ipse à ratione, & utatur ratio ipsa ira tanquam instrum. Nam ratio per seipsam non increparet satis efficaciter, nec puniret aliquod vitium. Et sic ira non impedit rationem, sed sequitur eam. Et ista vocatur ira per zelum, quia mouetur prelatu ad puniendum interdum asperè, & obiurgandum vitia subditorum. Et licet ista ira per zelum, quando manet, non permittit rationem liberè iudicare, sicut si nulla ira esset, non est pro hoc vituperabilis: quia non oportet, quod omni tempore homo per rationem deliberet de actibus suis, sed quod aliquo tempore exequatur id, quod semel deliberatum est, quia alias ipsa ratio seipsam magis impediret si semper deliberare velleret. Nam nunquam sequeretur aliquis effectus si semper deliberaret. Sicut etiam ars impeditur in suo actu, si dum debet operari deliberaret de agendis. Cum ergo semel per rationem diffinitum est, quod aliquid faciendum est contra aliquem, etiam si ira insurgat iam non impedit, licet postea non possit haberi deliberatio, obstante ira, quia iam non est tempus deliberandi, sed exequendi. Ad tertium dicendum, quod appetere vindictam propter malum eius, qui puniatur, peccatum est. Sed appetere illam ad correctionem peccatorum conseruandum bonum iustitiae laudabile est. In hoc autem potest moueri appetitus sensitium quantum à ratione mouetur. Et sic vindicta fiet recte per iram, quae imperata est iuste per rationem. Nam sicut quando iudex aliquem licite condemnat, minister licite illum occidit, ita cum rationis minister ad punitionem sit ipsa ira, licite per iram aget aliquis puniendo alium, si ratio prius determinauit illum esse puniendum. Pro quo sciendum, quod vindicta ab aliquibus accipitur valde strictè, ita, ut semper mala sit. Dicendum tamen quod proprie vindicta significat retributionem in poenis, ut si quis malum intulit, quod detur ei poena debita pro peccato illo est vindicta. Hoc modo quandoque aliquis puniatur pro delictis etiam nemine accusante eum, nec desiderante mortem illius dicitur fieri vindicta de eo. Et sic quando quis desiderauerit, quod mali puniantur secundum leges, propter impunitatem non turbetur tota respublica dicitur vindictam desiderare, quia desiderat poenam debiram infligi peccatis malorum. Sic accipiendo manifestum est, quod desiderare vindictam non est peccatum, sed potius laudabile. Nam omnis iudex vindictam desiderat, & vindictam infligit, quando pro peccatis delinquenti sufficientes poenas reddit. sic dicitur ad Rom. 1. Non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est vindex in iram ei, qui malum agit, id est, iudex est vindicator Dei in omnibus malis, id est, vindicat Deum de malis infligendo illis poenas. Et ista vindicta per iram est, saltem quantum ad executionem. Unde dicitur isti. Vindex in iram, id est, per iram vindicat, licet per iram non iudicetur, sed ratio, & legis necessitas eum impellunt. Hoc etiam modo viri iusti vindictam desiderant, & gaudent de illa, Psalmo 57. Laetabitur iustus, cum viderit vindictam, id est, cum viderit puniri malos iuste pro sceleribus suis. Alio modo accipitur vindicta pro gaudio quodam, quod homo habet in inflictione poenarum in illo, quile sit eum, vel aliquem alterum. Et tunc vindicta est semper mala, quia desideraretur ibi poena alterius solum, ut est quod-

Quia ira per zelum est bona licet aliquo modo turbet rationem.

Ad 3. arg.

Quod est licitum desiderare vindictam, & quoniam non.

Ad 2. arg.

dam malum ipsius. Sed desiderare malum alicui sub ratione mali semper peccatum est. Et quia tale gaudium non ordinatur ad bonum, istius punitione nec alicuius alterius, sed solum fruitur homo illo, & ad istud gaudium habendum desiderat poenas alterius, erit semper desiderium vindictae peccatum. Et ita consuevit accipi communiter: ideo rectè prohibetur desiderium vindictae sic accipiendo. Ad quartum dicendum, quod possumus assimilari Deo, & debemus in appetitu boni: ita quod semper bonum appetamus, quia semper bonum ille appetit in modo ramen appetendi Deo non possumus assimilari: quia in eo non est appetitus sensitius, sicut in nobis, qui debet regulari per rationem: ideo oportet, quod nos faciamus aliquid per appetitum sensitium tanquam per ministrum ad hoc, quod ratio firmiter operetur. Sic dicit Greg. 5. Moralium, quod tunc ratio contra vitia robustius erigitur, cum ira subdita rationi famulatur. Et ideo in homine agere per iram interdum est laudabile, in Deo autem est impossibile. Ideo licet ira distrahatur nos à similitudine Dei, non propter hoc est mala cum ista dissimilitudo competat nobis ex natura, & non ex voluntate. Et dato, quod omnia posset homo agere per solum imperium rationis, nullo motu ire insurgente, non esset bonum, quia tales actiones non possent esse vehementes, sed remissae essent, cum non apponeret eis homo totum vigorem suum. Perfectus ergo est in homine agere, cum ira in quibusdam, & per hoc Deo assimilari in natura, quam velle omnia sine ira agere, quia non est idem esse perfectum in Deo, & in homine. Et quod in Deo dicitur perfectio, in homine dicitur imperfectio. Nam Deo esse purum spiritum perfectio est, in homine autem, quod maneret purus spiritus. f. quod maneret sola anima, non esset perfectio: quia tolleretur integritas naturae. De his S. Thom. secunda secundae quaest. 158. arti. 1.

An ira sit peccatum. Quaesitio CXXXIX.

Primum argu.

Secundum argu.

Tertium argu.

Quartum argu.

QVAERITVR, an ira sit peccatum. Dicunt quidam, quod non, quia per peccatum homo demeretur, per iram autem non potest demereri, quia ira est passio, & propter passiones non laudamur, nec vituperamur. 2. Ethic. ergo ira non est peccatum. Item in omni peccato est conuersio ad aliquod bonum commutabile, cum in peccato commisionis semper ponantur auersio, & conuersio: in ira autem non fit conuersio ad aliquod bonum commutabile, sed ad malum alicuius. poenam eius, quam iratus appetit, ergo ira non est peccatum. Item nemo peccat in eo, quod vitare non potest: ira tamen non potest vitari, sicut dicit Glo. super Psal. 4. Irascimini, & nolite peccare. Motus ire non est in potestate hominis. Et hoc innuit Arist. 7. Ethic. dicens, quod iratus cum tristitia operatur, & tamen tristitia contra voluntatem est. Item omne peccatum est contra naturam, ut ait Dama. lib. 2. Irasci tamen naturale est, cum sit actus potentiae irascibilis, quae est naturalis. Hiero. quoque dicit, quod irasci hominis est. est conditio hominis. Dicendum, quod ira proprie nominat quandam passionem. Est autem passio in appetitu sensitio, quae autem sunt in appetitu sensitio, non sunt bona, nec mala, nisi secundum quod a ratione regulatur: ga bonum, & malum in homine accipiuntur secundum ea, quae sunt propria homini. Hoc autem est ipsa ratio: ideo motus appetitus sensitii quandoque fuerit regulatus à ratione bonus erit. Si autem regulam rationis excludat, malus erit. Potest autem ira ordinari à ratione dupliciter. Vel quantum ad ip-

sum appetibile per iram, vel quantum ad modum appetendi. Appetibile autem in ira est ipsa vindicta, quae si accipiatur solum pro retributione poenarum debita alicui, potest esse licita in aliquo casu, ut dictum est praeced. q. Unde si alquis appetat, quod fiat vindicta de aliquo relincente secundum ordinem rationis, est laudabilis appetitus ire. Et vocatur ista ira per zelum. Si autem aliquis appetat, quod fiat vindicta qualitercunque. scilicet inferendo alicui poenas, siue secundum ordinem rationis, siue contra ipsum, puta si appetat puniri illum, qui nihil meruit, vel plus quam meruit, vel quod puniatur non secundum legitimum ordinem iuris, nec propter finem debitum. scilicet propter conseruationem iustitiae, seu propter aliud aliud, erit peccatum in hoc desiderio vindictae. Et vocatur ista ira per vitium. Alio modo comparatur ira ad ordinem rationis quantum ad modum irascendi. scilicet ut motus irae non immoderate feruescat, nec interius, nec exterius in signis apparentibus. Et istud etiam est necessarium, quia si omitteretur peccatum erit, etiam si homo iustam vindictam appetat, quia modus iste irascendi aliquantulum repugnat charitati, cum vehementius quis mouetur in poenam alterius. Considerandum circa iram per zelum, quod est laudabilis, & est necessaria omni homini, siue in quantum est persona priuata, siue in quantum est praesidens. De persona priuata patet: quia ira per zelum nihil aliud est, quam appetitus punitionis in aliquibus, quia mali sunt, siue faciendo contra honorem Dei: siue contra statum publicum, vel priuatorum. Qui autem non desiderat talia puniri in quantum iniusta sunt, & destructiua boni, malus est, aut remissus valde. Pertinet autem ad quandam perfectionem hominis desiderare iustitiam, sicut dicitur supra in litera. Beati, qui esuriant, & faciunt iustitiam. Qui tamen non desiderant malos puniri, non desiderant iustitiam: quia nihil iustius est, quam puniri malos, qui destruunt statum publicum, & sunt hostes legum. Qui ergo dolet de legibus violatis, & de honore Dei diminuto, & de statu publico collabente, zelat pro ipso, ut non pereat. Et hoc est desiderare, ut puniantur, qui talia faciunt. Non curare de ista violatione legum, aut diminutione cultus diuini est non diligere Deum, nec bonum publicum, quod peccatum est: ideo zelare pro omnibus istis omni homini incumbit, & consequenter dolere de diminutione, aut dano inflicto in his omnibus necessarium est. Et sic appetent puniri illos, qui ista violant. Iste autem appetitus dicitur ira per zelum, & Deus valde laudat, & diligit talem appetitum: quia est signum magnae dilectionis, quod quis zelat pro Deo, sicut amicus zelat pro amico. Et sic laudatur Elias zelans pro Domino. 3. Re. 19. Zelo zelatus sum pro Deo Israel. Altaria tua suffoderunt, & sacerdotes tuo occiderunt. Erat tamen persona priuata Elias, & laudatur valde pro isto zelo 1. Machab. 2. f. Elias dum zelaret zelum Dei: recepit est in caelum. Et sic innuitur, quod propter meritum zeli recepit est viuens in caelum. i. in paradysum terrestrem. Sic etiam Phinees priuata persona erat, & tamen zelans pro cultu Dei, occidit iudaeum coentem cum scorto Madianitide. Et hoc fecit per motum ire, quae erat zelus, & Deus laudauit ipsum. Numeri 25. scilicet Phinees filius Eleazar auertit iram meam à filiis Israel: quia zelo meo commotus est contra eos, ut non ipse delerem eos in zelo meo. Et laudatur valde. 1. Machab. 2. Istum zelum debet habere omnes personae priuatae pro lege, quia tenetur diligere Dei legem, & consequenter tenentur irasci omnibus praeuaricantibus eam. Quia natura-

Quid sit ira per zelum, & quid sit zelus, & quod est necessarium.

Quod ira per zelum pertinet ad priuatos.

litter

Iter ita est, quod eodem desiderio res mouetur ad aliquid prosequendum tanquam bonum suum, & ad repellendum omne impediens, & aduersans in illo. Ideo Mathathias zelans pro lege Dei clamauit ad oēs Iudæos habentes zelū legis Dei, dicens: Omnis, qui zelū habet legis exeat post me. 1. Machabe. 2. Et dicitur ibi: tunc descenderunt multi quærentes iudicium, & iustitiam in desertum, & sic innuitur, quod illi, qui quærent iudicium, & iustitiam, sunt, qui zelum legis habent. Alij autem nec iustitiam quærent, nec iudicium. Non quære tamen ista damnabile est. Ideo tenentur omnes zelare p lege Dei, & iustitia. Et ita dicebat David Psal. 68. Zelus domus tuæ comedit me, & opprobria exprobrantiū tibi ceciderunt super me. i. quia ego zelabam p lege tua, & pro tempore tuo videbar intra me, quando videbam, quod aliqui facerent contra legem tuam, & quando aliqui exprobrabant tibi, opprobria eorum ceciderunt super me. i. ita durē ferebam, sicut si contra me dicerentur. Et ob hoc illi soli dicuntur esse aliquid Dei. i. pertinere ad ipsum, qui habet zelum eius, & dolent de cōtempu ipsius. Sic dicit Exo. 32. cū dixit Moyses leuitis: Si quis est Domini, iungatur mihi. i. si aliquis est, qui pertinet ad Deum, & doleat de iniuria eius, iungatur mihi. s. ad puniendū aduersarios Dei. Istud autem pertinet ad iram, quæ est per zelum, quia ex eo, quod isti irascebantur violatoribus legis, puniebant eos. In prælati autem ad huc magis necessaria est ira per zelum: quia ipsi non solum tenentur bonū desiderare, & dolere de præuicatione legis Dei, sed etiam punire eos, qui præuaricantur eam. Quia non sufficit prælati, quod ipse non faciat contra legem, sed quod puniat violatores eius. Sic patet extra de simo. ca. Licet Heli. Dicitur enim, quod licet Heli sumus sacerdos in se bonus existeret, quia tamen non puniuit peccata filiorum suorum, corruit de sella, & fractis ceruicibus, expira uir. Ita est in quolibet prælati, quia si non correxerit vitia subditorum efficaciter, ipse p illis peribit. Vnde dicitur ibi. Ad corrigendos igitur subditorum excessus tanto debet diligentius prælatus assurgere, quanto damnabilius eorum offensas defereret in correctas. Ad istam autem correptionem dēt habere prælatus quendam motum animi, secundū quē vehementer fertur contra peccantes. Et iste vocatur ira per zelum. Et si non obseruetur aliquo modo iste rigor iræ in correptionibus, & obiurgationibus, quas prælati faciunt, omnia remissē fierent, & correctio esset modicum, inefficax. De hoc Greg. lib. 19. & 20. Moralium, & habetur 45. dist. cap. Disciplina, & c. Sunt nāque. & c. Vera iustitia. & c. Sed istud nō ociose. Ibi dicitur, quod prælati ex zelo indignatur peccantibus, & tamen indignari actus iræ est. Si autem preat ista ira per zelum, peribunt omnia bona, quæ prælati facere possunt. Sic dicit Chrysol. super Mat. Qui sine causa irascitur, reus erit, qui verò cum causa non est reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia stant, nec crimina compescuntur. Debet tamen ista ira subsequi ad rationem, ad hoc, quod propriè dicatur ira per zelum. Quia si ratio non præcedit, ira nihil desiderabit, nisi vindictam, & excedet modum. Si autem ira subsequatur rationem tanquam ministrans, omnia benè fient. Sic dicit Greg in 5. Moralium. Curandum sum mope- rari, ne ira, quæ vt instrumentum virtutis assumitur menti dominetur: ne vt domina præeat, sed velut ancilla ad obsequiū parata à rationis tergo nunquam recedat. Ira ergo, quæ per zelum est, valde laudabilis est. Et licet habens illam sentiat se aliqua liter turbatum in ratione, non debet existimare il-

De ira per zelū qualis dēt esse in prælati.

lam iram esse malam, cum assumatur, vt instrumentum rationis ad executionem. pro illo tēpore, quo iam deliberatio rationis non requiritur. Nā si antequam iudicetur, quid agendum sit, ira intendit, & sequimur eam, omnia confusē fient: quia ratio impediētur iudicare. Et sic apparet, quod ira aliquando est bona, scilicet, quando est ira per zelū. Potest autē esse zelus respectu cuiuscunque boni, vt conferret: & sic ira poterit esse per zelum contra omnes, qui præuaricantur contra aliquod bonum, siue istud sit cultus Dei, siue bonum publicum, siue bonum proximi, quod ex charitate diligitur. Ideo in omnibus his irasci, & vindictam appetere sub hac ratione, & non vt nos delectemur in pœnalis alienis, erit laudabile. Ad primum dicendum, quod passio potest esse regulata à ratione, vel non regulata. Ideo secundum quod passio absolūtè accipitur non est laudabilis, nec vituperabilis, nec importatur ibi ratio meriti, vel demeriti, sed secundum, quod est regulata à ratione est laudabilis, & potest ibi esse meritum. Secundum autem, quod non recedit à regula rationis erit vituperabilis, cum teneatur homo omnia, quæ in se sunt, secundum rationem regulare, quæ est bonū proprium eius. Ideo dicit ibi Arist. quod licet irasci absolūtè non sit vituperabile: vituperatur tamen qui aliquo modo potest esse regulata, vt si quis irascitur contra rationem. Ad secundum dicendum, quod qui irascitur alteri, vindictam appetit, quæ licet sit malum quoddam i. pœna eius, cui inferretur: tamen non desideratur sub ratione mali, sed in quantum est bonum quoddā. i. iustum retributum. Et rursum ista retributio potest desiderari, vt bonū quoddā nostrum. s. quod nos delectemur in pœnalis illius, qui læsit nos. Et tunc conuertitur in bonum commutabile indebitè: idēo potest ira aliquando esse peccatum. s. in quantum vindicta, quæ appetitur, vt quoddā bonum potest appeti indebitè multis modis. Ad tertium dicendum, quod ea, quæ nullo modo sunt in potestate nostra, non possunt nobis imputari in peccatum. Est tñ homo Dominus actū suorum per liberum arbitrium. Ideo motus illi, qui præueniunt iudicium rationis non sunt in potestate nostra. Et sic motus passionales in generali putantur insurgunt sine ratione. i. ratione non præueniente non sunt peccatum. Et tamen postquam insurrexerunt possunt rationi subijci. Quæ si non subijciat eos consentit eis, cum ad eam pertineat illos regulare, & tunc peccatum est. Aliter potest dici, quod non est in potestate nostra, quod nullus motus passionalis insurgat in nobis: est tamen in potestate nostra quemlibet eorum specialiter imprimere, ne insurgat. Et secundum hoc dicitur, quod motus iræ non est in potestate nostra. s. quod nullus insurgat. Quia tamen in potestate hominis est aliquo modo comprimere quemlibet eorum ne insurgat, vel postquam insurrexerit: illum regulare aut compescere, non est sine peccato irasci, quando indebitè sit. Cum autem dicitur, 7. Ethi. quod iratus agit cum tristitia, non est intelligendum, quod tristetur de illo, quod agit: immo cum delectatione operatur, quando retribuit, & etiam quando iram habet delectationem quandam habere pro spe vindictæ, & cogitando de illa, vt ostensum est, supra q. 132. sed dicitur tristatus de malo, quod sibi inflatum est, & propter istud insurrexit ira, p quā appetitur vindicta. Ad quartum dicendum, quod ira est in potentia irascibili, & ipsa irascibilis in homine naturaliter subijcitur rationi. Et ideo actus eius in tantum erit homini naturalis, in quantum erit secundum rationem. In quantum vero contra

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

Ad 4. arg.

rationem erit contra naturam hominis, & sic peccatum in quacunq; materia sit, & cuiuscunque potentia contra naturam est: quia contra rationem est, quæ est natura hominis, & actus omnium virium intantum erunt homini naturales in quantum regulantur à ratione, cum sint regulabiles. Secus autem de virtute vegetatiua, quæ pertinet ad nutrire, & generare. Quia licet iste vires sint in homine, nō vocatur humana, eo quod nullo modo sunt rationales, nec per essentiam, nec per participationem. Omnia autem, quæ ad appetitū sensitiuum pertinent, rationalia sunt per participationem: quia rationem audiūt: primo Ethi. in fine. De his Sanctus Thom. secundum secundam quæst. 158. arti. 2.

An in ira, quæ potest esse peccatum, sit peccatum mortale. Quæstio CXL.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

QVAERITVR, an ira, quæ potest esse peccatum, sit peccatum mortale. Dicunt quidam omnem iram esse peccatum mortale. Nam dicitur Iob. 5. virū stultum interficit ira. Et intelligitur de interfectione spirituali, à qua nominatur peccatum mortale. Nam dicitur mortale, quia ad mortē eter nam spiritualiter obligat. Item nihil est, propter quod homo mereatur mortem eternam, nisi peccatum mortale. Ira autem meretur eternam damnationem, quia dicitur supra in litera: qui irascitur fratri suo reus erit iudicio. Vbi dicit Gl. quod per ista tria, quæ tanguntur hic. i. iudicium, consilium, & gehennam, tanguntur tria, quæ pertinent ad mansiones diuersas damnationis: ergo ira peccatum mortale est. Item quicquid contrariatur charitati est peccatum mortale, ira autem contra charitatem est, vt dicit Hierony. super Mat. super verbo: qui irascitur fratri suo reus est: dicit, quod hoc est, quia ira est contra dilectionem proximi. Dicendum, quod sicut supra habitum est, ira aliquando licita est: immo laudabilis. s. ira per zelum, & tamen quando non est illicita, nō est semper peccatum mortale, sed aliquando veniale: sicut Glof. Psal. 4. super verbo: irascimini, & nolite peccare. Venialis est ira, quando non perducitur ad effectum. Pro quo considerandum, quod motus iræ est peccatum, quando est inordinatus. Contingit autē dupliciter esse inordinatum, vel inordinatum, vt dictū est præced. q. Vno modo ex parte appetibilis, sicut cum quis appetit iniustam vindictam. Et sic ira peccatum est ex genere suo. i. omnis ira, in qua quis appetit vindictam iniustam est peccatum. Dicitur autem iniusta vindicta, si quis velit vindictam accipere de eo, qui nihil meretur, vel maiorem vindictā, quā mereatur, aut vult eam ad finem indebitum. s. non propter bonum publicum, vel correptionem eius, qui peccauit, sed vt delectetur in pœna illius, & sic de similibus. Hoc modo ira peccatum est, & est mortale, quia repugnat charitati, & iustitiæ. Potest tamen esse iste appetitus, quod aliquando nō sit peccatum mortale, sed veniale. Et hoc propter imperfectionem actus. Ista autem imperfectio potest attendi ex parte appetentis. s. cum motus iræ præuenit iudicium rationis: quia tunc actus ille habet minus de ratione voluntarij. Ideo minus de ratione peccati. Vel potest attendi ex parte appetibilis, vt cum quis appetit vindictam in aliqua re valde parua, quæ quasi pro nihilo reputanda est, sicut in leui verbo non causante iniuriam, vel in leuissimo danno. Et ponit exemplum S. Tho. vt si quis modicum trahat puerum per capillos, & similia. Alio modo potest motus iræ esse inordinatus quantum ad mo

dum irascendi, vt si quis nimis feruēter interius irascatur, vel si exterius magna signa iræ ostendat, quia hoc non erit sine peccato. Et tamen nō habet istud rationem peccati mortalis. Potest tamen interdū esse peccatum mortale, vt si per vehementiam iræ homo decidat à dilectione Dei, vel proximi. s. quia intento animo pœnam proximi desiderat.

Ad primum dicendū, quod ex illa auctoritate non habetur iram esse semper peccatum mortale, sed quod stulti per iram se interficiunt. s. quia non refrenātes motum iræ incidunt in aliqua peccata mortalia. s. in blasphemiam Dei, vel iniurias proximi.

Ad secundum dicendum, quod verbum Christi hic non intelligitur de quacunq; ira, sed solū de illa, qua quis appetit vindictam de proximo: inferēdo ei iniuriam aliquā. Et videtur hoc esse conueniens, quia Christus posuit hic de ira faciendo quandam additionem ad istud præceptum: non occides. Et innuit, quod nō solum occidere, sed etiam velle occidere peccatum est: hoc autē pertinet ad iram, per quam quis vult mortem alterius, vel inferre ei dāna: sic vult S. Tho. Et tamen, an aliter possit hoc intelligi dicitur infra q. 156. Ad tertium dicendum, quod in nullo casu iræ est peccatum mortale, nisi in quo repugnat charitati. Sepe tamen homo irascitur seruata charitate. Nam in ira per zelum irascitur homo ei, quem diligit, vt ait Grego. 10. moralium. Et habetur 45. dist. cap. Disciplina. Et illa ira est merito ria. Et non solum in ista, sed etiam in ea, quæ nō est per zelum poterit homo agere contra rationem in ira, quia in aliquo paruo excedit. Et tamen nondū excludit istud totam charitatem, & sic non erit peccatum mortale, sed veniale, sicut in exemplis supra positis. De his S. Thom. 2. 2. q. 158. arti. 3.

An quando ira est peccatum mortale, sit grauissimum peccatum. Quæst. CXLII.

QVAERITVR, quando ira est peccatum mortale, an sit grauissimum omnium peccatorum.

Dicunt quidam, quod sic: quia dicit Chrysol. Nihil est turpius visu furentis, & nihil deformius seuro visu. Et hoc in ira est: ergo maior deformitas erit in ira, quā in ceteris peccatis. Item quanto aliquod peccatum est magis nociuum, tanto vī esse grauius, quia dicit Aug. in Enchiridion, quod aliquid vocatur malū, quia nocet: ira autē maximē nocet: quia aufert homini rationem, per quam est Dñs sui ipsius: ergo ira est maximē nociua: Vnde dicit Chrysol. quod iræ, & insaniæ nihil est medium, & quod ira est quidā Demon temporalis, immo est aliquid difficilius habere Demonem. Et sic videt, quod ira sit grauissimū peccatū.

Item motus interiores distinguuntur fm exterioribus effectibus: quia per illos cognoscuntur effectus autem iræ est homicidium, quod videtur, peccatum grauissimum: ergo ira erit grauissimum peccatum.

Dicendum, quod ira potest esse magna, vel parua p accidens ex circumstantijs, sicut homicidium ppter circumstantias potest esse parua, vel magna culpa, & de his non potest dari regula. Considerando tamē iram ex genere suo, dicendum, quod ipsa non est peccatum grauissimum, quia alia sunt deteriora. s. odium, & inuidia. Vnde corporatur ira ad odium, sicut festuca ad trabem: sic dicit Aug. in regula. Ne ira crescat in odium, & trabem faciat de festuca. Pro hoc sciendum, quod ira est peccatum in quantum est motus inordinatus: potest esse iræ inordinatio dupliciter. s. quantum ad appetibile, quod est vindicta, vel quantum ad modum appetendi. Quantum ad primū ira vī esse minimū omnium peccatorū. Nā contra vitia peccata,

Primum argu.

Secundū argu.

Tertium argu.

Comparatio iræ ad odium, & inuidiā, & contra vitia.

peccata, quæ sunt per passiones, vel sunt ad aliquod malū, vel ad aliqd bonū. Ad malū sunt, vt odium, & inuidia, ad bonū, vt cōcupiscentia in tactu, q̄ pertinet ad luxuriā, vel in gustu, quæ pertinet ad gulā. Omnibus aut̄ his ira minor est in grauitate. Nā cōuenit cum his: quia vult bonum, & malum. s. malū in quantum est pœnale ei, cui infligit, & bonum in quantum sub ratione iusti, & retributiui appetitur.

Comparando ergo iram ad peccata, quæ malum appetunt. s. odium, & inuidiam, minor illis est: quia odium appetit malum sub ratione mali. Nam qui odit non vult alteri pœnam in quantum illa est retributiua, cum sepe quis oderit alterum, à quo nulla vnq̄ mala suscipit. Et sic impossibile est vindictā appetere vbi nunquam putatur præcessisse iniuria. Sed odium appetit malum alteri in quantum malum est illius. A ppetere autem malum sub ratione mali videtur esse iniustum. Ira aut̄ appetit malum sub ratione boni. In quantum est vindicatiuū, vel intuitiuum malorum, quæ quis fecit. Etiam ira est minus grauis, quàm inuidia, quia inuidus desiderat malum alicui sub ratione mali. s. propter desideriiuū propriæ gloriæ. Vnde inuidi volunt malum eis, q̄b⁹ inuidet, vt non possent equari eis, vel vt desinant esse superiores, & per hoc ipsi magis gloriant̄. Deterius tamen est appetere malum alterius propter propriam gloriā, quā sub ratione iustæ vindictæ.

Ex hoc autem apparet, q̄ odium est maius, quàm inuidia, & inuidia, quàm ira: quia odium propter solum malum mouetur: inuidia aut̄ pp̄ bonū quoddam. Et tamen est bonum proprium iniuste desideratum. Et patet hoc si quis occiderit hominem solum, vt illi nocer, vel si occiderit, vt spoliaret eum, grauius est primum. Inuidia autem propter eum, quia inuidia appetit malum pp̄ bonū propriū. Ira autem sub rōne boni simpliciter. i. iusti. Etiam est iura minus grauis, q̄ illa peccata, quæ sunt ad bonum sicut luxuria, & gula. Quia licet sit malum materialiter in quantum est pœnale ei, cui inferitur: tamen quia appetit istud sub rōne iusti, bonū quoddā est. Et sic comparatur ad peccata, quæ propter solū bonum mouentur. Concupiscentia tamē, ad quā pertinet luxuria, & gula, mouetur ad aliquod bonū particulare, quod non est bonum honestum, sed est delectabile, sicut in luxuria, & gula, vel vtile sicut in auaritia. Ira autem mouetur sub rōne boni honesti. s. iusti, licet nō oportet, q̄ iratus semper sit iustus, motiuum suum tamen ad iustum est, & ex hac parte actus est minus vituperabilis. Sic d̄. 7. Ethic. c. 8. q̄ incontinens concupiscentiæ est turpior, quā incontinens iræ. Si autem consideretur inordinatio iræ quantum ad modum, ira habet quandam excellentiam super omnia peccata pp̄ vehementiā, & velocitatem sui motus iuxta istud Prouerb. 27. Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor. Et subditur: Impetum concitati spiritus ferre quis poterit? q̄ d. difficile est. Ideo Grego. 3. Moralium: posuit perturbationē maximam in ira tam interius, q̄ exterius. Et ostenditur ipsa magnitudo motus interioris per signa exteriora. Et ista sunt maiora in ira, quā in aliqua alia passione. Nā cor palpitāt, corpus tremit, lingua se præcipitat, & impedit, facies inflātur, oculi redduntur atroces, & clamoritas sequitur in verbis sine vlla rōne prolatis. Et quātum ad hoc ira maior est alijs passionibus: consequenter peccatum in ira erit grauius alijs peccatis quātū ad modum. s. vehementiæ, & impetus. Hoc tamen non arguit maioritatem simpliciter in ira ad alia peccata, quia talis maiortas magis considerat̄ ex parte obiecti, & alijs circumstantijs, quā ex modo. Ideo multa

Cap. 6. t. 7.

alia peccata sunt maiora, quā ira, nisi per accidens sequatur aliquis effectus multū inordinatus, & grauis ex ira, sicut homicidium, & similia.

Ad primum dicendum, q̄ nihil est turpius visu furentis. i. ira quātum ad gestus exteriores, & signa apparentia. Et tamen quantum ad grauitatē peccati multa alia sunt grauiora, licet exterius non appareant aliqua signa tantę grauitatis, & deformitatis.

Ad secundum dicendum, q̄ ira nocet maxime rationi, non quidem ex ipsa re operata. i. ex obiecto desiderato, sed ex modo sui motus. Potest autē omne nocumentum esse maius. i. magis impeditiuum, vel maius. i. magis directe opponitur rationi. Primō modo est in ira magis nocumentum cōiter, q̄ in alijs passionibus, & peccatis: quia eo tēpore, quo homo possidetur ab ira, magis ratio impedit̄, quā p̄ aliquod aliud peccatum. Et hoc fit pp̄ vehementiā irę causantis turbationem in corde, & in alijs partibus corporis. Secundō modo non est maius nocumentum per iram, quā per alia peccata, quia p̄ alia fit aliquid, quod magis repugnet rationi, quàm qd̄ fit per iram, licet in actu iudicandi minus impediatur per alia, sicut per odium sine magna mutatione cordis, & organorū aliquis cupit occidere alterū, & prosequitur istud. Per iram autem, q̄ solum qs̄ dicat alteri verbum iniuriosum, erit maior turbatio in corde, quā per odium volendo alterum occidere: ideo nocumentum secundo modo sumptū vocatur simpliciter maius. Et sic alia peccata inferret rationi maius nocumentum, quàm ira.

Ad tertium dicendum, q̄ homicidium sequitur aliquando ex ira, non tamen semper: quia aliquando sequitur ex odio, & aliquando ex inuidia. Et qñ fit ex istis est deterius, quàm ex ira, quia iratus, qui occidit alterum mouetur ad hoc sub ratione iusti, scilicet in quantum est debita isti quoddam retributio pro malo, quod fecit, licet de hoc iratus non bene iudicet. Odium autem, & inuidia non mouent sub ratione talis boni, vt supra dictum est: ideo etiā in eodē effectu. s. homicidij, vel mutilationis, aut cuiuscunque iniurię minus peccat, qui agit ex ira, q̄ qui ex odio, vel inuidia. Et sic ipsa non est grauius peccatum omnium peccatorum. De his Sanctus Tho. secunda secundæ. q. 158. arti. 4.

An ira sit vitium capitale. Quæst. CXLII.

QVAERITVR, an ira, sit vitium capitale.

Aliqui dicunt, q̄ non debeat assignari, vt capitale, q̄ ira nascitur tristitia. 2. Rhetorico. s. ira est appetitus cum tristitia, & 7. Ethic. Qui ex ira agit: tristatus agit. Tristitia tamen ponitur inter capitalia: nam ipsam vocamus accidiam: ergo non debet poni ira, & accidia tanquam duo capitalia.

Item odium est grauius, quàm ira, vt ostensum est præceden. q. & tamen odium non ponitur inter vitia capitalia: ergo nec ira debet poni.

Item non ponitur inter capitalia istud vitium, qd̄ est causa omnium vitiorum, quia non potest connumerari cōtra illa. Ira autē est causa omnium: Prouerbio. 19. super verbo illo: iracundus prouocat rixas: dicit̄; Glo. Ianua est oīum vitiorum iracundia. Iqua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies: illa autem aperta, ad omne vitium armabitur animus: ergo non debet poni ira inter capitalia.

Dicendum, q̄ ira est vnum de septem capitalibus vitijs, vt cōiter assignatur. Et sic Grego. 3. Moralium: ponit eam vnum de capitalibus. Pro quo sciendū, q̄ capitalia vitia vocantur illa septem, quæ vulgariter loquentes vocant septem peccata mortalia.

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

Primum argu.

Secundū argu.

Tertium argu.

Cap. 3. r.

Et

Et non debet dici septem mortalia quasi, nulla alia mortalia sint. Nam valde multa sunt si sigillatim distinguantur, & cōiter. Sed debent dici septem capitalia, quia sunt quasi septem capita peccatorū mortalium, quæ sub se continent multa alia peccata.

Ad hoc autem, quod aliquod sit peccatum capitale, debet esse generale. i. q̄ sit principiu alijs, & cōmune ad illa. Nam sicut genus sub se species multas continet, ita & capitale vitium cōtinet sub se multa particularia. Vocatur autem magis proprie capitale, quàm generale, quia genus prædicatur de contentis sub eo secundum rationem vnā: vitium aut̄ capitale nō prædicatur semper de vitijs sub eo contentis. Sicut homicidium, quod potest poni sub ira, vel odio, aut inuidia. Nullum tñ istorum de eo prædicatur. Quia non est verū, q̄ homicidium est ira, vel inuidia, vel odium, sed est causatum ex aliquo istorum. Et sic vitia particularia reducuntur magis ad vitium capitale tanquam ad causam, vel originem, quàm ad genus, & sic competit sibi nomen capitij: quia à capite omnia membra deriuantur, & recipiūt insistentiā sensus. De nullo tamen membro caput prædicatur, sed est causa, & origo illorum. Ira est de peccatis istis capitalibus. Nam ira est causa homicidij, mutilationis, clamoris, & iniuriarum, & de nullo istorū prædicatur, sed præstat causam ad omnia hæc. Ideo respectu talium debet dici capitale magis, q̄ generale, licet possint vocari vitia ista generalia, vel cōia, sed melius capitalia dicta sunt. Ex hoc sequitur vna conditio vitij capitalis, scilicet, q̄ deat esse origo multorum. Nam vitium particulare nō potest vocari capitale, cū caput dicat rationē principij, & originis: vitium aut̄ totaliter particulare sicut homicidiū, nullius causa est, sed ab alijs causatū est: ideo capitale non dicitur. Secunda conditio est, q̄ non debet esse vitium simpliciter generale ad omnia. Nam licet tale possit dici capitale ex eo, q̄ caput est, tamē quia omnium caput est, non potest connumerari contra alia capita, sicut primū principium est simpliciter vnum, quia non est aliud eque primum, cui cōnumeretur. Capitalia tamen ponuntur multa: ergo non poterit esse de vitijs capitalibus illud, quod est causa omnium. Et sic amor inordinatus non potest poni inter vitia capitalia: quia omnium malorum caput est. Nā amor simpliciter sumptus est causa prima omnium passionū, vt dicit Augustinus. 14. de Ciuitate Dei. Et sic amor est origo omnium passionum deordinatarum, quia omnia vitia sequuntur ex aliquibus passionibus, erit amor inordinatus omnium peccatorum causa. Ideo dicit ibidem Augustinus. q̄ duo amores fecerunt sibi duas ciuitates, scilicet, amor Dei ciuitatem Dei cōstituit, & amor sui ipsius constituit ciuitatem Diaboli. Et tamen in ciuitate Diaboli sunt omnia peccata, quia extra illā nullum peccatū est: ergo inordinatus amor est origo omnium peccatorum: ideo non potest poni tanquam vnum de capitalibus vitijs. Et ex hac causa cupiditas non potest poni inter capitalia, quia ipsa etiam est radix omnium peccatorū. 1. ad Thimo. 6. Radix est omnium malorum cupiditas. Tertia conditio est, q̄ vitium capitale habeat causam multum appetibilem. s. finem multum desiderabilem.

Tres conditiones vitij capitalis.

Ratio est, quia vitium capitale est origo multorū peccatorum, vt supra patet tanquam causa illorū. Desiderium autem mouetur propter aliquid, quod est appetibile, & quanto magis fuerit appetibile, tanto in istud magis mouetur, & plura ppter istud mouebuntur. Si ergo alicuius peccati finis sit multum appetibile sicut multe præuaricationes pp̄ desiderium illius finis. Et sic vitium, quod habuerit talem

finem erit proprie capitale: quia poterit esse origo multorum vitiorum, quæ committentur propter finem ipsius. Istę tres conditiones competunt iræ. Nam ipsa non est peccatum particulare, sed habet quandam communitatem causalitatis, quia multis particularibus vitijs potest præstare causam, vt homicidio, vulnerationi, cōtentioni verborum, & sic de similibus. Competit etiam sibi, q̄ non sit simpliciter generale: nā ira non est generalis ad omne desiderabile: quia ea, quæ pertinent ad delectationem tactus, & gustus, & similia nullo modo pertinet ad iram: ideo potest connumerari ira contra illa, vt sit vnum de capitalibus. Competit etiā ire finis multum desiderabilis: nam obiectum suum habet quoddam rationem boni, & iusti. s. vindictam, quæ est retributio pœnalis facta alicui pro culpa commissa. Dare autem pœnam pro culpa ad iustitiam pertinet, quia iste est actus iudicis. 5. Ethic. Et sic habet rationem honesti finis ipsius irę. Honestum autem sua vi nos trahit, & sua dignitate nos allicit, vt ait Tullius, ideo multi mouebuntur pp̄ istum finē. In quo motu, quando fuerit inordinatus, multa vitia causabuntur, & ita ira erit caput illorum. Alio modo etiam ira potest præstare causam multis vitijs in quantum per suum impetum mentem præcipitat, & illa deordinata, quodlibet malum sequi potest, cum nihil sit in homine, quod possit mala cohibere, nisi reuerentia rationis. Est ergo proprie ira vitium capitale.

Ad primum dicendum, quod ira ex tristitia gignitur. Sed ista differt ab illa tristitia, quā vocamus accidiam: quia tristitia causans iram est passio, quæ sequitur in homine propter malum sibi illatū: & ista non connumeratur contra iram inter capitalia. Tristitia aut̄, quæ pertinet ad accidiam non causatur ex malo inflicto, sed aliunde prouenit. Ideo illa potest poni capitale distinctum contra iram. Ad secundum dicendum, q̄ licet odium sit grauius ira, non tamen est vnum de capitalibus. Quia ad rationem vitij capitalis nō requiritur grauitas, sed illa tria, quæ supra posita sunt. Odio autem non conuenit, saltē tertiu illorum. s. quia non habet finem multum appetibilem. Nā odium est de malo sub ratione mali, cum per istud velimus alicui malum solum in quantum malum est, & non in quantum retributiū pro peccato aliquo. Malum autē sub sua rōne non est appetibile. Ideo non contingit ira generaliter appeti finē odij, sicut finem irę, qui habet rationem iusti, & boni, vt dictum est. Ideo non potest esse odium causa multorum peccatorū distinctorū specie, sicut ira, & sic non erit odium vitium capitale, sicut ira. Qd̄ autem sit grauius nihil facit ad esse capitale, q̄a homicidium grauius est, q̄ ira simpliciter sumpta, & tñ ira ponitur, vt capitale, & homicidium non: immo generaliter est per contrariū. s. q̄ vitia particularia sūt grauiora, q̄ capitalia, eo, q̄ continent totam grauitatem capitalium, & insuper aliquam grauitatē particularem, quæ pertinet ad speciem ipsorum. Sicut quælibet species est perfectior suo genere: quia continet perfectionem generis, & insuper perfectionē differentię constitutiue. Idem de indiuiduis ad speciem, licet non addant perfectionem aliquā substantialem ad speciem. Ad tertium dicendum, q̄ ira differt esse ianua omnium peccatorum per accidens. Pōt enim peccatū aliquod esse ianua, vel causa aliquorum peccatorum per se. s. quando oīa illa connumerant in obiecto eius: nam obiectum est, quod dat speciem habitui bono, vel vitioso: ideo distinctio, vel esse acceptum ex obiecto est distinctio, vel esse per se. Hoc modo amor inordinatus est omnium causa peccatorum: quia obiectum amoris inordinati est obiectum

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg. Amor inordinatus est cā. omnium peccatorum.

obiectum omnium peccatorum. Et sic etiam cupiditas erit radix, vel ianua omnium peccatorum, quia nullum peccatum est, quod habeat obiectum, nisi ipsum, quod amari, vel concupisci potest. Alio modo peccatum vnum est ianua aliorum non ex parte obiecti, sed ex parte modi. scilicet quia modus suus praebet occasionem ad alia peccata, licet obiectum suum non sit generale. Primo modo peccatum impeditur esse capitale: secundo modo non. Ira autem non est causa omnium peccatorum per se, quia obiectum suum non est generale omnibus peccatis, sicut obiectum amoris, vel cupiditatis. Secundo modo est causa omnium. scilicet per accidens ex modo suo remouendo prohibens. Nam rectitudo rationis impedit peccata fieri, per iram autem propter suam vehementiam turbatur nimium ratio, & tunc nullus actus noster regulari potest ex defectu regentis. Ideo locus est ad omne vitium. Hoc tamen per accidens est, quia id, quod per se est in habitu, accipitur ex obiecto, & non ex modo. Ideo non vocabitur simpliciter ipsa ira causa omnium peccatorum, sed potest vocari ianua illorum, & ita vocatur in Glo. allegata.

Ratio est, quia causa confert esse: ianua autem solum impedit intrare, vel exire volentes, cum clausa est. Aperiit ergo ianua non est dari alicui virtutem ingrediendi, vel exeundi, quia truncatus pedes etiam non intrabit ianua aperta, sed solum tollitur prohibens: causa autem dat esse: ideo ire non competit esse causam omnium peccatorum, quia non dat illis obiectum, a quo accipitur esse, & species habitus, sed solum remouet prohibens, quod pertinet ad ianuam apertiones. Amor autem inordinatus vocabitur causa omnium peccatorum, quia obiectum illis dat, & incentiuum. Ideo conceditur, quod esse causam omnium peccatorum tollit peccato esse de capitalibus, quia non potest connumerari contra reliqua. Esse autem ianua non tollit esse capitale, cum possit contra reliqua connumerari, quia obiectum suum non est generale. Ira ergo capitale est, quia non est causa omnium peccatorum, sed quorundam specialium, quae filiae suae vocantur, de quibus dicitur sequenti q. Nam illis obiectum dat, & etiam motiuum, scilicet, quia ira stimulant, illa peccata sunt. Aliorum autem non est causa, ut luxuriae, vel gulae: quia non communicat cum eis in obiecto. Etiam non praestat eis incentiuum, quia qui fornicatur, vel inebriatur non mouetur ex ira, sicut qui occidit alium, vel contendit. De his S. Tho. 2. 2. q. 15. 8. arti. 6.

Quae sint, & quot sint filiae irae, & an sex eius filiae bene connumerentur. *Questio. CXLIII.*

QVAERITVR de filiabus irae, quae sint, & quot, & an conuenienter assignentur sex filiae irae. scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. Aliqui dicunt, quod non assignentur conuenienter: quia Iulianus dicit blasphemiam esse filiam superbiae: ergo non est filia irae, cum superbia, & ira sint distincta capitalia.

Item, ut dicit Aug. odium nascitur ex ira: ergo debet poni inter filias irae: sed non ponitur: ergo non assignantur conuenienter. Item tumor mentis ad superbiam pertinet: superbia tamen distinctum capitale est: immo videtur esse mater omnium capitalium, ut dicit Grego. 31. Moralium: ergo non pertinet ad iram tumor mentis.

Dicendum, quod filiae irae vocantur omnes species peccatorum, quae pro obiecto habent vindictam, quae est obiectum irae, & actus eorum sunt stimulantia ira. Iste autem species si accipiuntur particulari-

ter erunt multae. Accipiendo tamen aliquantulum generaliter, ita etiam ut sub eis aliae species inueniri possint erunt solum sex. Et ita assignat Grego. 31. Moralium illas sex filias irae, quas supra nominauimus. Et tamen sub qualibet earum possunt aliae species magis particulares accipi. Ut sub rixa intelliguntur omnia bella, & seditiones, & quaecunque lites, quae non consistunt solo verbo, & sub his est homicidium, & vulneratio, & omnia damna realiter inflicta, quae ex ira proueniunt. Ut exultio agrorum, domorum delectio, & similia. Ita de alijs speciebus dici potest. Et tamen, vitis istis sex, poterimus de quibuslibet alijs videre, ad quas ista reducuntur. Nam istae sex filiae sunt, quasi sex species immediatè constitutae sub ira, licet non sint verè species, & deinde sub illis distinguuntur aliae species, sicut dicimus in praedicatione qualitatibus, quod per quatuor species diuiditur, & rursus quaelibet illarum diuiditur non solum in species alias, sed etiam in genera. Tenendo autem ista sex filias immediatas irae sufficientia eorum potest accipi sic. Ira enim aliquando consistit in solo animo, aliquando per verba exprimitur, & ibi sistit, aliquando verò usque ad factum progreditur. Primo modo possunt duo vitia considerari in ira, quorum vnum accipitur ex parte eius, cui irascimur. Et istud vocatur indignatio in quantum contra illum, cui irascimur, mouemur quodam motu fero intra cor nostrum, cum illum reputemus, ut quoddam malum, & nociuum. Et vocatur indignatio, quia indignum iudicamus, quod ille nobis iniuriam intulerit, siue quia non merebatur, siue quia ille non erat talis, qui posset iniuriam inferre: ut potest, si erat paruus, aut vilis conditionis, vel quia erat talis, a quo non iniuriam, sed beneficium expectabamus, ut si erat amicus, vel nobis coniunctus sanguine, aut a nobis bona passus, & similia, propter quae indignum homo iudicat se recepisse iniuriam ab alio. Et istud est motiuum maioris irae. Vnde non tam grauius irascemur, si alius iniuriam intulisset: Psal. 54. Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuisse utique: tu verò homo vnanimis Dux meus, & notus meus: q. d. Si inimicus fecisset iniuriam non haberem causam irascendi, quia suum erat nocere: quia tamen amicus, & vnanimis mihi nocuit, tolerandum non est. In quantum ergo iste motus iracundiae exacerbatur propter aliquam indignitatem, quam homo reputat, vocatur indignatio. Aliud vitium in ira potest accipi in corde ex parte ipsius irascens, & istud est, secundum quod cogitat diuersas vias vindictae contra eum, qui sibi nocuit, & talibus cogitationibus animus suus impletur. Et sicut quando aliquas res non habens spiraculum vento impletur: tumida redditur. Ita animus cogitationibus impletus, cum nodum ille in actum exierint, tumidus est, vel dicitur habere tumorem, sicut dixit Eli: ad Iob plenus sum sermonibus, & coarctat me spiritus venteris mei. En venter meus quasi mustum absque spiraculo, quod lagunculas nouas dirumpit. Loquar, & respirabo paululum. Iob 34. de isto tumore metis dicitur: Nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum. Iob 15. Et vocatur ibi ardor tumor mentis, quia quando homo varia cogitat in vindictam contra alium, ipsemet per iram suam ardet.

Secundo modo consideratur ira prout ostenditur in ore. Et sic est duplex deordinatio. Vna, secundum quam homo in locutione ostendit iram suam per verbum non significans aliquid determinatè, & tamen ex modo loquenti irati signat indignationem aliquam, vel contempsum, aut quomodocumque ad iniuriam dicitur. Sicut Christus dixit in littera

Sufficientia filiarum irae.

tera, qui dixerit fratri suo: racha, quae apud hebraeos est dictio nihil significans. Et quantum ad hoc vna species irae sumitur, quae dicitur clamor in quantum ex ira aliquis clamor emittens voces confusas, sed solum exprimit iram mentis, & appetitum vindictae, vel quarelam. Alio modo exprimit quis iram per vocem significatiuam. Et tunc si fuerit vox ista contra Deum, cum homo interdum irascitur vocabitur blasphemia. Si autem fuerit contra proximum vocabitur contumelia. Et sic sunt tres filiae irae in voce. Tertio modo consideratur ira, ut exterius prorumpit in factum, & quantum ad hoc accipitur vna filia irae, quae dicitur rixa. Et per hanc intelliguntur omnia documenta, quae realiter proximo inferuntur ex ira, & ideo continent sub se ista multas alias species, secundum varios modos nocendi.

Ad primum arg. Ad primum dicendum, quod blasphemia tam ad iram, quam ad superbiam pertinere potest. Nam ira procedit animo turbato, & ideo si quis contra Deum ex turbatione animi prorumpat in verba, quae inducant aliquam irreuerentiam, erit blasphemia patiens ad iram. Superbia autem non procedit ex animi turbatione, sed ex elatione. Ideo si quis delibetato animo sine illa turbatione prorumpat in verba contra Deum, est blasphemia pertinens ad superbiam. Et est tunc grauissimum vitium, quia tunc se homo contra Deum erigit directè. De hoc Eccl. 10. Initium superbiae hominis est apostatarè a Deo, id est, recedere a veneratione eius. Quod valde fit per blasphemiam, secundum quam non solum receditur ab eius veneratione, sed et expressè irrogat ei iniuria.

Ad secundum arg. Ad secundum dicendum, quod odium non habet determinatam causam. Nam aliquando nascitur ex ira, & aliquando non, & tamen quando ex ira nascitur non habet ipsam iram tamquam causam primam, sed proprie oritur a tristitia. Et quia etiam a tristitia oritur potest dici oriri odium ab ira. Aliquod tamen oritur odium a tristitia, ubi ira nulla est, sicut cum quis tristatur de aliquo malo ex eo, quod est sibi disconueniens poterit odisse istud licet non irascatur. Sicut ille, qui odit latrones, a quibus nihil vnquam passus est, quia tamen reputat latrones aliquid malum esse, & disconueniens sibi tristatur de illis, quia sunt, & sequitur odium ex hoc, scilicet in quantum veller illos perire, vel incidere in multa mala, & tamen non potest irasci illis, cum non puret sibi aliquando fuisse inflictum aliquod malum ab eis. Ob hoc ergo ponitur tristitia tamquam propria causa odij, & non ipsa ira. Et quia accidia est tristitia quae dam fuit conuenientius, quod poneretur odium sub accidia, quam sub ira.

Ad 3. arg. Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non est ipsa superbia, nec aliqua filia eius, sed est quidam conatus, vel audacia hominis tentantis aliqua magna facere ad inferendum vindictam, & pertinet iste tumor mentis aliquo modo ad audaciam, quae est vitium oppositum fortitudini. De his Sanctus Thom. secunda secundae. q. 158. arti. 7.

An ira habeat aliquod vitium, quod sibi opponatur per modum defectus. *Questio. CXLIII.*

QVAERITVR, an ira habeat aliquod vitium, quod sibi opponatur per modum defectus. Dicunt aliqui, quod non, quia non vocatur vitium nisi istud, per quod homo assimilatur Deo, sed qui est omnino sine ira Deo similatur, qui cum tranquillitate omnia agit, & suauitate quadam. Sapientiae. 7. Attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter. Item, non est vitiosus defectus

illius rei, quae ad nihil vilis est, quia solus defectus boni est vitiosus, sed motus irae ad nihil vilis est, ut probat Seneca in lib. de ira: ergo defectus irae non erit vitium. Item malum hominis, ut ait Dionysius, est esse sine ratione, sed ablato omni motu irae: adhuc manet homini integrum iudicium rationis: ergo defectus irae non est vitium.

Dicendum, quod effectus irae est aliquando vitium sicut dicit Chrysol. super Matth. quod qui cum causa non irascitur peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, & non solum malos, sed etiam bonos inuitat ad malum. Pro hoc considerandum, quod ira potest accipi dupliciter, scilicet pro passione, vel pro peccato. Ira namque secundum primam significationem nominis passionem signat, ut dicitur 4. Ethi. cap. de mansuetudine. Passio quidem est iracundia, facientia autem multa, id est, illa, quae faciunt, siue prouocant iram, multa sunt. Si autem accipiatur ira pro passione, non habet ipsa vitium aliquod oppositum, sed in ipsa accipitur magis, & minus, & vtrunque est vituperabile. Nam defectus, & superabundantia in moralibus semper dicunt aliquid vituperabile, passio tamen secundum se non est laudabilis, nec vituperabilis, ut dicitur 2. Ethi. Ideo ipsa non habet vitium oppositum, sed in ipsa ira poterit accipi magis, & minus sicut dicitur 2. Ethi. de omnibus passionibus, quod in eis inuenitur superabundantia, & defectus. Si autem accipiatur ira pro peccato habebit aliquod contrarium, quod sit defectus, sicut in qualibet passione assignamus duo extrema, quae habent nomen vitij in quantum sunt superabundantia, & defectus. Et tunc ira, vel iracundia simpliciter non est nomen extremi, vel peccati, cum ira solum dicat motum irascendi. Sed irasci quando non oportet, vel plus quam oportet, aut maiori tempore, quam oportet, est nomen extremi.

Alterum extremum est in defectu, & istud est communiter innoimatum, ex eo, quod pauci reperiuntur habentes istud extremum: vocatur tamen per quaedam suppletionem irascibilitas, vel insensibilitas, ut dicitur 4. Ethi. Et datur ibi causa, scilicet. Non irasci enim in quibus oportet videretur esse insipientis, & qui non irascitur, ut oportet, nec quando oportet, nec quibus oportet, videtur non sentire, nec tristari. Istud autem vituperabile est, sicut aliquod extremum, quod est superabundantia tristitiae. Vnde dicitur ibi: iniuriantem autem sustinere, & familiares despicere seruile, id est, conditio seruilis est, & vituperabilis sustinere omnem iniuriam. Nam sustinere aliquam potest esse iustum. Quia tamen aliquae sunt iniuriae, quas sustinere iniustum est, velle illas sustinere non pertinet ad mansuetudinem, quae est virtus circa iras, sed ad quandam remissionem naturalem, & timiditatem, secundum quam non audeat insurgere contra alium. Nam cum ira sit appetitus vindictae surgit in aliquid tanquam in arduum, qui autem nullo modo irascitur, videtur hoc habere ex magno defectu cordis, quod pertinet ad seruos, qui sunt subiecti Dominis in omni timore, quos oportet pati nihil retribuentes. Ideo qui nunquam irascuntur, rectè seruiles appellantur.

Ista duo extrema, scilicet superabundantia irasci, quod solemus vocare iracundiam, licet non sit nomen passionis, & insensibilitas, quae est defectus, opponuntur mansuetudini, quae est virtus circa iras. Et tamen dicitur 4. Ethi. quod mansuetudo magis opponitur superabundantiae, quam defectui. Et datur causa, scilicet: quia naturalis est, & humanius magis ipsum punire, quam remittere iniuriam. Et in eo, ad quod quis naturaliter inclinatur magis peccabit.

Li. I. c. 12.

Tertium arg. De diuino. no. c. 4. Hom. 4.

Ira dupliciter accipitur.

Primum arg.

Secundum arg.

Tertium arg.

Primum arg.

Secundum arg.

tera

bit, quàm in eo, ad quod non inclinabitur. Et pro hoc debet dari virtus ad restringendum istud naturale desiderium, ne sit nimis inordinatum per superabundantiam. Sic pater circa delectationes tactus, & gustus, in quibus inclinatur homo magis ad persequendum eas, quàm ad fugiendum. Ideo temperantia, quæ est medium circa illas, opponitur magis intemperantia, quæ superabundat in delectationibus, quæ insensibilitati, quæ deficit, quia illa non est naturalis.

Alia causa est tangitur 4. Ethic. scilicet irati sunt difficiles, & ad vitam deteriores. i. Licet vtrunque extremum circa iram sit vituperabile, tamè deterius est, & difficilius, & magis impediens humanam communicationem superabundantia irascendi, quæ deficit. Quia per superabundantiam iræ offenduntur omnes, quibus communicamus, per defectum autem non modo rectè offenditur, nisi ipsemet, qui non irascitur, & aliquando familiares sui, & ipsi, qui pertinent ad eum, cum iniurias eorum non vindicet quod oportet, nec quomodo oportet. Et in hoc maxime est vituperabilis ipse irascibilis. Nam remittere propriam iniuriam, vel non aduertere ad eam vbi ad quandam cordis magnitudinem pertinere. Remittere tamè iniuriam familiarium, vel pertinentium ad nos, quasi non aduertendo ad illam, est vituperabile. Sicut dicitur 4. Ethic. quod iniurias sustinere, & familiares despicere, seruire est. Et sic est vituperabile, & tamen modicum nocet eis, quibus communicamus. Superabundantem autem irasci valde nocet, & perturbat pacem politicam. Ideo deterior est superabundantia, quæ deficit. Amplius manifestatur hoc, quia circa defectum iræ non assignantur aliquæ species, & tamen circa superabundantiam assignantur ab Arist. tres species: facuti, difficiles, & amari. In quo innuitur, quod totum malum iræ est circa superabundantiam: quia aliàs assignaretur aliquas differentias, vel species malum in defectu iræ, sicut assignat tres species, vel differentias circa superabundantiam. Dicit autem philosophus ibidem, quod licet superabundans, & deficientes sint vituperabiles circa iram, non est tamen difficile determinare quibus, & qualiter, & in quanto tempore irascendum sit, & quantum, qui irascitur peccat, vel rectè facit, & quando dicitur deficere in ira. Ideo aliquando ipsos superabundantes, qui modicum superabundant, laudamus vocantes eos viriles, & potentes principum. i. apros ad principatum, & videntur habere animum. Deficientes etiam modicum interdum laudamus tanquam mansuetos, qui autem multum deficit, vel multum excedit vituperabilis est, & manifestus est. Istud autem est accipiendum iram in seipsa, secundum quod est passio quædam, quia in eadem datur magis, & minus, sed ipsa non habet contrarium, quia idem non contrariatur sibi ipsi nec partibus suis. Extrema tamen in illa, secundum quod constituit habitus vitiosos contrarietatem habent. Et tunc ira non dicitur esse contraria alteri passioni. Nam irascibilitas non est contrarium iræ, quia aut irascibilitas dicitur puram negationem, vel priuationem omnimodam iræ: aut defectum in ira. Si primo modo non est contrarium iræ, quia contraria semper sunt positiva. Maxime, quia si aliqua passio contrarietatem habet, oportet, quod ipsa passio sit sibi contraria: quia contraria semper sunt sub eodem genere. Et tamen negatio, & affirmatio non pertinent ad aliquod genus, & sic non erunt contraria. Idem de positivo, licet priuationi dicat aliquo modo genus ratione forme, cuius est priuatio, & tamen non sufficit hoc ad naturam contrarietatis: quia ita contraria sunt sub aliquo genere, quod prædicatur genus de illis, vel inuenitur in eis

quiditas illius generis. Si autem accipiatur irascibilitas pro defectu in ira, quia non est tanta, quanta debet esse, vel non tanto tempore, quanto debet, erit irascibilitas ira quædam parua. Magnum autem, & paruum non variant speciem, ideo ira magna, & parua dicunt eandem speciem passionis. Et non est contrarietas in eis: sicut nemo dicit albedinem trium graduum esse contrariam albedini certum graduum: Licet sint vtrimagina, & parua albedo. In quantum ergo ira passio est contrarietas non habet, licet aliquæ passiones solum in quantum sunt passiones habent contrarietatem, vel delectatio, tristitia, timor, audacia, amor, & odium: In ira tamen, quæ est passio assignabitur contrarietas, non quod ipsa contrarietur alteri passioni, sed quod in ipsa. i. in tra eius latitudinem inueniatur extrema, quæ sibi contrarietur: quia deficit, & superabundantia semper contrariantur. Et tamen tunc non accipiuntur istæ extremitates, vtrique partes iræ, sed per comparisonem ad rationem, per quam aliquid iudicatur excedere vltra id, quod rectum est, & aliquid deficit ab eo, quod rectum est. Et tunc accipitur ira, vt peccatum, & non vt passio: quia ira, siue iracundia dicitur irasci plus, quæ oportet, vel quomodo cunque excedere. Irascibilitas dicitur defectum quando in ira irasci minus, quæ recta ratio iudicat. Quidquid autem est contra rationem, vt huiusmodi peccatum est, quia est contra naturam hominis. Si tamè istud, quod materialiter est superabundantia, vel defectus in ira accipiatur sine comparisonem ad rationem: non poterit vocari defectus, nec superabundantia. Vt si dato aliquo casu irasci in illo, vt viginti gradibus sit superabundantia, & irasci solum in duobus sit defectus: hoc est, quia ratio iudicat: vltra duos gradus esse irascendum, & ad viginti gradus non esse puniendum. Si autem tollatur ratio, nulla erit causa, quare irasci in viginti gradibus sit superabundantia, nec irasci solum in duobus sit defectus. Nam extrema dicuntur per habitudinem ad medium, omnes autem partes eiusdem passionis sunt eiusdem rationis, ideo non potest in illis medium assignari, nisi secundum rationem. Ideo necesse est etiam extrema accipi per comparisonem ad rationem. Et sic in ira erit contrarietas, vt in ea inuenitur peccatum, sed non in quantum est passio. Nam ira in quantum passio potest dici magna, vel parua, sed non superabundans, vel deficientis: quia ista sunt à ratione, secundum quam inuenitur rectè agere, vel peccare in passione. Et tunc dicendum, quod omnis excessus in ira est peccatum, & omnis defectus etiam est peccatum, scilicet, non irasci quantum oportet, vel non tanto tempore, aut non tam vehementer. Et hoc verum est tam secundum legem Christi, quæ circa hoc videtur esse sanctissima, quàm secundum doctrinam philosophorum, vel quancunque traditionem humanam. Etiam si lex Christi dicat orandum esse pro inimico, & benefaciendum ei, in fra in litera: tamè adhuc secundum eam aliquando homo irasci debet per iram, quæ est passio: quia debet habere iram per zelum contra peccantes: quæ maxime necessaria est prælati: vt ostendimus supra q. 139. Non habere autem iram in tali casu peccatum est, quia sine ipsa peribit omne bonum, sicut dicit Chrysol. super Mat. Si ira non fuerit: doctrina non proficit, nec iudicia stant, nec crimina conpescuntur. Ipse etiam dicit, quod qui non irascitur cum causa peccat: quia patientia irrationabilis vitia seminat, & negligentiam nutrit. Differentia tamen stat in assignando superabundantiam, & defectum, quia aliquis secundum doctrinam philosophorum, qui magis indulget iræ iudicabitur

Ho. 11. in Matth. in ope imp.

Ira dupliciter accipitur.

cabitur deficiens circa iram, quæ secundum legem Christi dicitur esse in medio, & habere mansuetudinem. Et aliquis dicitur mansuetus secundum philosophos, qui secundum legem Christi vocabitur superabundans in ira. Nulla tamen lex est, nisi omnino irrationabilis esset, quæ non concedat superabundantiam, & defectum in ira, quia aliàs si omnis ira esset peccatum, esset omnis ira superabundans, & tunc esset natura malè ordinata, quia esset aliqua passio naturalis, cuius actus nunquam posset esse bonus. Istud autem est falsum, & valde irrationabile, quia inducendo per omnes passiones naturales quantumcunque accidat actus illarum fieri aliquando turpes: tñ nulla est, cuius actus in aliquo casu licitus esse non possit. Dico autem passionibus naturalibus, quia aliquæ sunt non naturales, vt inuidia, & odium. Ideo licet actus istarum nunquam sint boni, non est inconueniens maxime in inuidia, de qua dicitur 2. Ethic. quod mox nominata malitia est inuoluta, & loquitur de inuidia, quæ est gaudium de malo. Ira autem, & concupiscentia sunt passionis purè naturales: ideo dicere, quod ira in nullo casu esset licita, est dicere, quod Deus creauit in nobis aliquod malum. Et hoc est blasphemia. Etiam diceremus, quod creauit aliquid omnino superuacuum, cum in nullo casu possemus licitè vti ira. Ideo dicendum est, quod necesse est communem legem quantumcunque bonam permittere, immo iubere iram in aliquo casu. Qui autem in illo casu non iratus fuerit, peccabit per defectum. Ergo necesse est sibi omnem legem accipere superabundantiam, & defectum in ira, & vtrunque sit peccatum. Omnia prædicta intelliguntur de ira, quæ passio est, quia in ea inuenitur peccatum modo declarato supra. Aliter potest dici, quod ira dupliciter potest accipi. Vno modo prout est actus simplex voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis poenâ infligit, & tunc defectus iræ nihil aliud est, nisi non habere voluntatè de puniendo aliquem quantum ratio iudicat, vel non tanto tempore, & sic de alijs circumstantijs, & hoc modo manifestum est, quod defectus iræ semper est peccatum. Et ita aliquando accipiunt doctores sacri. Sic. n. dicit Chrysol. quod iracundia, quæ cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Potest tamè intelligi hoc dupliciter. Vno modo, quod sit in aliquo voluntas puniendi alium solum pro ratione, & non insurgat in eo aliqua commotio animi passionalis, quæ præcedat rationem, nec est quæ sequatur, & tunc proprie dicitur, quod est iudicium, & non iracundia. i. sola ratio, quæ iudicat facit ibi poenas appeti, & non iracundia aliqua. Alio modo potest intelligi, quod ratio iudicat alicui debere inferri poenas pro malo commisso, & ad iudicium insurgat iracundia, tanquam minister exequens determinatum à ratione. Et tunc etiam dicitur esse non iracundia, sed iudicium, quia res nominatur ab eo, quod in ea principale est, & tamen in isto actu ratio fuit tanquam dirigens, passio autem tanquam minister. Et isto modo proprie dicitur, quod iracundia, quæ est cum causa, non est iracundia, sed iudicium. i. quia iudicium solum mouet, & non iracundia. Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitui, qui est cum passione, & transmutatione corporali. Et iste motus videtur sequi ex necessitate in homine ad motum simplicem voluntatis. scilicet ex hoc, quod aliquis eligit secundum rationem iudicium alteri poenas inferre pro malo, quod fecit, sequitur necessario motus appetitus sensitui, qui est inferior, appetitum rationalem, qui est superior, cum naturaliter ordinatur, vt instrumentum eius. Et sic licet interdum homo, qui propter solam rationem diffiniens vult alterum punire, putet se nullam habere iram: aliquam tamen

habet consequentem ad determinationem rationis. Sed illa poterit esse tam parua, quod non sentiat. Et tunc dicimus nullam omnino esse iram, quæ nullo modo apparet. Et ita intellige, quod supra diximus de simplici motu voluntatis ad puniendum. Aliquando autem ad rationem determinationem poenas inferendas sequitur ira tanquam minister, quæ est manifesta, & aliquando est satis magna secundum determinationem rationis, & tunc dicimus esse motum voluntatis cum passione. Et hoc modo ira necessaria est, licet sit passio, & defectus in ea semper est peccatum. Quia cum ipsa consequatur ad rationem hoc modo non poterit esse defectus, nisi sit defectus in ratione, & sic erit tunc irascibilitas, quæ est extremum deficientis, vt supra diximus. Aliquando autem accipitur iracundia, siue ira pro quadam commotione animi appetentis vindictam non expectato iudicio rationis, & tunc necesse est, quod in ira sit peccatum, quia cum non expectauerit ille motus iudicium rationis agit contra rationem volendo punire quem non debet, vel quoniam non, vel maiori tempore, & sic de alijs. Agere tamen contra rationem semper est peccatum in eis, quæ pertinent directe ad mores humanos. Et isto modo solemus vocare contra iram. scilicet quando ipsa per se non expectata ratione hominem mouet, & ideo solemus in actione distinguere, quod aliqua agimus sine ira, vel ex ira, & aliqua secundum rationem. Hoc modo ira non solum est passio, sed et est extremum superabundans, quod pertinet ad aliqua de tribus speciebus iracundiorum, de quibus 4. Ethic. c. de mansuetudine, & hoc modo apparet quomodo habeat contrarietatem in defectu. Ad primum dicendum, quod homo per hoc, quod non irascitur, aliquo modo similis Deo, quod nec habet actum iræ nec passionem ipsam, nec potest irascibilis. Et tunc non imitatur eum quantum ad actum, quia Deus infligit poenas ex iudicio rationis, homo tamen, qui non irascitur est secundum rationem poenas non infligit, quia si sequeretur rationem, aliquando irasceret. Etiam ista similitudo ad Deum est magis dissimilitudo, quia Deus non irascitur, eo quod est sibi contra naturam, cum non habeat potentiam irascibilis, sicut est sibi contra naturam comedere, & bibere, quia non est animal. Si tamen Deus haberet potentiam irascibilem, aliquando irasceret, cum nihil in eo frustra sit. Quod ergo homo habeat vim irascibilem, & nunquam irascatur, contra naturam agit, quæ nihil sibi frustra dedit. Ad secundum dicendum, quod motus iræ, & omnes alij motus appetitus sensitui sunt vitales homini ad hoc, quod proprius exequatur ea, quæ ratio dicit. Sicut videmus in omnibus rebus, quod facilius illa agimus, ad quæ naturaliter inclinamur, quæ ea, ad quæ inclinamur ex sola ratione. Et quia motus appetitus sensitui sunt aliquid naturale in nobis, quando quis versus fuerit eis, velut instrumentis in operatione sua, vehementius inclinabitur, cum natura adiuuet rationem. Nam ibi mouebitur sensitius appetitus ad obiectum suum tanquam in quodam bonum, non vt est determinatum à ratione, sed vt est obiectum suum, quia appetitus sensitius non potest percipere se moueri à ratione. Et quia mouetur ab obiecto suo sub ratione boni, & finis, & non vt alterum ordinatur, mouebit delectabiliter. Sicut quando alicui homini iubetur, vt faciat id, in quo delectatur: quia tunc vehementer agit. Si n. ageret aliquid solum in quantum sibi iubetur: forte esset sibi difficile, cum non apparet ibi ratio aliqua perfectionis, sed solum subiectionis. Cum autem agit aliquid, in quo delectatur, mouetur sub ratione perfectionis, quia ab obiecto perficitur. Ideo mouetur vehementer, vel intense. Ista est ergo causa, quare si operetur quis ex ratione simul cum passione

passione operatur vehementer. Si autem ex sola ratione remissius, & difficilius operatur. Ideo valde p fuit, & bene ordinatum fuit, q darentur motus pas sionales tanq inffm rationi ad operadum circa ali quid, & ideo non sunt inutiles, & sic defectus eoru sunt vitiosi. Sed dicitur, q non est conueniens ratio ne operari per passionē, quia cum quis operatur ad finem illum, ad quem passio ordinat sub ipsa ra tione, non recte agit. Et tn passio semper mouetur in obiectum suum sub ratione finis, & nō vt est im perata a ratione: ergo erit inconueniens per illā ope rari. Dicendum, q si passio est principale mouēs, & non regulatur ratione, peccatum est. Quando tamē ratio est principale mouens, q passio sit instrumen tum suum, non est irrationabile. Nam licet ipsa pas sio non moueatur sub rōne instrī obedientis rōni, & voluntati, hoc est, quia ipsa passio nō pōt percipe re se, moueri à rōne per modum instrumenti, nec alio modo. Sufficit igit rationi, q ipsa moueat pas sionem per modum instrumenti, licet ipsa se moue ri nesciat velut artifex mouet instrumenta, & dedu cit per ea effectum, & ipsa nesciunt se moueri, & ta men nihilominus effectus deducitur.

Ad tertium dicendū, q esse sine ratione est malū hominis, & tamen qui omnino est sine ira, ē sine ratione est aliquando, cum interdum sit necessariū irasci. Nam in eo, qui ordinatē agit iuditiū ratio nis, non solum est, causa simplicis motus voluntatis, sed etiam appetitus sensitiui. Nam sicut ad iuditiū rationis sequitur naturaliter motus voluntatis, ita ad motum voluntatis sequitur naturaliter motus passionis, si voluntas moueatur circa aliquid, quod sit obiectum alicuius passionis, & sic interdum esse sine ira est esse sine ratione, scilicet, quando requiri tur, q homo irascatur, sicut interdum requiritur, vt supra dictum est. Et sic sicut remotio effectus est si gnum remotiois iuditiij rationis. De his Sanctus Thom. 2. 2. quæst. 158.

An species ira postea ab Aristotele sint bene posite. Quæstio CXLV.

QVEARITVR de speciebus ire, quas assignat Arist. 4. Eth. ponēdo tres species. scilicet, amaro s, difficiles, an sint bene assignatæ. Dicunt quidā, q non, quia dī, q amari sunt, quorum ira difficiliter soluitur, & multo tpe manet. Hoc autem ad circun stantiā tps pertinet. Possent ergo sm alias circūstan tijs ire assignari aliæ species eius. Et sic erūt plures, quā tres. Itē dī ibi, q irati difficiles, siue graues di cuntur, quorum ira non cōmutatur sine cruciatu, & punitione: hoc autem p̄tinet ad indissolubilitatē ire, & tn iram non solui facilliter pertinet ad amaro s. Idē ergo hnt amari, & difficiles: & sic non bene assignabuntur istæ species. Item ira hēt superabun danā, & defectū, & vt rūq; est vituperabile. 4. Eth. ergo in vtroq; debēt assignari aliqæ species ire. Et tn istæ tres pertinent ad superabundātiā, & in de fectu non assignantur aliqæ species, ergo non as signantur conuenienter species ire. Itē Christus as signauit supra in litera tres gradus ire. scilicet, qui irascitur fratri suo, & qui dixerit: racha, & qui dixerit: fatue, & non conueniunt isti gradus cū speciebus assigna tis ab Arist. ergo non conuenienter assignantur. Dicendum, q istæ sunt tres species iracundorum, quas assignat Arist. & pertinent ad superabundātiā. Nā licet iracundia sit passio, tn quando pro pecca to accipitur semper dicitur super abundantia, & ipse defectus dī in irascibilitas, de qua nullas ponit spēs. Prima spēs iracundorū est eorum, qui vocant acu

Prima spe cies iracu dorum.

hoc, quod in eis digeratur. Et tamen ad digestionem intra animum indiget longo tempore. Sic dicit ibi Arist. In ipso autem digeri iram tempore indiget, id est, longo tempore. Et dicitur etiam ibi, q non suadet ab ira recedat. Et hoc fit, quia non sunt manifesti, id est, non ostendunt iram suam exterius. Et cum nemo illam cognoscat nemo illis suadebit eam dimittere. Etiam quia ipsi habent tristitiam continuatam, & propter istam habent iram. Ideo quandiu tristitia manserit nō poterit auferri ira. Et tamen tristitia nō potest auferri, nisi per delectationem contrariam, quæ fit per vindictam, sicut ibi dicitur, quod puni tio quietat imperum iræ delectationem pro tristitia faciens. Vel si non est ista delectatio, oportet iram, & tristitiam per seipsam deficere, & hoc est per dige stionem eius. Istis enim duobus modis aliqua res defi cit, vel a contrario suo, vel ex defectu principiorū suorum, sicut calor extinguitur per frigus, vel per defectum materię, in qua conseruatur. Ista autem digestio iræ, & tristitiæ proprie dicitur, quia aliquid corporale est, quod digeritur, scilicet, quædam in flammatio facta in sanguine per euaporationem fel lis, vt dictum est. Istud autem longo tempore fit, & etiam cum difficultate magna. Ideo dicitur, q isti sunt molestissimi sibi, & amicis. Nam cum habeant intra tristitiam continuē non possunt gaudere in ali quo exteriori. Ideo vltra hoc quod affliguntur a tri stitia, ipsi etiam se affligunt in quantum ex vna tri stitia, quam habent fit eis occasio ad habēdum mul tas alias. Etiam sunt molesti amicis, quia actus amio rum est delectabiliter conuiuere, vt patet octa uo, & nono Ethicorum. Isti autem cum sint intra se tristes, cum amicis lætari non possunt, sed potius eis tristitias inferunt, quia amici tristitatur de tristitijs ami corum, nono Ethicorum. Tertia species est eorum, qui dicuntur difficiles, & isti habent multas conditio nes amorum, de quibus diximus. Nam irascuntur de quibus non oportet, & magis, quā oportet, & maiori tempore, & etiam, quando nondum retribu erint tristantur sicut amari. Sed differunt ab eis, quia istis, etiam si ira longo tempore manserit, nun quam soluitur, nisi retribuierint. In amaris autem aliquando tollitur ira sine retributione, scilicet, quando digeritur per longum tempus. Ratio dif ferentiæ est, quia amari habent iram propter tristi tiam, & principaliter respiciunt tristitiam, & non appetūt vindictam principaliter, sed solum, vt quie rent tristitiam inflictam, scilicet, auferendo eam, si cut dictum est, quod puni tio quietat imperum ira delectationem pro tristitia faciens. Si ergo contin gat tolli tristitiam, sine vindicta, non curant de vin dicta. Contingit tamen iram digeri tempore, & hoc est tolli tristitiam: ergo possunt quietari ab ira sine retributione. Difficiles autem attendunt principa liter vindictam, & non ipsam tristitiam. Ideo etiam si contingeret tolli tristitiam, vel fieri digestionem per longum tempus non tolleretur ira, cum ipsi di recte appetant vindictam. Ideo motus eorum non potest quietari, nisi per vindictam. Et tamen prop rie loquendo in difficilibus non degeritur ira, ipsi enim habent desiderium vindictæ principaliter. Cum ergo istud maneat, ira non minuitur. Secus au tem in eis, qui retributionem non desiderant prin cipaliter: quia cum ad eam non attendant minuitur paulisper imperus ire. Dicitur autem ira digeri quā rum ad duo. Vnum est, quod ipsa inflammatio, & commotio interius facta, cum fuerit quidam feruor corporalis paulisper cessat, sicut olla feruens, si au feratur ignis totus paulisper residet quousque tota

Secunda spēs iracu dorum.

Alph. Toit. super Matth.

ebullitio, & calor auferatur. Secundum est ipsam tristitiam, quæ durat per memoriam iniuriæ, per ipsius obliuionem deleri. Nam cum tam tristitia, quā ira sint propter iniuriā illatam, vel existima tam, quandiu manserit apud aliquem memoria iniuriæ, & reputauerit esse iniuriam, manebit deside rium vindictæ. Si autem memoria iniuriæ totaliter auferatur, non poterit manere desiderium vin dictæ. Si autem non tollatur potest diminui, quia in præsentia rei existimatur ipsa maior, quā in ab sentia. Ideo quando quis actualiter subiicit iniuriam, maiorem esse existimat eam, quā postea suc cedente tempore, eo quod minuitur existimatio per absentiam, & diurnitatem temporis. Sicut amicitia minuitur propter absentiam amicorum diurnam, immo aliquando tota perit, sicut dicitur 8. Ethicor. quod absentia si diurna sit obliuio nem amicitie facere videtur. Etiam ira, & existima tio iniuriæ maior est in præsentia iniuriantis. Vt pa tet in eo, qui à longo tempore suscepta iniuria, nūc de nouo videat iniuriantem. Nam turbatur magis, & reputat iniuriam maiorem, quā paulo ante hoc reputabat. Non quidem, quod aliqua iniuria de nouo inferatur, sed quia memoria per præsentia rei fortificatur, quæ per diurnam absentiam fue rat debilitata. Istæ ergo sunt tres species iracundo rum quas Aristoti. assignat.

Alij etiam similiter assignant, scilicet: Damasce nus, & Grego. Niffenus, dicentes esse tres species ire, scilicet, felleam, & maniam, & furorem. Dicunt felleam esse principium iræ, cum ira à felle principium habeat, cum sit quædam inflammatio sanguinis ex euaporatione colere, vt dicit Damascenus. Et ista attribuitur illis, quos actus vocat Aristot. quia illi ha bent principium iræ per hoc, quod veloces sunt ad irascendum. Mania est quam nos vocamus insanjā, & dicitur à manendo, quia longo tempore manet, ita vt transeat in vetustatem. Et ista est iracundia il lorum, quos Aristot. amaros vocat. Nam dicit, quod isti sunt difficile solubiles, & multo tempore manserunt: quia ad hoc, quod ira digeratur in eis tempore indigent. Furorem autem dicunt esse iram, quæ supplicium desiderat, & tempus ad illud obseruat. Et ista ira conuenit illis, quas Aristoti. difficiles vocat, qui nunquam soluantur ab ira, nisi retribuierint. Considerandum, quod ira, vt supra dictum est potest considerari, vt passio, vel vt peccatum. Et vtro que modo competunt eis iste species, & tamen dif ferenter. Nam vt est passio considerantur species in ea solum, vt addit quædam magnitudinem, in qua assumitur aliqua differentia cōstituens istas species. Et tunc si consideretur ira in ordine ad principium suum, sic est species amarorum. Nam ira oritur ex tristitia. Ex hoc enim, quod quis tristatus est per iniuriam illatam desiderat vindictam. Et ista tristitia consideratur in amaris, qui non cruciantur prin cipaliter propter desiderium vindictæ, sed propter afflictionem, quam tristitia eis infligit in manendo sibi. Si verò consideretur quantum ad id, ad quod ira mouetur, sic est species difficilium. Nam ira mo uetur ad vindictam, quia nihil iratus desiderat in quantum huiusmodi, nisi vindictam, hæc autem difficilibus conuenit, quia nunquam commutantur ab ira, nisi retribuierint. De his dictum est supra quæstio. 137. Si autem consideretur ira, vt est pec catum, accipientur species in ira, in quantum varie contingit per iram recedere à rectitudine ratio nis. Receditur autem per superabundantiam, & defectum. Ipse tamen defectus non est proprie no minatus, licet largè vocetur irascibilis iras: ideo

Dam. li. 2. Or. fi. c. 16. Gre. Niff. li. 4. de vi rib. animę cap. 16.

Pars Secunda. P. in

in eo non inueniuntur nomina aliquarū specierum. Vnde etiam si aliqua species iræ reperirentur in defectu, nō haberemus nomina pro illis. Illa causa est, quia defectus in ira est, quasi contra naturam, retribue autem, & vindictam appetere est naturale, vt dicitur 4. Ethic. scilicet, humanus enim punire, scilicet, quā remittere. Pauci ergo, & rarissimi in hoc peccant: ideo species non sunt constitutæ pro illis. Nā species in iracundijs constitutæ sunt per aliquas differentias manifestas. Et hoc quia circa iracundiā multi peccant, & sapillimè. In defectu autem rari peccant, & rarissimè, ideo non sunt manifestæ differentie peccantium. Vnde non potuerunt constitui species in defectu, nec nomina inueniri, sed solum ipse defectus vocatur in irascibilitas: Istam rationē tangit Aristot. 4. Ethic. Si autem consideremus super abundantiam in ira multis modis contingit aliquos peccare, circa irā tamen præcipuè peccatur per tres modos. Vnus est, si quis facilius, aut velocius irascatur, quā debet, siue irascatur quibus debet, siue quibus non debet, siue maiori tempore, siue non, & sic de alijs circumstantijs. Et ista facilitas in eis modus peccandi generalis, secundum omnes circumstantias. Et ab ista facilitate, vel leuitate irascendi accipitur nomen primæ speciei, scilicet, acutorum: quia sicut corpora acuta facilius penetrant, ita isti facilius, & ex quacunque leui causa irascuntur. Alius modus est peccandi per durationem iræ. Quia per hoc, vt aliqui ex tristitia irascuntur maiori tempore, quā debent retinere iram, siue irascantur quibus debent, siue non, & quantū deberent, vel pro qua re debent, & sic de alijs circumstantijs. Est enim iste modus quidam peccandi, quia vltra omnes alias circumstantias est iste specialis modus consideratus circa iram. Ideo siue in illis, qui iniuste irascuntur, siue in eis, qui irascuntur iuste, retinere iram longo tempore, scilicet, maiori, quā oportet peccatum est, & prouenit eis, vt dictum fuit ex tristitia, quæ in eis est, & quousque illa cessauerit, non possunt ab ira solui. Tertius modus peccandi in ira est per obstinatum animum vindictæ. Et iste modus potest adiungi cum omnibus circumstantijs, siue quando quis iniuste irascitur, siue quando quis iniuste. Nam vtroque modo illicitum est habere animum obstinatum ad vindictā. Et maxime quando quis irascitur iniuste. Et istud pertinet ad difficiles, qui non commutantur ab ira, nisi retribuerint. Et sic conuenienter distincte fuerunt istæ tres species in ira siue vt est passio, siue vt est peccatum.

Peccata ex cælis iræ

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

fat ira, vt dictū est. Ad tertium dicendum, q̄ in ira reperitur superabundantia, & defectus, species tamen iræ solum ponuntur in superabundantia, quia in defectu raro contingit hominem peccare, & sic peccata sunt ibi innominata, vt supra dictum est. Ad quartum dicendum, q̄ Christus assignauit in ira potius tres gradus, quā tres species. Et considerantur non ex parte modi, vel conditionis alicuius iræ, sed ex parte effectus. Vnde distinxit eam quantum ad hoc, quod ira aliquid facit in animo, & aliquid in voce aliquando distincta, & aliquando indistincta, quare autem in plures gradus non distinxit cum ex parte rei, nō potuerit iram, dicitur infra q. 15 s. Species autem assignatæ per Arist. assumuntur ex conditionibus quibusdam iræ: ideo conuenienter assignatæ sunt.

Ad 3. arg.

Ad 4. arg.

An vituperabilior sit ira, quā concupiscentia. Questio CXLVI.

QVAERITUR de comparatione iræ ad concupiscentiam, an vituperabilior sit ira, quā concupiscentia, vel è contrario. Dicendum, q̄ tam ira, quā concupiscentia sunt passiones, & secundum se non sunt vituperabiles, quia alijs quandoque homo concupisceret, vel irasceret, esset vituperabilis. Quod falsum est, vt patet 2. Ethic. Vituperantur autem deficientes, & superabundantes circa eas. Et tunc est dubium in qua earum est homo magis vituperabilis. Est dicendum, quod possumus considerare passiones istas per accidens, id est, quia accidit actus earum esse aliquando multum vituperabilis, & aliquando paucum. Et hoc modo poterit esse turpior interdum ira concupiscentia, & interdum è contrario, secundum quod variè contingit peccari per eas, quia tamen hoc est per accidens, nō est aliqua certitudo. Considerando autem istas passiones ex seipsis, siue ex conditionibus proprijs ipsarum, dicendum quod concupiscentia est turpior, quā ira, vt probat Aristot. 7. Ethic. cap. 8. inducens quatuor rationes ad hoc. Prima est, quia ira audit aliquo modo rationem, & consequitur eam, concupiscentia autem non audit. Et tamen audire rationem aliquo modo est laudabile: nam in passionibus non est aliquid vituperabile in magis, aut minus, nisi in quantum recedit à ratione. Illud ergo, quod magis rationem audit, erit minus vituperabile, quia minus recedit ab ea. Hoc autem ostendit, quia ira audit rationem à principio, scilicet: quia ipsa manifestat iniuriam, vel contemptum fuisse factum. Et tunc ira concludit quasi syllogizando, quod oppugnandus est ille, qui iniuriam intulit, non tamen audit irā totaliter rationem propter velocitatem naturæ, quia antequam ratio determinet, an irascendum sit pro iniuria illata, vel quo modo, aut quantum, vel quanto tempore, ira mouet ad vindictam, & sic peccatur in opere non audita ratione. Nam si eam audiret omnino, iam non esset passio. Et ponit exemplum ad hoc de ministris velocibus, qui antequam audierint rotum præceptum Domini, mouentur ad operandum, & peccant in operatione, id est, errant: quia nesciunt modum operandi, cum nō audierint totum præceptum Domini. Exemplum etiā ponit de canibus, qui propter velocitatem naturæ ad irascendum mox, vt sonitū audierint, latrant, & postea errant: quia inuenientes esse Dominum, vel aliquem notum, qui sonitum fecit, latrare cessant. Concupiscentia autem non audit rationem aliquo modo, sed mox vt audierit per rationē, vel per sensum esse aliquid delectabile mouet ad fruitionem. Sed dicitur, quod in hoc non magis audit ira rationem, quā concupiscentia: quia

non mouet ad delectabile tanquam sequendo rationem, quia tunc moueret ad illud in quantum iustum est delectari, & non moueret sub ratione finis. Mouet tamen concupiscentia in delectabile sub ratione boni, & finis proprii, cum dicitur 7. Ethic. quod mouet ad fruitionem. Quod tamen ad fruendum mouetur non propter alterum mouetur, sed propter seipsum, id est, propter ipsam rem, qua fruitur, cum frui sit amore alicui inherere propter seipsum, vt ait Augu. lib. de doctrina Christiana, & libro de Trinitate. Concupiscentia ergo non mouetur in delectabile propter rationem iubentem, vel ostendem rem bonū esse moueri in illud, sed propter seipsam mouetur, id est, propter suum delectabile, quod est perfectio eius. Item patet, quia concupiscentia si moueretur ad delectabile, vt obediens rationi: moueretur ad illud sub ratione boni, & iusti, cum ad rationem pertineat ponere modum in omnibus rebus. Et tunc moueretur concupiscentia ad quasdam delectationes mediocres, in quantum tales possent rationi conuenire, & tamen non mouet sic, sed potius in delectationem quanto fuerit maior, rante magis mouetur concupiscentia. Ex quo apparet, quod propter seipsam mouetur, quia quod sine mensura appetitur propter se appetitur. primo Politico. ergo non mouetur concupiscentia ad delectabile propter rationem, licet delectabile possit esse conueniens rationi cum moueatur ad illud sub quacunque magnitudine. Delectabilia tamen, quæ sunt in sensu non conueniunt rationi, nisi in quantum sunt moderata, quia alijs rationem impediunt, & hominem destruant 7. Ethic. cap. de delectatione. Ira autem non mouet ad pœnam infinitam, sed ad determinatam, ideo ista mouetur obediens rationi, velur audiens eam aliquo modo. Ideo rectè dicitur, quod ira mouetur quasi syllogizans, id est, quasi complexum syllogismum, quem ratio inchoauit, sed non finit, quia ira propter suam velocitatem non permittit syllogismum compleri per rationem, sed ipsam eum compleuit. Et ideo sub ratione boni, & adiuuantis rationem mouetur cum compleat opus eius. Et tamen cum tanta promptitudine vult exequi de terminationem rationis, quod peccat in executione, sicut ministri veloces, vt dictum est. Concupiscentia autem non compleat syllogismum rationis, quia non mouet, vt obediens rationi iubenti prosequi delectabile, sed inclinatur in delectabile, tanquam in finem suum ad fruendum. Cum autem dicitur, quod mox vt ratio, vel phantasia ostendit, quoniam iniuria, vel contemptus factus est, ira mouetur, innuitur quod ira audit rationem, vel phantasia. Quod potest dupliciter intelligi: vno modo, quod ira insurgat aliquando per phantasia iudicantem iniuriam, siue nocumentum factum, sicut in bestijs insurgit ira, & tamen non est in eis ratio, sed phantasia iudicans nocumentum factum. In homine etiam potest interdum per phantasia iudicare nocumentum factum, sicut quis rei insensibili irascitur, quæ nec iniuriam infert, nec inferre potest, aut vult. Aliter potest intelligi, quod tam ratio, quā phantasia respectu hominis accipiuntur, scilicet, quando aliquis iudicat factam esse iniuriam. Et verum est, quod ad rationem pertineat. Si autem iudicat esse factam, & non est, pertinet ad phantasia, scilicet: quia est ibi quædam apparentia iniuriæ, sed non fuit vera iniuria. Secunda ratio est, quia appetitus, qui sunt magis naturales, sunt minus turpes, etiā si aliquando sint contra rationem. Ira tamē naturalior est, quā concupiscentia: ideo est minus turpis. Primum patet, quia appetitibus naturalibus da

quia mox vt ratio, vel phantasia dixerit contemptū esse factum, ira mouet ad oppugnandum. Et sic concupiscentia cum fuerit dictum per rationem, vel sensum esse aliquid delectabile mouet ad illud. Dicendum, q̄ ira audit rationem, quia licet ira moueatur immediate: vt ratio dixit esse factum contemptum non mouetur, nisi vt adiuuans rationem, & quasi complexum syllogismum eius: ideo dicitur 7. Ethic. q̄ ratio, vel phantasia mouetur, quoniam iniuria, vel contemptus manifestat. Hoc autem quemadmodum syllogizans, quoniam oportet talem oppugnare cōfestim irascitur, quasi dicit: Syllogismus sic fieri debet, qui iniuriam infert oppugnandus est. Ratio enim ostendit istam propositionem minorem, scilicet: Iste iniuriam intulit. Maior autem de se constat, conclusionem autem nō adiunxit, sed ipsa ira compleuit eam incipiens moueri contra illum, qui iniuriam intulit, quasi per hoc diceret: ergo iste oppugnandus est. Vnde ira non per seipsam mouetur, sed quasi in subsidium rationis, & continuando syllogismū eius. Concupiscentia autem non adiuuat rationem, nec consequitur eam quasi syllogizans, sed mox, vt audierit esse aliquid delectabile mouet ad fruitionem. Et ex hoc, q̄ mouet, ad fruendum, apparet q̄ nō mouet, vt obediens rationi, nec vt adiuuans eā, sed vt desiderans finem sibi proprium, eo q̄ delectabile habet rationem fruibilis, & concupiscentia, quādo mouet in illud mouet sub ratione finis, & non quasi subseruiens rationi volenti ad illud adducere. Secus autē in ira: quia obiectum suum non est aliquid fruibile, sed potius nocuum. Ideo non mouetur in illud ira, quasi propter seipsam, cum non habeat aliquid fruibilitatis in se, sed videtur, q̄ agat vt rationi obediens, quæ mouet ad repellendum nocuum. Et hoc magis ostenditur, quia ira semper mouet sub ratione iusti. Et impossibile est aliter mouere. Nā ira appetit vindictam, & illa est quædam retributio pro malis factis. Retribuere autem pœnam pro culpa ad iustitiā pertinet 5. Ethico. Et sic sub ratione iusti ira appetit vindictam, licet aliquando erret, scilicet: quia non est iustum illam appetere, vel in tanta quantitate appetere. Et apparet hoc magis, quia dicitur 2. Rhetor. cap. 2. quod si irati putent nocentes sibi fuisse sufficienter passos pro malis, quæ intulerunt, amplius nō irascuntur. Et sic apparet, quod irati mouentur ad inferendum alicui pœnam, solum in quantum putant esse debitam. Item patet hoc, quia iratus non desiderat pœnam in immensum, sed aliquando satiatur 2. Rhetor. cap. 2. Et tamen si non desideraret eam sub ratione iusti, non poneret in ea aliquam mensuram, sed quanto esset pœna grauior, tãto magis iratus gauderet in ea, & moueretur ad ipsam. Quia quando aliquid propter seipsum appetitur sine mensura appetitur, vt dicitur 1. Politico. Et ponitur exemplum in auaris, qui pecunias propter seipsas appetunt in quantum videretur eis bonæ, & pulchræ, etiam non habita relatione ad aliquem vsum. Ideo in immensum diligit pecuniam: Et quanto fuerit copiosior pecunia, tanto eam plus appetunt, & vellent infinitam si habere possent. Vnde Salomon dicit: Auarus non implebit pecunia. Eccles. 5. Iratus tamen non appetit pœnam in quacunque magnitudine, quia etiam si potuerit multum nocere, quando putauerit satisfactum esse, cessat ira, & iam miseretur 2. Rhetor. ergo non mouetur iratus ad pœnam inferendam propter se, sed in quantum pœna iusta reputatur. Et tamen esse aliquid iustum, vel iniustum mensuratur per rationem: ergo ira non mouetur ad vindictam, nisi vt obediens rationi, licet ipsa nesciat se obedire, cum non sit virtus perceptiua. Concupiscentia autē

Alph. Toft. super Matth.

Pars Secunda. P 2 mus

mus quandam veniā, si quis peccauerit in eo, ad quod multum natura inclinatur magis cum habemus pro excusato, quam si peccaret in eo, ad quod non inclinatur naturaliter. Iram tamen dicit Arist. esse naturaliorē concupiscentia. Quod ostendit, quia est magis hære ditaria à parentibus in filios, ponens exemplum de illo, qui patrem percutiebat. Nam cum increparetur de hoc, dixit istum percussisse eum, qui sui ipsius, & illum eum, qui sui ipsius, id est, iste percussit patrem suum, & pater istius percussit patrem suum. Et sic erat iam iste quartus in progenie illorum, qui patres percutiebant. Et ostendens filium suum paruulum dixit: Et iste me cum vir fiat, id est, iste me percutiet, ut factus fuerit vir. Et subdit causam, scilicet: Connatus enim nobis, id est, istud est conaturale generi nostro: ideo in omnibus descenditibus de hac progenie erit. Et non solum ille dixit hoc esse naturale, sed etiam ostendit illud quasi iustum ex eo, quod veniebat naturaliter. Vnde non solum quilibet percutiebat patrem suum, sed tantum vnusquisque percutiebat à filio suo, quantum ipse patrem suum percussit. Vnde dicitur, quod tractus à filio quiescere iussit apud ostia. Et enim ipse solitus erat trahere patrem vsque huc, scilicet, pater istius, qui percutiebat à filio, cum filius eum traheret per terram intra domum, & vellet producere extra domum, iussit pater filio quiescere apud ostia, id est, non trahere amplius. Addens causam, scilicet, quia ipse consuetus fuerat patrem suum percutiendo vsque ad locum illum trahere, quod vsque ad locum illum trahendo iuste ageret, & quasi naturaliter, eo quod patrem suum vsque ad locum illum traheret. Si vero ulterius trahere vellet, peccare videbatur, quia iam excedebat id, quod naturale erat. Quod autem ira sit naturalior, quia magis hære ditaria est conuenienter dicitur: quia à parentibus solum habemus ea, quæ naturalia sunt, & quæ sunt magis determinata in natura. Quanto ergo aliquid magis solet deriuari à parentibus in filios tanto magis naturale: sicut magis naturale est homini habere pedes, quam esse flegmaticum, vel sanguineum. Ideo ut semper filius recipit à patre habere pedes, & tamen non semper filius habet à patre esse sanguineum, vel flegmaticum, sicut pater est. Si ergo ira magis deriuatur à parentibus in filios, quam concupiscentia, erit naturalior. Quod autem deriuetur ira potius, quam concupiscentia, cum vtraque sit passio naturalis, causa est: quia ira habet magis causam vniformem, quam concupiscentia: nam ira sequitur motum colere. Nam dicitur 7. Ethic. quod fit ira velox propter naturam velocitatem, & caliditatem. Et vtrunque pertinet ad coleram, & sic homines fieri multum colericos, aut paucum, aut secundum determinatum modum complexionis, est fieri eos multum, aut parum iracundos, filios autem colericos nasci à parentibus colericis, licet non semper accidat, est tamen multum naturale. Quod tamen aliquis sit concupiscentis non habet vnitatem causam: quia aliqui sunt cupidi circa gustum, qui dant in potu, alij in cibo. Et secundum diuersa genera sapientum, ita sunt diuersa concupiscentia. In venereis etiam idem est, quia quidam mouentur ex sola apprehensione formæ sine aliqua dispositione naturalis ad concupiscendum: quia tamè efficacius mouentur, quam omnes alij, sunt multo magis dispositi naturaliter ad concupiscendum. Illi etiam, qui ex naturali dispositione mouentur, non vniformiter mouentur, nec ad idem delectabile venereum, sed plurimè differente sunt. Et sic circa concupiscentiam non est vnitas cause mouentis ad concupiscendum. Circa iram autem est vniformitas. Et quia illa, quæ sunt magis determinata ad vnum sunt magis naturalia,

et cum natura determinetur ad vnum 1. Politic. naturalis deriuabitur iracundia à patribus in filios, quam concupiscentia. Tertia ratio est, quia quando aliquis nocet alteri tanto vituperabilior est, quanto magis ex insidijs agit, concupiscentia tamen est magis insidiatrix, quam ira: ergo turpior, & vituperabilior est. Primum patet, quia homicidas ex insidijs magis vituperamus, & grauius punimus, quam non insidiantes. Secundum patet, quia ira manifesta est sicut dicit Arist. iracundus non insidiator, sed manifestus est, concupiscentia autem dolosa. Iratus enim est manifestus, quia apparent in eo signa exteriora, quæ iram ostendunt. Non est enim aliqua passio, quæ tot signa exteriora ostendat: quia iratus propter rationis perturbationem nescit se occultare, & propter animi dilationem non timet, & se occultare non curat, ut ostensum est supra quæst. 135. Concupiscentia autem dolosa est, quia ex insidijs agit. Insuper enim paulisper, ita ut vix percipiatur quousque totum hominem possiderit. Ita dicit Arist. secundum Homerum, quod Venus Cyprigena, id est, genita de insula Cypro furata est intellectum ipsius sapientis, id est, decepit homines multum sapientes. Quod autem id, quod est manifestius, & sine insidijs sit minus turpe, & maximè inter passiones conuenit ex multis. Primum, quia ea, quæ turpiora reputamus magis occultamus: propter hoc, quærentes delectationem in venereis se maximè occultant, quia reputant ibi esse magnam turpitudinem. Iob. 24. Oculi adulteri obseruat caliginem, dicens: Non me videbit oculus, & operiet vultum suum. Concupiscentia autem generaliter se occultat magis, quam iracundia: ideo se ex hoc turpiorem ostendit. Secundum, quia quando aliquis agit ex insidijs, & in occulto reputat sibi minus licere id, quod agit, sicut qui alteri nocet in occulto, hoc facit, quia erubesceret in publico illud facere. Si autem crederet sibi licere non erubesceret in publico facere. Qui ergo in occulto agit, ex hoc ipso minus iustum iudicat. Concupiscentia ergo iniustior est, quam ira, quæ publicè se ostendit. Vnde Arist. 7. Ethic. non solum dicit: concupiscentia esse turpiorem ira, sed etiam iniustior. Tertio, quia quanto aliquid est magis manifestum potest et magis occurrere nocium sit. Ita ergo ira, quæ se manifestat potest magis subueniri, quam concupiscentia, quæ se occultat: ideo minus vituperabilis est ira, quam concupiscentia in hoc, quod se manifestat. Quarta ratio erat, quia ille, qui facit aliquid malum solum ex tristitia vrgente minus vituperabilis est, quam qui omnino spontè agit, sicut dicit ibi Arist. quod ille, qui iratus alicui iniuriam facit, non reputatur iniuriam facere, vel modicam reputatur facere. Sed ille, qui cum delectatione iniuriatur reputatur facere iniuriam. Iratus autem semper operatur cum tristitia, quia ira est appetitus cum tristitia, ut dicitur 2. Rhetoric. qui autem concupiscit sponte concupiscit, cum delectatio eum moueat, & non tristitia aliqua. Ideo concupiscentia turpior est, quam ira. De his Arist. 7. Ethic. cap. 8.

An ira sit fortior concupiscentia, & alijs passionibus.
Quæstio CXLVII.

QVAERITVR circa concupiscentiam, & iram, an ira sit fortior concupiscentia, & alijs passionibus. Dicendum, quod ira est vnica passio. Concupiscentia autem non est vna, quia sunt multæ concupiscentiæ. Nam alia in cibo, alia in potu, alia in venereis, & alia in multis alijs rebus. Ideo non potest comparari concupiscentia iræ, secundum ratio.

rationem vniam, nisi forte diceremus, an omnes concupiscentiæ sint fortiores, quam ira. Et quoniam potest esse, quod aliqua species concupiscentiæ esset debilior, quam ira, & alia esset fortior, accipitur concupiscentia pro maxima concupiscentia, scilicet, an illa sit fortior, quam ira. Dicendum, quod licet sint multæ passiones, istæ duæ sint fortiores reliquis, & tamen ipse inter se possunt comparari in fortitudine quantum ad id, quod possunt facere, vel quantum ad modum faciendi. Primum modus est conueniens comparandi aliqua duo in fortitudine. Nam fortitudo per se non apparet quanta sit, sed quia ipsa est ad opus, apparet magnitudo, vel paritas eius ex re operata. Quantum ad hoc autem dicendum est concupiscentiam, siue amorē esse maiorem omnibus passionibus generaliter, quia plurā potest, & specialiter esse maiorem ira. Et nunquā homo melius apparere potest, quam cum duæ passiones simul aliquæ tenent, quæ aliquo modo sibi repugnant. Nam illa, quæ excludit aliā, potentior est, amor tamen, siue concupiscentia captiuat passiones: ideo omnibus maior est. Sic dicit Ber. super Cantica sermone 85. O amor præceps vehementis, flagras imperuosa, qui præter te aliquid cogitare non finis, fastidis cetera, cõtemnis omnia præter te, te cõtentū reddis, cõfundis ordinē, dissimulas vltimū, modū ignoras totū, quæ rationis, quod opportunitatis, quæ pudoris, quæ iudicij, quæ consilij, ut videtur triumphas de teipso, & in captiuitatē redigis. Et idem Bernardus super Cantica sermone 80. dicit: Amor reuerentiā nescit. Ab amando quippe, & non ab honorando amor dicitur: honorat sanè qui horret, qui stupet, qui metuit, qui miratur. Vacant hæc omnia penes amantē, amor sibi abundat, sibi vernat: omnes traducit, & captiuat affectus. Ad iram quoque idem facit amor, quia eā specialiter superat: vnde cum quis fuerit iratus si supernenerit amor, qui excludere debeat iram, vel impediri ab ea, potius ipse iram excludet. Sicut dicit Seneca tragedia 4. carmine 3.

Vendicat omnes natura sibi.
Nihil immune est.
Odiūque perit cum iussit amor.
Veteisque cedunt ignibus ire.
Quid plura canam?
Vincit seuas ira nouercae.

Item Arist. facit specialē mentionem de concupiscentia quantum ad fortitudinē suam, quod sit difficile contra illā pugnare, quod non dicit de ira, nec de aliqua alia 2. Ethic. c. 3. scilicet: Adhuc autem ex puero omnibus nobis connutritur, propter quod difficile est cõterere hanc passionē contempoream vitæ. Et tamen tanto difficilius est cõteri hanc passionē, quanto fortior est: ergo significatur ceteris fortior. Item expresse dicit: Arist. eo. c. Difficilius homini pugnare contra concupiscentiam quam contra iram, cum ait: Adhuc autem difficilius voluptati pugnare, quam iræ: id est, difficilius est pugnare contra voluptatem, id est, concupiscentiam voluptatum, quam contra iram, quemadmodum ait Heraclius: ergo simpliciter fortior est amor, vel concupiscentia, quam ira. De potestate, & violentia, & conditionibus amoris ceteris, siue concupiscentiæ, quando solus est, siue quando cum alijs passionibus, latissime dictū est lib. nostro de amore, & amicitia parte prima, per totū. Concupiscentia autem, siue amoris libidinosi conditiones multæ ponuntur 2. Reg. 13. circa fi. Si autem consideretur amor, & ira quantum ad modum, videtur ipsa ira esse fortior, quia ipsa vehementior est alijs passionibus. Dicendum tamen, quod ipsa ferocior est, Alph. Toft. super Matth.

A eo quod mouet ad malum, scilicet, ut repellat, amor autem mouet ab bonum sub ratione fruitionis. Ideo non potest esse motus eius ita ferocis, & turbatus: sicut motus iræ immo quanto fuerit amor vehementior, erit magis tranquillus, nisi aliquid impedimentum in assecutione, vel passione rei amate. Et propter istam ferocitatem, & turbationem maiorem, quam videmus in ira, quam in alijs passionibus dicimus eam vehementiorem, vel fortiorem alijs ex parte modi. Et tamen sic condiretur effectus huius ferocitatis, apparebit vehementiorem esse motum concupiscentiæ, non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte modi. Nam ira propter suam ferocitatem, & vehementiam in motu turbat rationem, ita ut re rectè iudicare non possit circa iram, nec circa alias res. Concupiscentia tamen propter vehementiam sui motus non solum turbat rationem impediendo, ne bene iudicet, sed etiam interdum totaliter tollit actum rationis, ita ut nihil intelligere possit bene, aut male, sicut est in venereis, sic dicitur 7. Ethic. c. de delectatione, scilicet: Adhuc impedimentum ei, quod est esse prudentem delectationes faciunt, & quanto magis gaudet, puta eam, quæ venereorum: nullum enim vtrique possit intelligere aliquid in ipsa. Ex omni, ergo parte concupiscentia fortior est, quam ira, licet ira sit ferocior, & magis extra apparens. Quod concupiscentie repugnat ex natura sua, cum ipsa moueat ad fruendum, ira autem ad destruendum. Fundamentum horum est quia potestas, vel violentia passionis simpliciter accipitur ab obiecto suo, & quia non est obiectum aliquid magis potens mouere, quam obiectum concupiscentiæ, eo quod illud comprehenditur sub ratione boni fruibilis, necesse est amorem, siue concupiscentiam esse fortiorem ira, & ceteris passionibus.

An ira sit magis permansua, quam concupiscentia.
Quæstio CXLVIII.

QVAERITVR, an ira sit magis permansua, quam concupiscentia, vel è contrario. Dicendum, quod concupiscentia simpliciter permansior est, quam ira. Nam ira habet modicam causam permansendi, quia ira non est, nisi appetitus vindictæ, & sic iratus mouetur ad vindictam. Habito tamen termino necessario cessat omnis motus, ideo habita vindicta cessat ira. Item, qui iratus est conatur, ut non sit iratus, quia conatur habere vindictam, per quam ira cessabit, sicut qui mouetur, ideo mouetur, ut non moueatur, scilicet, ut perueniat aliquando ad terminum, in quo quiescat. Et sic cum ira non sit propter se, sed sit via ad alterum, non est multum mansua. Tertio patet, quia interdum perit etiam sine vindicta, ut quando quis ostendit iram suam in verbis, etiam si non consequatur vindictam, cessat ira per hoc. Sicut patet de prima specie iracundorum, qui vocantur acuti, de quibus dicitur 4. Ethic. cap. de mansuetudine, quod velociter irascuntur, & velociter quiescunt, & datur causa, scilicet, quia reddunt, vel manifesti sunt, id est, retribuunt vindictam, vel ostendunt iram, & vtrunque facit ipsam quiescere. Et sic in istis modicum manet. Quarto, quia aliquando ira cessat per hoc, quod digeritur secundum temporis longitudinem, sicut fit in secunda specie iracundorum, qui vocantur amari, ut dicitur 4. Ethic. Quinto patet, quia obiectum iræ est malum quoddam, scilicet, nocuum, quod inferatur proximo, licet inferatur sub ratione iusti, & sic non habet radicē ad perseverandū: quia non est bonum aliquid, in cuius fruitione manere velit. Nam omnia facilius

homo fastidit, nisi sint valde bona, vel sic reputetur. Sexto patet, quia ira propter suam vehementiam repugnat diu manere: quia quoniam est aliqua passio valde impetuosa, necesse est ex hoc ipso cito deficere. Sicut ignis valde magnus cito consumitur, eo quod propter suam magnitudinem consumit totam materiam, in qua est, & consequenter ipse deficit. Ira ira magna digerit cito totam euaporationem, & sic cito desinet esse. Septimo patet, quia ira continue minuitur per tempus, quia sicut minuitur per hoc, quod paulisper digeritur. Ira etiam si nulla digestio fieret minueretur per diminutionem memorie. Nam ira est appetitus vindictae propter iniuriam, vel parui pensionem existimatam. Quando autem fit recens, est existimatio iniurie magna: quia species noua est in phantasia, & vehementius signat: cum vero tempus auunt species remissae representant: quia elongantur a suis causis, scilicet, ab omnibus imprimen-ribus in sensum, & tanto magis debilitantur, quanto magis distant, & hoc est quanto maius tempus tran-siit ab impressione facta. Et ista est causa, quare si aliquando tempore residentibus nobis ab ira post iniuriam illatam, si appareat coram nobis iniuriarum rursus iniuria iudicatur maior, quam ante hoc, scilicet: quia fit noua impressio in veteribus, ac si nunc nouiter species iniurie imprimeretur phantasia: ideo vehementer repraesentat. Ita etiam est, cum quis refert nobis iniurias, quas passi fuimus, quia imprimi quasi de nouo species iniurie, & mouet vehementer. Cum ergo continue verescat in nobis species susceptae iniurie, quotidie minuitur. Et sic denient aliquando ad hoc, quod omnino pereat: ergo non potest diu mansua esse ira. De concupiscentia autem non est sic: quia licet ipsa ex eo, quod passio est, & habeatur cum quadam transmutatione corporali non possit manere longo tempore, saltem secundum eundem statum: tamen permanens est, quam ira: quia accidit ei contrarium, quam ira in omnibus supra positus. De primo patet, quia concupiscentia non est tanquam via ad terminum, sed magis est, ut aliquid manens cum termino. Per amorem tamen mouetur quis in ipsum delectabile, & habito illo non cessat amor, sed potius augetur: ideo habet e contrario causam permanendi. Unde per totam vitam manet alicui concupiscentia circa aliquid, scilicet, circa cibum, vel potum, & circa alia. Ista enim incipit cum hominis vita, & durat usque ad mortem: sic dicitur 2. Ethic. quod difficile est conterere hanc passionem tanquam connutritam nobis a puero, & contemporaneam vite. Ira autem nulli potest manere homini tam longo tempore, quia ipse periret: sic dicitur 4. Ethic. quod ira nunquam potest habere errorem ex omni parte, scilicet, quod irascatur homo, cui non deberet, & plus quam debet, & quando non debet, & maiori tempore, & ira de alijs circumstantijs. Et subditur ibi causa: quia malum seipsum destruit: & si integrum sit intolerabile est: ergo ira est intolerabilis si concurrerent defectus ex omni parte in eam. Patet etiam hoc in amaris, qui retinent iram longo tempore. Et dicitur ibi, quod isti sunt sibi molestissimi, & etiam amicis. Nemo ergo posset iram longo tempore tollerare: quia cum tristitia manet semper cum ira: homo seipsum fugeret propter tristitiam, quam semper haberet, & nollet viuere si semper, vel diu manendum esset. Sicut dicitur 9. Ethic. de illis, qui propter abundantem malitiam tristari de seipsis, & non potentes se tolerare occidunt seipsos. Non est ergo permanens sicut concupiscentia. De secundo patet, quia concupiscentia non est solum ut motus, sed ut quasi quadam forma imperfecta, & in motu non

perit forma imperfecta habito termino, sed perficitur. Sic amor ad rem non habitam mouet, & cum habita fuerit, magis amatur, & delectatur in ea amans. Ideo ex hoc etiam mansua est concupiscentia. Unde si ratio non obstat, & fatigatio organorum indefinenter immaneret aliquis delectationi sensitivae, ad quam semel moueretur. Ratio tamen iudicat non esse bonum talibus delectationibus diu immanere, & sic impedimur. Sicut fit in incontinentibus, qui licet aliquando vincantur a passione, postea tamen per rationem recedunt ab illa. Aliquando autem impeditur quis in delectatione propter fatigationem organorum sicut in videndo, audiendo, & in ceteris sensationibus. Nam licet delectabiliter quis audiat, & videat aliquid, fastidit postea propter fatigationem, quae fit in organo, ut dicitur 7. Ethic. circa finem. Et est hoc generale, quod quanto aliqua delectatio sensitiva magis est appetibilis, magis circa illam fatigantur organa, id est, minori tempore potest quis manere in actu illarum delectationum, quam aliarum. Sicut inter sensitivas delectationes, quae sunt in tactu, & gustu sunt maiores, & tamen organa in istis citius fatigantur, quam in alijs, & laboriosior fatigatio accidit quanto delectationes iste magis materialiter percipiuntur. Ob hoc ergo nullus homo potest velle semper eandem delectationem sensibilem quantumcumque magna sit, sed cum aliquantulum pereperit illam fastidit. Et ista est causa, quare gaudemus in mutationibus rerum, scilicet: quia eadem res post modicum tempus venit in fastidium, cum autem fiat mutatio continua, nihil potest in fastidium venire, ut dicitur 7. Ethic. in fine. Et sic circa eandem delectationem sensibilem fit mutatio: quia cum semel quis fastidit eam, derelinquit eam ad tempus quousque organa iterum fortificentur. Et tunc denovo incipimus desiderare delectationem illam, hoc in modo concupiscentia potest homini manere per totam vitam: continue autem manere sine mutatione non est possibile saltem per unam diem. Ira autem nec continue manet, nec etiam consumitur sicut concupiscentia: ideo minus mansua est. De tertio patet: quia ira potest perire per verba sine effectu vindictae, amor autem non perit, cum quis non peruenerit ad amatum, sed semper fortius amat quousque; peruenerit. Ratio est, quia amans mouetur propter obiectum, ideo quousque peruenerit non cessat motus. Iratus autem mouetur interdum principaliter ad habendum vindictam, ut patet de amaris, & difficilibus, sup. qd. 145. Et amari: quia non querunt principaliter vindictam, sed ut excludant tristitiam, quam habent, perdunt aliquando iram sine retributione, scilicet, quia tristitia cessat. Difficiles autem: quia vindicari principaliter petunt non commutatur ab ira quousque; retribuunt 4. Ethic. Concupiscens autem nihil attendit principaliter, aut minus principaliter, nisi ipsum delectabile: ideo quousque; assequitur illud non cessat. Concupiscentia ergo ex hac parte permanens est. De quarto patet, quia amor non potest digerit sicut ira, quia ira dicit inflammationem quadam sanguinis factam, qua cessante ira requiescit. Et quia illa inflammatio est aliquid corporale potest digerit, & cessare. Amor autem licet sit cum quadam transmutatione corporali non consistit praecipue in transmutatione illa, sed in hoc, quod tendit in obiectum. Ideo per digestionem non cessat. De quinto patet, quia concupiscentia manet sub ratione cuiusdam boni fruibilis, quod propter se appetibile est secundum sensum: ideo nisi organum fatigetur, vel ratio prohiberet semper duraret delectatio, essetque concupiscentia mansua in aeternum, cum obiectum semper maneat fruibile, ut sup. dictum est.

Et

Obiectum autem ire cum non sit aliquid bonum, sed potius nocuum in inferendum, non habet in quo hominem oblectare possit, ut semper in ira manere possit. Et ex hac parte est maxima differentia inter concupiscentiam, & iram. Quia concupiscentia est de bono delectabili mouente ad fruitionem, quod quanto fuerit maiori tempore praesens, tanto ex seipso maiorem causat delectationem, cum semper addatur aliquid delectationi praecedenti per continuationem. Ideo semper maior esse debet, & sic verum esset ex parte obiecti, nisi fatigaretur organum, vel ratio prohiberet, ut dictum est. Ira autem cum semper habeat tristitiam praesentem, quae est malum quoddam, quanto magis durauerit, tanto maior esset ex seipso, nisi per accidens minueretur, & quanto esset deterior, tanto esset intolerabilior, ut dicitur 4. Ethic. sic apparet in amaris, de quibus dicitur ibi, quod retinent in se ipsam iram longo tempore. Et ob hoc sunt molestissimi sibi, & amicis. Et sic ira non habet radicem ad manendum, concupiscentia autem habet radicem magnam ex parte obiecti. De sexto patet quia ira propter suam magnitudinem repugnat diu manere, non autem concupiscentia. Aliquis autem dicit, quod etiam concupiscentia magna est: quia maior est, quam ira, ut ostensum est sup. q. praeced. & q. 134. Dicitur potest uno modo, quod concupiscentia fortior est, quam ira, est tamen tranquillior. Ira autem non consumitur cito ex eo solo, quod magna est, sed ex eo quod est magna ad consumendum, sicut patet in exemplo de igne posito. Nam ignis est consumptiuus, & quanto fuerit maior, tanto magis consumptiuus. Ideo quando fuerit ignis valde magnus, cito consummet materiam, in qua est, ideo quanto fuerit maior, tanto citius desinet esse. Ita in ira: quia ipsa est quadam inflammatio facta in sanguine circa cor, ut dicitur 1. de Anima. Ideo quanto fuerit maior calor, tanto citius euaporabit materia illa inflammata. Et sic ira quanto fuerit maior, tanto citius desinet. De concupiscentia secus est: quia licet sit fortior, quam ira, est tamen dulcis, & blanda: quia non mouet ad consumendum, sed ad fruendum: ideo non oportet, quod quanto fuerit maior, tanto citius desinat. Et hoc verum ex seipso: quia immo quanto esset maior, tanto deberet magis durare, licet per accidens propter fatigationem organum non potest semper manere, vel diu delectatio intensa, sed oportet eam minui incipiente organo fastidire, vel petire si omnino organum fatigaretur, & tamen semper erit magis permanens quam ira, cum ira non solum per accidens, sed etiam ex seipso habeat, quod perat, delectatio autem licet per accidens pereat, vel minuat, ex seipso, i. ex parte obiecti habet, quod semper maneret. De septimo dicendum, quod ira desinit interdum per hoc, quod minuitur estimatio iniurie, vel perijt memoria eius propter diuinitatem temporis, & absentiam iniuriantis. De amore autem, siue concupiscentia non est omnino simile: quia licet propter abundantiam amicorum interdum fiat obliuio quadam amicitiae, ut dicitur 8. Ethic. tamen facilis fit obliuio iniurie, quam amicitiae: quia natura magis inclinatur ad retinendum memoriam boni, quod est sibi conaturalis, & conseruatiuum, quam eius, quod nocuum est. Amicus autem bonum quoddam est ipsi, cuius amicus est 8. Ethic. Ira autem licet sit bonum ipsius, cuius est, sed vindictam: habet tamen secum malum quoddam, scilicet, tristitiam, quae naturaliter inimica est ideo homo naturaliter facilis obliuiscitur iram, quam amicitiam nisi per accidens aliquid fiat. Et sic ira est minus permanens, quam concupiscentia.

Alph. Toft. super Matth.

Quid sit ira, & eius multae ponuntur definitiones. Quaesitio CXLIX.

QVEARITVR nunc circa generationem, & corruptionem irae, & per hoc quaeritur primo quid sit ipsa ira. Dicitur, quod de ira multae dantur definitiones. Quidam enim dicunt, quod ira est appetitus contrarij doloris: sic dicitur primo de Anima. Alij dicunt, quod ira est appetitus vindictae. Alij dicunt, quod ira est accensio sanguinis circa cor, vel ipse sanguis accensus circa cor. Et sic diffinitur 1. de Anima. Alij dicunt, quod ira sit appetitus cum tristitia punitionis apparentis: propter apparentem parui pensionem ipsius, vel eorum, quae circa ipsum sunt in conuenienter factam, sic diffinit Arist. 2. Rhetor. c. 2. Alij dicunt, quod ira sit quidam motus factus in anima ad vindictam propter parui pensionem apparentem.

Considerandum circa hoc, quod sicut dicit Arist. 1. de Anima, in dandis definitionibus differunt: quia aliter diffinit Physicus, & aliter Dialecticus; Physicus enim diffinit per materiam, Dialecticus autem per rationem, vel speciem. Ratio huius est, quia consideratio Physici est circa materiam, & motum, id est, circa corpora mobilia. Ideo cum debeat diffinire aliquid secundum genus artis suae, oportet quod materiam consideret, & per illam diffinat. Dialecticus autem non est artifex realis, sed rationalis: ideo non considerat res, sed rationes rerum, a quibus accipitur species. Ideo si debet diffinire secundum genus artis suae non potest diffinire per materiam, nec per causas extrinsecas: quia ipse nihil horum cognoscit, nec considerat, sed diffinit per rationem, scilicet, per illa, quae reddunt rationem speciei, scilicet, per genus, & differentiam, quae sunt rationes quaedam sumptae a rebus, & non sunt res. Et ponit ibi exemplum de domo, quam aliter naturalis diffinit, & aliter Dialecticus. De ira idem est: quia potest diffiniri modo naturali, & sic ponitur materia in diffinitione, vel modo Dialectico, ut ponatur ratio, vel species. Dicit tamen Philosophus ibi, quod istae diffinitiones non sunt perfectae, sed perfectiores diffinitiones erunt circa res naturales illas, quae tangunt utrunque. Ira autem in diffinitionibus istis sunt quaedam solum naturales, aliae solum Dialecticae, & aliae compositae utrunque. Naturalis diffinitio est haec, ut dicit Philosophus 1. de Anima, illa, scilicet: ira est accensio sanguinis circa cor, vel sanguis accensus circa cor. Nam ista est materia irae: quia in irae proprie transmutatio in sanguine, qui accenditur circa cor ex euaporatione fellis. Et hic non tangitur aliquid de ratione, & perat, delectatio autem licet per accidens pereat, vel minuat, ex seipso, i. ex parte obiecti habet, quod semper maneret. De diffinitione dicendum, quod ira desinit interdum per hoc, quod minuitur estimatio iniurie, vel perijt memoria eius propter diuinitatem temporis, & absentiam iniuriantis. De amore autem, siue concupiscentia non est omnino simile: quia licet propter abundantiam amicorum interdum fiat obliuio quadam amicitiae, ut dicitur 8. Ethic. tamen facilis fit obliuio iniurie, quam amicitiae: quia natura magis inclinatur ad retinendum memoriam boni, quod est sibi conaturalis, & conseruatiuum, quam eius, quod nocuum est. Amicus autem bonum quoddam est ipsi, cuius amicus est 8. Ethic. Ira autem licet sit bonum ipsius, cuius est, sed vindictam: habet tamen secum malum quoddam, scilicet, tristitiam, quae naturaliter inimica est ideo homo naturaliter facilis obliuiscitur iram, quam amicitiam nisi per accidens aliquid fiat. Et sic ira est minus permanens, quam concupiscentia.

i. diffinit

Pars Secunda. P 4 Nam

Nam quedam passiones sunt de malo in quantum malum est, sicut odium: quia per odium desideramus malum alicui, ut solum ei malum sit. Tristitia etiam de malo est, in quantum malum est, scilicet, in quantum est nocivum nobis inflatum. Idem de dolore. Ira autem est de malo in ratione boni, scilicet, in quantum pena, vel nocivum illud datur loco culpae commissa. Et hoc innuitur, cum dicitur contrarij doloris, scilicet, quod si aliquis dolore intulit cogatur tollerare dolorem. Et hoc pertinet specialiter ad iustitiam secundum legem contra passiones, scilicet, oculum pro oculo, dentem pro dente, liorem pro liore: Exo. 21. Quae lex ponitur ibi, tanquam iusta, licet de ea disputet Arist. an sit simpliciter iusta 3. Ethic. c. 8. Et verum est, quod in quibusdam est iusta, non tamen simpliciter. Alio modo intelligitur contrarij doloris, ut pertineat hoc ad iustitiam simpliciter. Nam reddere penam pro culpa ad iustitiam pertinet, siue sit talis pena qualis fuit culpa, ut in contra passum, siue non, sicut ille, qui furatus est, flagelletur, vel occidatur: quia non datur pena per contra passum ibi. Vtrobique tamen est contrarius dolor, id est, dolor, quem pena inducit est contrarius culpa secundum quandam rationem generalem, scilicet: quia in commissione culpae, ut in furado gaufus est plus, quam debuit accipiendo alienum: In pena debet dolere magis, quam voluit, & magis, quam alias dolet. Et sic est iste dolor contrarius, quia sicut gaudium est in superabundantia, ita tristitia in superabundantia respectu tristitiae, quam habiturus esset, si non furatus fuisset, scilicet: quia non habuisset tunc istam tristitiam, sed solum eas, quae naturaliter accidunt. Nunc autem habet istam sponte inflatam super eas, quae alias accidunt. Et sic est directe contrarietas, scilicet, iter gaudium in extremo, & tristitiam in extremo. Talem autem tristitiam, vel dolorem appetit inferre iratus. Ideo est appetitus contrarij doloris ipsa ira. Hic tamen non tangitur materia irae: quia non dicitur cuius est, vel in quo est, vel quid transmutetur in generatione irae: ideo est ista definitio pure dialectica. Alia definitio etiam erat dialectica, scilicet: ira est appetitus vindictae, & est eadem cum peccato, quia ponitur hic appetitus sicut in illa, & in quantum dicitur: vindicta, est differentia, & idem est, quod contrarij doloris: quia vindicta est dare nocivum pro nocivum. Et sic datur in ratione compensationis, quod pertinet ad rationem iustitiae, siue accipitur specialiter sicut in contra passis, siue generaliter pro omni inflicione peccati secundum legem. Et etiam hic non tangitur materia, vel subiectum irae, quod pertinet ad physicum. Ideo ista definitio est dialectica. Aliae duae definitiones sunt plenae: quia tangunt aliquid, quod pertinet ad dialecticum, scilicet, rationem, vel speciem, & aliquid, quod est ad physicum, scilicet, materiam vel causas extrinsecas. Et prima est, quae ponitur 2. Rhet. Et dicitur: quod ira est appetitus. Et quantum ad hoc est dialectica: quia tangit genus. Dicitur etiam, cum tristitia, & quantum ad hoc est aliquid naturalis, quia tangunt causas generationis. Ira namque necessario habet tres passiones concurrentes ad suam generationem, scilicet, desiderium, & spes, ut ostendit sequitur tristitia autem prima est, quia non irascitur aliquis nisi, quia tristatus est de malo, quod sibi inflatum est. Unde si aliquando alicui malum infligatur, & non tristet, ut potest quia sponte tolerat, vel vult sibi inferri, aut non iudicat istud esse malum, non irascitur infligenti. Et tristitia non solum est causa in generatione irae, sed etiam permanet semper cum ea: Nam si aliquando cesset esse tristitia in iniuriarum passio, cessabit ira. Sed ista tristitia semper manens movet ad appetitum vindictae: quae postea tollit per vindictam, sicut dicitur 4. Ethic. quod punitio quietat impetum irae delectationem pro tristitia faciens. Unde

Quid est iustitia secundum legem contrarij.

2. definitio.

3. definitio.

Arist. potius posuit hic tristitiam, prout est causa considerans iram, quam prout requirit ad eius generationem, quae dicitur: Ira est appetitus cum tristitia. i. manens cum tristitia. Et non dicit appetitus ex tristitia. i. natus ex tristitia. Dicit etiam punitio: quod non est appetitus ad punitioem. Et hoc pertinet ad differentiam, per quam ostenditur, quod ira est de illis passionibus, quae sunt ad malum, quia punitio quoddam malum penale est. Dicit etiam appetitus, & hoc pertinet magis ad rationem irae: quia per appetitum punitioem convenit ira cum odio, & invidia. Odium tamen non querit specialiter, an sit punitio apparens, vel occulta: quia solum querit malum alicui: & ideo quomodo cumque malum sit non curat, nisi per accidens ex hoc, quod est punitio esse manifestam, sit maius malum: quia tunc per odium magis vult inferre punitioem manifestam, quam occultam inferri ei, quem odit. Iratus autem specialiter vult punitioem apparentem, non in quantum maius malum est, sed quia per hoc directe fatiscit ei. Nam ipse vult inferre penam ei, cui irascitur. De ratione autem peccati est, quod sit sensibilis, & involuntaria, & afflictiva. Si autem punitio non sentiret malum, quod sibi inferretur, non esset pena. Ideo iratus vult, quod ille sentiat, & non solum, quod sentiat, sed etiam quod credat istam penam sibi infligi in retributione culpae. Et tunc sufficit irato, vel fatiscit, de hoc dictum est. sup. q. 127. Hoc autem est esse punitioem apparentem, id est, quae appareat ipsi punitio, & quod appareat sibi, id est, consueti istam penam inferri pro culpa commissa. Et hoc est, quod dicitur: punitioem apparentem. Nam quod de ira punitioem alij, quam ipsi percussio constat, non curat iratus, sed in quantum per hoc appetit quandam gloriam apud alios forte ad tollendum aliquam ignominiam, quam susceperat, vel ut appareat ipsum esse potentem, aliam autem de apparentia punitioem ad alios non curat. Dicitur: propter apparentem parupensionem. In hoc tangitur motuum irae, quod pertinet aliquo modo ad causam efficientem. Nam iratus non irascitur propter quodcumque malum, sed solum propter parupensionem. Unde in solis illis, in quibus reperitur aliqua parupensio, ira causari potest. Et quia sunt multae species parupensionis, sunt multae causae irascendi: De hoc dicitur est. sup. q. 130. Et dicitur: Propter apparentem, id est, existimatam. Nam interdum causatur ira, ubi non est vera parupensio, sed putatur se aliquis parupendi, & interdum quis parupenditur: & quia non putat se parupendi non irascitur. Dicitur etiam: sui vel eorum, quae sua sunt, vel ad ipsum pertinent. Nam non irascitur quis de quacumque parupensione, sed solum de illa, quae ad ipsum pertinet aliquo modo. Quia de illis, quae ad nos nullo modo pertinent, non curamus, an bene, vel male se habeant: & quia siue quis in persona sua parupendatur, siue in eis, quae ad ipsum pertinent, ipse se utroque modo parupendit ex utroque: ira oritur, ut ostendit est. sup. q. 129. Dicitur etiam: non convenienter factam, i. quod parupensio non fiat iuste. Quod putet non fieri iuste. Nam si ille, qui parupensio est, putaret se iuste, parupendi non irasceret: sed quia credit indebitum fieri, irascitur. Quod patet, quia iratus appetit vindictam, quod est appetere retributionem in penam pro malo, quod alius fecit. Et istud est appetere penam, in quantum iusta est: quia alius iratus appeteret penam in infinitum, quod falsum est. Qui tamen scit, vel putat se iuste parupendi, scit quod non potest iuste appetere malum parupendi: ergo non potest vindictam appetere, quod est appetere malum sub ratione iusti. Et sic non potest irasci, quod est vindictam appetere. Ista definitio Arist. est completissima, quia tangit pulchre conditiones irae, scilicet, tam efficientem, quam finalem, & generationem eius, & etiam rationem dialecticam. Alia autem definitio eadem est cum ista, 5. definitio.

&

Diffinitio quinta. & non tangit tot proprietates irae, licet videatur esse tradita formalis secundum modum diffinitionis communem. Et cum dicitur, quod ira est motus, tangitur genus: quia omnis passio est quaedam transmutatio, vel non sine transmutatione. Etiam in hoc tangitur modus diffinitionis physicus, quia physicus considerat de motu. Unde sicut dicere, quod ira est accessio sanguinis, est dicere subiectum irae, & motum ipsum: ita dicendo, quod ira est motus, aliquo modo tangitur subiectum, licet non in speciali. Dicit etiam animam, scilicet, sensitiivam, quia in ea est iste motus appetitus, & per ipsum fit quaedam vera transmutatio corporalis, & illa fit in sanguine, qui inflammatur, sicut dicebatur in diffinitione data a physico. Dicitur etiam propter vindictam, & tangitur obiectum, vel causa finalis: quia id, ad quod iratus movetur est vindicta. Dicitur autem propter apparentem parupensionem, & tangitur causa motiva, quae pertinet aliquo modo ad efficientem. Hoc modo potest quis dare diuersas diffinitiones de ira naturales, vel dialecticas, vel ex utroque commixtas, sed plenissima omnium est illa Arist. 3. Rhetoricorum.

Cap. 1.

De generatione, & corruptione irae. Quaestio CL.

QVAERITUR nunc de generatione, & corruptione irae. Dicendum, quod sicut dictum fuit supra quest. 122. ad iram conveniunt tres passiones, scilicet, tristitia, desiderium, spes: motus autem est, quia ira causatur ex parupensione existimata. Fit autem parupensio multipliciter, sicut dictum est supra quest. 130. & dicitur sequenti questione. Quicunque autem putatur fieri aliqua parupensio, ratio iudicat parupensionem esse factam, vel ipsa phantasia, ut dicitur 7. Ethic. c. 8. Et quod parupensio existimatur malum quoddam, & est praesens cum nobis illata sit sequitur tristitia: quia tristitia naturaliter sequitur ad omne malum praesens. Et tunc per tristitiam movetur homo ad vindictam in quantum vult homo abijcere tristitiam tanquam inimicum naturae. Et directe non potest abijci, nisi per iram delectationem vellet tristitiam delectari. Et ista laetitia est in hoc, quod ipse inferat penam illi, qui sibi intulit. Et hoc est vindicta, sic dicitur 4. Ethic. quod punitio quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens. Surgit ergo post tristitiam desiderium cum isto desiderio debet esse simul species, quia non desideraret quod vindictam si desperaret se posse habere illam, sic dicitur 2. Rhet. scilicet: delectabile quidem existimare adipsam ea, quae appetuntur. Nullus autem ea, quae apparent sibi impossibilia, appetit. Iratus autem appetit sibi possibilia. Et sic sunt simul tristitia, desiderium, & spes. Desiderium autem pertinet proprie ad ipsam iram, & praedicatur de ea, cum dicimus iram esse appetitum. Causatur autem istud desiderium in irascibili potentia ex solo iudicio rationis, vel phantasiae. Nam cum iudicatum est iniuriam factam esse, statim in surgit appetitus irae quasi syllogizans oppugnandum esse eum, qui iniuriam, vel parupensionem fecit, ut patet 7. Ethic. cap. 8. & declaratum est supra quest. 141. Iste autem motus irae quantum ad hoc est solum quod motus appetitus: & ideo non est nisi motus animus. Quia tamen vis irascibilis, cuius est iste appetitus, est specialiter alligata alicui parti corporis ad motum animalem factum in ipsa, sequitur quaedam transmutatio in partibus illis in quibus est. Et quoniam principaliter sunt istae virtutes in corde ipsum cor valde turbatur, ita ut in nulla passione tanta turbatio sit. Et quia isti motui competit calor tanquam in strum, eo quod homo non coarctatur intra seipsum, quod pertinet ad frigus, quod fit in timore, sed dilatur, & extenditur ad insequendum. Et quia motus irae est ad resistendum,

De modo generationis irae.

& destruendum rem nocivam, non debet esse calor lenis, & blandus, sicut calor sanguinis, quia talis prius ad passionem amoris, sed calor vehemens distemperatus, & consumens qualis est calor colere. Ideo in motu irae primum, quod movetur est colera. Et competit hoc, quia colera est valde calida, & facilis ad motum super ceteros humores. Et pro hoc non est aliqua passio tantam velocitatem habens in motu suo, sicut ira. Sic dicitur 7. Ethic. c. 8. quod pro calore, & velocitatem naturae iratus non perfecte audit rationem, sed mox ut rō. vel phantasia manifestaverit, quod facta est iniuria ira movetur ad oppugnandum, non expectata determinatione rationis, scilicet, an appetenda sit vindicta, & qualiter, & quantum, & quanto tempore irascendum sit. Sed dicitur, quod est ira, sicut ministri veloces, & sicut canes latrantes. Per motum colere movetur sanguis: nam colera est calidior sanguine, & cum ipsa fuerit mota, sanguis calescit, & inflammatur: non autem quilibet sanguis, sed ille, qui est circa cor, quia ut dictum est subiectum passionum animae principaliter est cor, & sic in sanguine, qui est circa cor, fit ista inflammatio. Et hoc est, quod dicit primo de Anima Arist. iram esse sanguinem accessum circa cor, vel accensionem sanguinis circa cor. Et quia sanguis non inflammatur immediate, cum ipse non prius directum ad iram, sed ad amorem inflammatur pro coleram. Et hoc est, quod dicit Damasc. sanguinem accendi in iras ex evaporatione fellis, id est, colerae, quae est amara. Et propter hoc fœm eum primum ira fel lea appellatur, quia a felle ortum habet. Et iste est motus generationis irae, pro quod homines magis colerici, & habentes sanguinem magis inflammabilem, facilius irascuntur. Circa corruptionem, vel cessationem irae dicendum, quod multis modis cessat, vel mitigatur, ut magis dicitur sequitur q. Generaliter tamen dicendum, quod ira uno modo cessat per retributionem. Iste n. est motus directus cessationis irae. Nam ira est quidam motus ad vindictam: omnis autem motus cessat habito termino. Ideo retributione habita, est necesse iram cessare, sic dicitur 4. Ethic. quod punitio quietat impetum irae delectationem pro tristitia faciens. Et non est alius motus ita naturalis cessandi iram, sicut iste, cum ira fœm se non ordinat ad aliud, nisi ad vindictam. Alij autem modi cessandi sunt quasi per accidens, sicut contingit in alijs motibus, interdum cessare motum non habito termino, sed istud per accidens est. Nam per se motus non vult, nisi terminum: si autem ex defectu mobilis, aut virtutis moventis, aut ex impedimento ab extrinseco cesset motus non habito termino, est cessatio propter accidens. Alius modus est per ostensionem, scilicet, quoniam quis non habens in proprio posse retribuere, ostendit iram suam in verbis, & motibus exterioribus, ira per hoc cessat. Et iste modus est in prima specie iracundorum, quod dicitur acuti. De quibus dicitur 4. Ethic. quod velociter irascuntur, & velociter quietantur, quia reddunt, vel manifesti sunt, i. quia retribuunt puniendo, vel manifesti sunt ostendendo iram exteriorius. Et sic ponitur uterque modus in eis quasi per utrumque: ira cesset cito. Et ratio est, quia ista ostensio irae facit eam evaporare. Nam ira, quae non ostenditur in verbis, nec in aliquo gestu exteriori diuturnius manet, sicut ignis, quod est opertus tardius extinguitur, sicut dicit Greg. 5. Moralium, quod ira per silentium clausa in mentem vehementius astat. Tertius modus est per digestionem longi temporis. Nam cum ira faciat inflammationem quandam colere, & sanguinis, non cessabit ira quousque iste motus inflammationis resideat, & extinguitur. & ad hoc fit digestio quaedam, i. quod paulisper consumitur inflammatio, sicut olla bulliens abstracto igne, paulisper cessat a bullione, quousque penitus resideat. Et iste modus est tardior, quod praecedens. Nam praecedens est quidam modus vindictae. Nam ex eo, quod quis ex ira clamat, & ostensiones exteriorius

Primus modus cessationis irae.

Secundus modus.

Tertius modus.

rius facit quodammodo se vindicat, licet nō sit vindicta directā sicut in retribuendo. In isto autem modo, qui est per digestionem tardius ira cessat. Consequitur tamen digeri, & evaporare facilius in eis, qui propter iram plorant, sicut fit in parvulis, & mulieribus. Nam fumositas inflammationis interioris resoluitur in lachrymas. Et illa est quaedam digestio iræ, & evaporatio. Et signum est, quia illi, qui ex ira plorant lachrymas habent magis calidas, quam alij, quod fit ex inflammatione sanguinis, & motu calore in interioribus. Videmus etiam, quod qui plorauerint propter susceptam injuriam perdunt vim iræ. Vnde postea non irascuntur, etiam si agendum sit ad punitionem iam non possunt habere impetum fortis: quia evaporavit per lachrymas. Vnde mouentur remissè ad vindictam, sicut illi, qui non patiunt motum iræ: Quando autem nihil istorum est, ira longo tempore indiget ad digestionem. Sic fit in amaribus, qui sunt in secundā specie iracundorum, de quibus dicitur 4. Ethic. quod iram retinent longo tempore, & nemo eis potest suadere: quia non sunt manifesti, & dicitur, quod ad digeri iram in eis tempore indiget longo tempore, & tamen aliquando completur ista digestio, & cessat omnino ira. Quartus modus est per obliuionem. Si quis enim ex aliqua causa obliuiscatur iniuriæ sibi inflictæ, necesse est iram cessare, quoniam ira est desiderij vindictæ propter apparentem paruiensionem, & appetit poenā tanquam satisfactiua pro culpa. Et tamen si obliuio fiat iniuriæ nihil est, pro quo possit peti poenā satisfactoria, ideo facta obliuione iniuriæ non est possibile manere iram: quia non appeteretur tunc vindicta cum non esset, de quo appeteretur. Isti ergo sunt quatuor modi valde generales cessandi iram, scilicet per retributionem, per ostensionem, siue evaporationem, per digestionem, per obliuionem.

De proprietatibus ira magis apparentibus. 2. C. L. I.

QUÆRITUR de proprietatibus iræ. Et licet illæ multæ sint, tanguntur tamen aliquæ earum, quæ magis apparentes sunt. Prima est, quod ira gignitur concurrentibus tribus passionibus. Tristitia, desiderio, & spe: sunt enim passiones aliæ quaedam simplices, quæ non exigunt passionē aliquā præcedere adhuc, quod ipse sint sicut est amor, & similes, ira tamen sine istis tribus non fit. Nam oportet prius tristitiam esse per injuriam susceptam eum, qui debet irasci, deinde sperare, quod possit vindictam habere, & postea illā desiderare, ut declarat, est præcedere. q. Vnde de illis, de quibus non speramus vindictam habere posse non irascimur, sed timemus, vel tristamur, ut dicitur 2. Rhetor. Et ob hoc ira vocat passio generalis, si quæ ad eius generationem multæ concurrunt, ut ostensum est supra q. 122. Secunda proprietas est, quod ira hiet duplex obiectum, scilicet vni bonum, & aliud malum. Sunt enim quaedam passiones habentes vnicū obiectum, sicut amor, delectatio, fuga, & similes. Aliæ autem habent duo obiecta, ut odium, & inuidia. Nam odium malū vult, & alicui illud vult. De inuidiā idē est, sic et circa irā: quod iratus vult poenā alicui inferre, & sic tā poenā, quod ipsum, cui infert respicit. Differt tamen ira ab alijs, quia quædam sunt, quæ habent duo obiecta bona, & quædam duo mala. Ira autem vni bonum, & alteri malum. De primo patet, ut de amore amicitie. Nam si sit amor concupiscentie vnicū obiectum habet, scilicet bonū concupisibile. Si autem sit amor amicitie, duo habet, scilicet quem amat, & illud, quod pro eo amat, vel vult: quia amicus bonum vult amico, se esse & viuere, & quæcūque alia bona, ut patet 8. Ethic. Hic autem vtrumque bonum est. Nam amicus est bonum quoddam amico suo, ut dicitur 8. Ethic. Amicus factus bonum est ei, cui amicus est circa quod amico volumus bonū est. De secundo patet, ut de odio. Nam per odium malum volumus alicui, & ipsum ut malum reputamus. Nam ipsum, ad quem odium est iudicamus disconuenientem esse, & hoc est malum ei: etiam malum volumus inquantum malum est. De tertio patet: nam in ira ille, contra quem irascimur, reputatur, ut quoddam malum nociuum nobis. Id autem, quod volumus, licet videatur malum inquantum est poenā, tamen volumus sub ratione boni. Inquantum iusta est. Et ideo vindicta vocatur, quæ significat retributionem. Et in hoc ira specialiter differt ab odio: quia tamen ira, quam odium idem vult materialiter, & tamen odium vult malum alicui solum, ut malum illi sit. Ira autem non vult malum nisi inquantum est iustum. Pertinet enim ad iustitiam poenā pro culpa retribuere. De his ostensum est supra q. 122. Tertia proprietas est, quod ira sequitur aliquam rationem. Considerandum autem, quod nulla passio secundum se sequitur rationem totaliter nisi à ratione comprimatur. Quod fit propter virtutem moralem: quia aliæ passiones essent rationales secundum essentiam, si esset eis naturale totaliter sequi rationem, sicut voluntas est appetitus rationalis per essentiam: quia sequitur naturaliter rationem, & est impossibile repugnare sibi. Eligendo primum eius, quod ratio iudicauerit. Et hoc facit voluntas, non quidem tanquam à ratione cōpressa, sicut ponunt passiones, sed quia naturale est sibi hoc facere. Ideo dicitur 1. Ethic. in fine, quod est appetitus quædam rationalis: quia rationem sequitur, est autem appetitus alius irrationalis, & tamen aliquo modo rationi obedit, sicut sunt passiones, dicit tamen quod appetitus, qui est voluntas, habet rationem principaliter, passiones autem tanquam audibile, & exaudibile. quia audiunt, & exaudiunt rationem, cum autem de ira dicitur, quod rationem sequitur aliquam, non intelligitur inquantum per virtutem regulatur: quia tunc generale est omni passioni, quod possit regulari per virtutem, & rationem sequatur. Etiam non dicitur tunc, quod ira aliquam rationem sequitur, sed quia totaliter sequitur. Nam quod per virtutem regitur, in omnibus rationem sequitur: quia aliæ quantū ad illa, in quibus non sequitur rationem peccatum esset, & inordinatio: sed intelligitur de ira quantum ad suam originem, quod sequitur aliquam rationem. Et est post rationem, quia non potest ira insurgere nisi prius rationem ostendat rit paruiensionem esse factam. Er tunc ira quasi syllogizans concludit esse oppugnandum eum, qui iniuriam vel paruiensionem intulit, ut dicitur 7. Ethic. c. 8. Concupiscentia autem, & ceteræ passiones non syllogizant nec sequuntur rationem, sed mox ut annunciatur fuerit eis de suis obiectis, mouent in ea, quod maxime facit concupiscentia mouens ad fruitionem, ut ibi dicitur. Istud fuit satis supra declaratum q. 146. Quarta proprietas est, quod ira non appetit poenā infinitam, sed determinatam. Qui n. irascitur desiderat vindictam, & istud est, quod retribuatur poenā pro culpa quod pertinet ad quædam commensurationem. Ideo non appetit iratus magis de poenā, quam putat mereri ipsum iniuriantem. Vnde irati aliqui fluctuant ad misericordiam, si quod putauerint, quod iniuriantes eis equalia passi fuerint, ut dicitur 2. Rhetor. Aliæ autem passiones sunt, quæ volunt imensum in obiecto suo, sicut concupiscentia est ad delectationem. Et quanto fuerit maior aliqua delectatio tanto illa magis appetit vsquequo perueniatur in infinitum. Ratio huius est: quia quod aliquid pro se appetit, sine mensura appetitur, ut dicitur 1. Polit. Ideo auarus pecuniā infinitam vult: quia ea pro se ipsum, & non pro vsu principaliter amat. Et hoc differt inter irā, & odium: quia licet vtrumque velit poenā, siue malū, odium tamen vult malū alicui, solum ut ei malū sit.

Ira

4. modus

2. proprietas

5. proprietas
6. proprietas
7. proprietas
8. proprietas
9. proprietas
10. proprietas

3. proprietas

4. proprietas

Ira autem vult malum alicui. i. poenā inquantum iuste infligitur. Ideo non vult ira poenam in infinitum, sed solum quousque putetur accedere ad commensurationem. Odium autem vult malum alicui in infinitum, cum non velit propter aliquem alium finem. Sic dicitur Eccle. 12. inimicus si inuenerit tempus non satiabit sanguine. Et vocatur inimicus qui ex odio malum vult, & non qui ex ira. Vnde dicitur 2. Rhetor. quod iratus si fiat multa miseretur, odians autem pro nullo miseretur. Si multæ poenæ inferantur ei, cui aliquis irascitur incipit misereri, odians autem pro nullo miseretur plus de malo. De hoc dictum est supra. quæst. 123. Quinta proprietas est, quod ira est magis naturalis, quam concupiscentia. Nam magis sequitur in hominibus per successionem hereditariam, ut dicitur 7. Ethic. c. 8. ut declaratum est supra q. 116. Sexta proprietas, quod ira est magis apparens, quam ceteræ passiones. Nam propter velocitatem naturæ, & caliditatem non audit perfectè rationem: ideo necit se occultare sicut aliæ passiones, quæ magis rationem audiunt. Etiam ira habet signa exterioris magis manifesta, quam quæcūque alia passio: quia omnia membra turbantur in ea, ut dicit Grego. 5. moralium, & maxime ipsum cor: & per ista exteriora iudicamus manifestè aliquem iratum, quod in alijs passionibus non fit. Ideo dicit Aristoteli 7. Ethic. quod iratus manifestus est, & non est insidiosus, sicut concupiscentia, quæ dolosa est, & occulta. Septima proprietas, quod ira minus turpis est, quam concupiscentia: quia licet rationem impediatur, tamen in multis est magis excusabilis, de quo ponit quatuor rationes Aristoteli 7. Ethic. cap. 8. Et de his dictum est supra q. 146. Octaua proprietas: quia ira non est tam mala sicut odium. In passionibus enim non inuenitur bonum, & malum nisi secundum, quod se habent ad intellectum. scilicet passio, quæ minus est ordinata per rationem habet magis de malo, & est contraria. Odiū tamen magis repugnat rationi, quam ira: quia odiū vult malum pro aliquo inquantum malum est. Ira vero non vult malum inquantum malum, sed inquantum iustum. Et sic consonat cum iustitia: quia etiam iustitia vult poenam alicuius, quæ est quoddam malum inquantum est iustum. Et sic odium erit omnino iniustum. Nam velle malum ut malum est, ratio ni repugnat. Etiam ira non excedit tantum in malo, sicut odium: quia odium vult malum sine mensura, ideo nunquam saturatur poenā, ut supra dictum est. Ira autem poenam infligit solum, vsquequo credit esse satisfactum per commensurationem retributionis. De his dictum est supra. 127. Sed dicitur, quomodo potest velle odians malum sub nomine mali: quia hoc includit contradictionem: quia malum, ut huiusmodi non est obiectum voluntatis, aut alicuius appetitus? Dicendum, quod odians vult malum inquantum malum est. scilicet, quem odit, & illud non est malum sibi ipsi, sed potius reputat ut bonum: quia cum iudicat eum, quem odit esse sibi quoddam malum, & disconueniens iudicat bonum esse sibi meti velle malum illi sub ratione mali. scilicet, ut omnino peccet. Et tamen quod quis velit simpliciter aliquid sub ratione mali, vel sibi meti sub ratione mali, non est possibile. Nona proprietas est, quod ira est vehementior omni passione. Nam licet ex parte obiecti concupiscentia habeat maiorem fortitudinem, quæ ira, & aliquando eam superet, tamen in modo est ipsa ira vehementior: i. ferocior, & feruetior. Et ob hoc est minus mansua: quia pro sua magnitudine ad consumendum non potest diu manere, sed dum est nulla tantam ferocitatem ostendit, ut patet ex signis exterioribus. De quo supra q. 133. & 147. Decima proprietas, quod ira non

est ita non est fortis, sicut concupiscentia, quæ concupiscentia vincit omnem passionem, & captiuat, & etiā ipsam irā, & est difficilius pugnare contra concupiscentiam, quam contra iram: quia nemo potest omnino contemnere concupiscentiam: De hoc supra q. 147. Unde decima proprietas est, quod ira est modicū mansua, & minus, quam concupiscentia, quia non habet aliquam radicem ad manendum. De quo supra q. 148. Duodecima proprietas est, quod ira semper est propter aliquid factum contra nos, vel contra ea, quæ ad nos pertinent. Nam ira insurgit propter paruiensionem non tamen propter quancunque, sed inquantum illa ad nos pertinet. Quia quod omnino alienum est, non grauat nos, & quia ea, quæ ad nos pertinent, sunt quodammodo idem nobiscum paruiendendo illa videmur nos paruiendi. Sic dicitur 2. Rhetor. quod ira fit propter apparentem paruiensionem eorum, qui in ipsum, aut in ipsum aliqua, id est, quando paruienduntur ea, quæ sunt in homine, quod est ipsum paruiendere, aut paruiendendo aliqua ipsius, id est, quæ homo possidet, vel quæ ad ipsum pertinent. Et istud semper est aliquid factum contra nos: quia eis, quos putamus nobis benefacere nunquam irascimur. De hoc supra q. 129. Tredecima proprietas, quod ira non solum est propter ea, quæ facta sunt contra nos, sed oportet quod illa habeat rationem paruiensionis. Nam si aliquid contra nos fiat, quod nullo modo putetur factum ex paruiensione, ira non curabit, cum ista sit ratio propria motiua iræ. Et in omnibus illis, quæ iram mouent necesse est quandam inueniri, vel reputari paruiensionem. Sunt autem tres species paruiensionis, ut dicitur 2. Rhetor. scilicet, despectus, epireasmus, id est impedimentum consequendi propriam voluntatem, & contumelia. Est autem paruiensionis actus opinionis circa id, quod nullo videtur esse dignum, id est quod non meretur, ut aliquis aduertatur ad illud: nam ea, quæ videtur esse alicuius dignitatis, vel magnitudinis, siue bona, siue mala sint, non paruipe dimus, sed ad ea aduertimus. Nam mala, quæ magnitudinem habent, timemus: bona autem habentia magnitudinem optamus. Quod autem non videtur esse alicuius magnitudinis, nec in bono, nec in malo, non timetur, nec optatur, nec aduertitur ad illud ac si non esset. Et istud est paruiendi. Huiusmodi sunt tres species, & prima est despicere, scilicet, quando iudicamus aliquem non esse dignum aliquo honore. Et propter hoc non honoramus eum, non inferentes ei aliquid aliud malum dicimus illum despiciere. Secunda species erat epireasmus, id est, impedimentum voluntatis. Et istud est cum quis impedit alium, ne consequatur id, quod desiderat. Et istud debet esse sine desiderio alicuius utilitatis. Nam si quis impedit alium à consecutione alicuius rei, quia ipse vult illam consequi potius pro se, vel impediendo eum intendit habere aliquam utilitatem inde, non dicitur paruiendere. Cum verò sine desiderio alicuius utilitatis impedit alium, manifestum est, quod despicit eum. Nam si timeret illum, putaret sibi prouenturum nocumentum ex hoc, & non impediret, vel si putaret illum dignum, esse aliquo honore saltem vellent esse amicus eius, & non offenderet sine causa. Offendere ergo sic impediendo sine desiderio alicuius utilitatis signum est magnæ paruiensionis, ut dicitur 2. Rhetor. Tertia species est contumelia. Et ista est in voce, quando voce aperta loquitur quis contra alterum verba iniuriosa. Et nos solemus vocare contumeliam omnem vocem iniuriosam determinatè significantem aliquid quocumque animo proferatur. Aristoteli tamen 2. Rhetor. dicit contumeliam esse solum, quando quis dicit alteri verba iniuriosa, ut

11. proprietas

12. proprietas

13. proprietas

ut

dium, quia iam non iudicatur bonum tam excedens nos. Hoc autem verum est, nisi quis longo tempore, & sollicitè pro aliqua re laboravit in assecutione illius valde gaudet, quia illa est propriè sua per labores multos, quos expendit ad eam. De primo patet, secundo Rhetor. Adhuc autem si contraria extiterit sciens: contristat enim magis quod multum inopinatum, sicut & delectat quod multum inopinatum si fiat, quàm quod volitum est. De secundo patet, quod dicitur 4. Ethic. c. de liberalitate, quod accipientes pecunias per successionem hereditariam: vel aliàs sine labore sunt liberales, quàm acquirentes pecunias per labores suos. Et ponitur causa: quia illi, qui acquisierunt magis diligunt: ideo conseruant: qui verò sine labore habuerunt parum diligunt: ideo expendunt, & effundunt. Vigesima quinta est, quod irascitur maxime derisoribus, & subsanatoribus, & conuiciatoribus. Illi, qui hoc habent in officium: vel libenter istud faciunt. Derisor est qui per verbum, vel gestum aliquè despiciat: non tamen dicendo aliqua verba, quæ specialiter pertineant ad iniuriam: quia tunc coincideret cum conuiciatore, sed quando ex modo loquendi, vel ex gestu apparet, quod parui pendit. Subsinator est abundans derisor. s. qui torro naso, vel rugato, aut per aliquas magnas mutationes gestus deridet. Conuiciator est, qui vitia alterius improperat ei, dicendo ea, de quibus homo valde confunditur. Et incidit conuiciator cum faciente contumeliam, de quo supra dictum est, & irascitur maxime, quando isti faciunt hoc ex studio: quia magis videntur tunc despiciere: quàm si aliàs fieret. De hoc 2. Rhetor. Irascuntur autem deridentibus, & subsanantibus & conuiciantibus: contumeliam enim inferunt. Isti videntur inferre contumeliam, quæ est tertia species parui pensionis. Intelligendum autem est, quod ista fiant non ad vindictam, nec ad aliquam vtilitatem: sed omnino sine causa, solum quia placet contumeliant. quia si propter aliquam vtilitatem hoc fieret non pertineret ad contumeliam, sed ad iram, vel alterum genus, & non esset parui pensio, vt dicitur ibi. Necessè est autem talia esse, quæ nec pro aliquo, nec proficua faciunt. i. non proficiant ei ad aliquid. Vigesima sexta est, quia irascitur maxime quando parui pendimur circa illa, de quibus est nobis præcipua cura. Vt si quis maxime curat de philosophia: & contemnatur ab aliquo philosopho, vel si quis de pulchritudine maxime curat, & illa despiciatur simpliciter. Vt si quis dicit, quod turpe est viro velle videri pulchrum: vel saltem contemnatur in eo: vt si dicatur, quod pulchritudo nihil valet. Sic dicitur 2. Rhetor. Et obloquentibus, & despicientibus ea, circa quæ ipsi maxime student. i. curant: puta qui in philosophia amant honorari: si quis in philosophiam, contempserit eos, qui autem in specie pulchritudine: si quis in speciem. i. si quis despexerit pulchritudinem illius. Potest autem dupliciter accipi hoc. Vno modo, quod quis despiciat ea, in quibus nos studemus. i. laboramus, etiã si non aduerterit ad nos, vt si quis despiciat philosophiam, & nihil dicat specialiter contra aliquem studentem in philosophia. Nam tunc quilibet philosophia studens poterit irasci tãquam despiciatur: quia illud, in quo studemus est bonum nostrum præcipuum, quod ergo quis illud despiciat est despiciere nos. Ideo irascitur tanquam parui pensio. Et redit ad illud, quod supra dictum est: & habetur 2. Rhetor. Quando quis despicitur in eo, in quo excellit, vt diues in pecunia, & Rhetor in eloquentia. Nã quilibet studens in aliquo excellit ceteros non studentes in illo quantum ad ipsam rem, in qua studet. Alio modo potest intelligi, quod non contemnatur ipsum, in quo studemus, sed nos

ipsi contemnamur in illo. Vt si aliquis studens circa philosophiam dicatur nihil scire in philosophia, vel si aliquis habens curam de pulchritudine despiciatur in pulchritudine, ita quod dicatur turpis facie. Et istum sensum magis facit litera Ari. quia dicitur, qui in philosophia amant honorari, si quis in philosophia, id est, si quis circa philosophia eos despexerit. Vtrumque tamen verum est. Isti tamen secundi irascuntur, quia despiciuntur in eo, in quo maxime honorè cupiunt. Nam qui in philosophia studet, maxime cupit honorem in philosophia, & ita de pulchritudine & ceteris. Vigesima septima est, quando despiciuntur in bonis illis, in quibus cupimus honorari, vt dictum est in præced. proprietate: & hoc quando talia bona putant nobis non inesse, vel debilitate inesse. Istud enim magnam iram causat, quia qui in aliquo non est firmatus est infirmus, & defectuosus, & maxime si vult videri aliquid habere, quod non habet. Et tamen infirmus, & defectuosus sunt maxime dispositi ad iram, vt supra dictum est. Aliud est, quia si quis irrideatur, in eo, quod sibi firmiter inest, putat non esse irrisionem. Si tamè irrideatur in eo, in quo defectuosus est putat esse veram irrisionem, & dolet: immo interdum homines, qui circa aliquid defectuosi sunt tam faciles ad suspicandum sunt, quod etiam vbi quis non cogitauerit de illis putant se irrideri quãto magis si saltem leuiter locutus quis fuerit eis de eo, quod ad defectum suum pertinet. Alio modo potest hoc intelligi, eo quod isti timent per talem parui pensionem minorari in bono, quod habent, vel omnino illud perdere. Vt si quis velit honorari in philosophia quasi magnus philosophus, cum parui sit: si multi eum despexerint, perdet aliquid de eo, quod habebat non quidem philosophiam, quam habet sed opinionem, quæ habebatur de eo, quod magnus philosophus esset. Interdum autem totum perditur, vt si quis sibi falsè nomen alicuius virtutis, vel sapientia acrisperit, cuius nihil habebat, & propter hoc ab aliquibus honoretur, si multi eum circa hoc despiciant peribit totaliter opinio de eo, & sic nihil manet sibi. De hoc dicitur secundum Rhetor. Hoc autem multo magis si suspicati fuerint non existere ipsis, aut totaliter, aut non fortiter, aut non videri. i. quod totaliter non habent illud, de quo se iactant. s. nullo modo habent: vel non fortiter. i. non tantum habent quantum se iactant, vel non videri, id est, cum putant illam probitatem, de qua se iactant non videri. i. non manifestè esse alijs, ita vt de ea dubitare possint. Vigesima octaua est, quod non irascitur, etiam si parui pendamur in illis, quæ in nobis totaliter, & firmiter sunt, & de quibus nullus dubitat, quod in nobis sunt. Vt si de aliquo constet, quod inter ceteros est corpore robustissimus, & irrideatur tanquam debilis corpore, non irascitur, quia credit, quod hoc non dicatur animo despiciendi, sed ludendi, cum omnibus de robore suo constet, idè in sapientia & ceteris est. De hoc 2. Rhetor. dicitur. Sed cum valde putent existere in his, in quibus subsanantur, non curant. Sed obijciatur, quia supra dicebatur, quod viri excellentes maxime irascuntur si despiciantur, & potissimè quod despiciuntur in eo, in quo excellunt. Dicendum quod isti, qui sunt manifestè excellentes non irascuntur si irrideantur circa ea, in quibus excellunt, eo quod non putant se irrideri, sed ludè esse. Si tamen putent fieri hoc ex odio, & verè se despici, magis irascuntur, quàm alij homines in quantum ipsi iniustus, quàm ceteri contemnantur, & potissimè, quia in eo, in quo excellunt, despiciuntur. Vigesima nona est, quod maxime irascitur amicis, quàm alijs hominibus, si ab eis despiciamur. Ratio est, quia ira fit propter iniustam parui pensionem, & tamè iniustius parui pendimur ab amicis, quàm

27 Proprietate.

25 Proprietate. Quid sit derisor, conuiciator & subsinator.

26 Proprietate.

quàm à ceteris, cum ipsi nos magis diligere debent. A Si ergo despiciant grauius irascimur. Sic dicitur secundo Rhetor. & amicis magis quàm non amicis: arbitratum enim conuenire magis ab ipsis bene pati, quàm non. Sic dicitur Psalmos 54. Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem vtriusque: tu verò homo vnanimis. i. quia ille, quod est mihi vnanimis maledixit mihi, non est sustinendum. Alia ratio potest esse: quia tanto aliquid putatur esse maius malum, quanto est magis inopinatum, vt dicitur 2. Rhetor. f. contristat enim magis, quod multum inopinatum. Et tamen inopinatum est, quod quis ab amicis suis despiciatur, cum potius debeat honorari. Ideo grauius malum putabat despici ab eis, quàm ab alijs. Trigesima est, quod irascitur illis, qui contumeliam honorare nos, & curare de rebus nostris: si potest hoc non faciant. Nam per hoc videntur nos despiciere, cum minus de nobis nunc curent, quàm prius curabant. Qui autem non consueuerunt honorare nos: etiam si nunc non honorent, non videntur despiciere, quia nihil contra consuetudinem suam agunt. De hoc dicitur 2. Rhetor. f. & his, qui consueuerunt honorare, aut curare, si iterum non se habeant, & etiam ab hijs putant despici: eadem enim vtriusque facerent. i. si non despicerent nos nunc de nouo exhiberent honorè, quem soliti erant exhibere. Trigesima prima est, quod irascitur illis, qui non retribuunt nobis pro susceptis, vel non retribuunt æqualiter. Isti enim videntur despiciere nos. Nam ille, qui nihil retribuere vult, despicit nos, quia non iudicat dignum esse, quod teneatur nobis ad contrapassum, siue vicissitudinè. sed quod tanquam excellenti seruire debeamus ei ex debito, qui aut retribuunt, sed non æqualiter etiam despiciunt nos iudicantes se digniores nobis, ita vt indignum putent nobiscum ad æqualia comparari. De hijs 2. Rhetor. f. & hijs, qui non contra benefaciunt, nec æquale retribuunt, & his qui contraria faciunt ipsi si minores fuerint: despiciere. n. omnes tales videntur. i. Illi, qui nihil retribuunt, & qui non æqualiter retribuunt despiciunt, hi quidem vt minores, hi autem vt comparatione minores. i. illi, qui nihil retribuunt iudicant simpliciter minores esse eos, quibus nihil retribuunt, qui verò aliquid sed non æquale retribuunt iudicant minores in comparatione ad seipos: ideo non debere æquari cum eis in retribuendo æqualia. Trigesima secunda est, quod irascitur quis valde, si despiciatur à minoribus, cuius ratio est, quia irascitur propter parui pensionem inconuenienter factam. Et tamè quanto aliquis minor est, tanto magis iniuste despicit alium cum nihil habeat ipse, de quo gloriatur, ideo valde irascitur despectus. Ratio etiam est, quia maiores volunt honorari semper à minoribus, vt à pauperes diues, & Rhetoricus à nesciente loqui, & principans à subiecto: vt dicitur 2. Rhetor. Si ergo ab istis contemnatur despiciuntur in eo, in quo honorari volunt, & hoc maxime fit, quando despicietes sunt valde minores despectis, ita quod non se habent in aliqua proportionem ad eos. Nam tanto erit maior contemptus, quãto fuerit maior inæqualitas. De his 2. Rhetor. dicitur: Et his, qui in nulla proportionem sunt si quidem parui pendant, magis supponitur enim ira parui pensionis ad non conuenientes. Conuenientem autem minoribus non parui pendere. i. suppositum fuit supra, quod ira est propter parui pensionem inconuenientem, & tamè minoribus non competit aliquem parui pendere, ideo parui pensio sua est valde iniusta. Trigesima tertia est, quod irascitur amicis, si non dicant bonum de nobis, & laudent nos in reponibus opportunis. Et differt istud ab alia proprietate supra posita, quia illa intelligitur de ira, quæ est contra amicos, si despiciant nos, ista verò de ira, quæ est contra eos non solum si despiciant,

sed etiam si bonum non dicant, vel si fauorem non præstent, quia interdum cum oportunitas se offert non benedicere, & laudare est contemnere, quia non curatur de rebus amici. De hoc dicitur 2. Rhetor. A micis autem si non bene dicant, vel faciant, & adhuc magis si contraria irascimur, si non benedicant, nec benefaciant nobis, magis tamè irascimur, si malum dicunt, vel malum faciunt, & si non intendunt indignitibus, parui pensionis enim non intendere signum, ea enim, quæ curamus non latent. i. quod aliquis non attendat ad alium considerans an bonum, vel malum habeat signum: parui pensionis est: quia ea, de quibus curamus non latent nos. s. quia quibus qualia sunt & scimus, quæ autem ignoramus contemnimus. Trigesima quarta est, quod irascitur gaudetibus in infortunijs nostris. Nam, qui gaudet in hoc, aut inimicus est. s. quia odit, & ideo gaudet in aduersis nostris, vel contemnit nos non curans de bonis nostris, vel malis. Vtrumque autem est despiciere, sed magis propriè secundum. Primum tamen est maioris iniquitatis. s. quado ex odio fit. De hoc secundo Rhetor. dicitur: Et exultantibus in infortunijs, & totaliter his, qui boni animi in ipsorum infortunijs, aut inimici aut parui pendentes. i. exultare in istis non pertinet, nisi ad inimicum, vel ad parui pendentes nos. Trigesima quinta est, quod irascitur his, qui annunciant nobis mala aliqua, quando gaudemus, siue illa mala pertineant ad nos, siue ad alios, ita vt de illis tristari possimus. Istud enim est despiciere nos. Nam paucè curat de bono, aut malo nostro, qui non curat, an conturbet bona nostra. Potest hoc pertinere ad epireasum. i. ad impedimentum propriæ voluntatis. s. quod quod gaudemus desideramus frui bono, quietando appetitum nostrum in illo, qui verò annunciat nobis tristitia impedit nos à consecutione finis, quia interrumpit gaudium nostrum, inducens merorem pro tristitia. Hoc autem est, si quis non animo vindictæ, vel aliàs pro alia vtilitate sua annunciat nobis istud, sed solum, vt impediat nos à consecutione, & consumatione gaudij nostri, & tunc pertinet ad epireasum, vel si solum fiat ex eo, quod aliquis non curat de nobis, siue gaudeamus, siue tristemur, & annunciat nobis tristitiam quando gaudemus, & tunc est despiciere, quia non reputat nos dignos aliquo bono, & pertinet ad primam speciem parui pensionis. De hoc 2. Rhetor. dicitur, & his, qui non curant si contristauerint propter mala annunciantibus irascuntur. Et potest intelligi, siue quando sumus in letitia, siue aliàs, quia vtriusque modo est contemptus, quidè annunciare alicui id, de quo tristetur, si hoc fiat sine necessitate, vel vtilitate eius, cui annunciat. Maxime tamè fit, hoc cum annunciantur mala gaudetibus. Trigesima sexta est, quod irascitur his, qui audiunt malum dici de nobis ab alijs, si sponte audiunt, vel si dicentibus non respondeant excusando nos, aut si videant tractari malum nostrum, & non respondeant, vel impediant. Nam qui libenter audit, vel vidit malum nostrum, vel non excuset nos despiciat, quia non aduertit ad bonum, vel malum nostrum. De hoc 2. Rhetor. dicitur. Et his, qui audiunt de ipsis aut inspiciunt ea, quæ ipsorum mala. Trigesima septima est, quod quod ad illos, qui pertinent ad nos, quia si despiciantur illi, nos despici vide mur, vt si despiciantur illi, à quibus cupimus honorari, sicut dicitur 2. Rhetor. similes parui pendentes illis, ad quos sunt in amore honoris. i. à quibus amant honorari. Et hoc est, quia honor, tãto est maior, quãto à maioribus exhibetur. Et propter hoc dicitur 8. Ethic. quod cupimus honorari à sapientibus, & viris potentibus. s. quia isti magni sunt. Et tamen si quis contemnitur, ex hoc minor efficitur in honorè, qui ergo contemnitur.

temnit eos, à quibus nos cupimus honorari, despiciat nos, quia quanto fuerit minor honor illorum, à quibus honorari cupimus, tanto erit minor honor, què nobis poterunt exhibere. Alio modo potest intelligi, quod illi, à quibus nos cupimus honorari, sunt quasi res nostræ cum bonum nobis honoris impendant. Irascimur ergo si contemnantur, quia nos videmur despici. Trigesima octava est, si quis despiciat illos à quibus sumus in admiratione: illi. n. qui volūt gloriā ab hominibus non solum volunt honorari, quod est p reuerentia exhibitionem, sed etiā volunt esse in admiratione aliorum, ita vt reputent eos viros excellentissimos circa aliquid licet nullam reuerentiā eis exhibeant, quia in ista admiratione gaudent, & quia quanto quis habet maiores admiratores, tātō admirabilior videtur, ideo vt de se firmet opinionem magnitudinis, vult haberi in admiratione apud viros magnos, & graues. Et est eadem rō, quæ est de cupientibus honorari à viris sapientibus. 8. Ethic. s. vt p hoc firmet opinionem de seipso. f. credentes, quod illi viri sapientes possunt cognoscere eos, & quod non honorarent eos, nisi viderent in ipsis aliquam excellentiam. Siquis autem contēnit admiratores nostros minuit admirationem, quæ de nobis habetur. Quia, qui est in admiratione apud imperitos, & rusticos, & nulli honoris viros admiratio sua parua est. Irascimur ergo si quis istos despiciat. Trigesima nona est, si quis despiciat eos, apud quos volumus haberi in admiratione. Et est eadem causa, quæ in præcedenti: quia licet nondum habeamur in admiratione apud aliquos: si tamen haberi cupimus minuit bonum nrm. i. admirationem, quam intēdimus habere. Et sic irascimur: quia per hoc putamus repugnari in iudicio nostro. nemo. n. vult haberi in admiratione, nisi apud illos, quos putat esse aliquid: quæ apud omnino simplices, & nullius dignitatis esse in admiratione ridiculū est. Siquis ergo despiciat eos, à quibus cupimus haberi in admiratione repugnat iudicio nostro, quia iudicat illos nihil esse, quos nos aliqd esse arbitramur. Et hoc est, quodammodo despiciere nos. Quadragesima est, si quis despiciat eos, quos nos timemus, aut veneramur. Nam timor non est, nisi de aliquo malo, quod habet rationem magni, & ardui: quia rem, quam parua putant nemo timet. Et ob hoc circa timores est fortitudo. Siquis ergo despiciat illos, quos nos timemus. In dicat nos esse parui cordis, & timere illud, quod timendum non est. Nam nihil despiciat nisi res, quæ nullo digna reputatur in bono, aut in malo: vt dicitur 2. Rhet. Et istud est multum contemneret nos. Idem est si quis contēnat, quos nos veneramur: quia veneratio exhibetur p aliqua virtute, vel dignitate, qui ergo contemnit eum, quæ nos veneramur, iudicat eum non esse dignum illa veneratione, & sic ostendit nos errare venerando. Quadragesima prima est, quod irascimur si quis despiciat eos, à quibus timemur. Qui enim vult timeri, cupit reputari tanquam magnus potens inferre malum si voluerit, qui autem contemnit eos, à quibus timemur dicit illos nullius esse dignitatis nec honoris, à talibus autē timeri nullus honor est, velut si quis timeri velit à paruulis, quia ibi nullus honor esset. Minuit ergo opinionem nostram, qui contemnit eos, à quibus timemur, & sic irascimur, tanquam despiciantur. De his quinque proprietatibus, simul dicitur 2. Rhet. Similes autem paruipendentibus ad quos, ad quos sunt in amore honoris, ad quos sunt in admiratione, à quibus volunt in admiratione haberi, ad quos verecundantur: aut in confundentibus ipsos. Per hoc autē potest intelligi de timore, vel reuerentia. Nā de illis verecundamur, quos timemus, vel quibus reueremur, ita & illi verecundant de no-

bis, siue confunduntur, quod idem est, qui timēt nos vel reuerentur nobis. & subditur. In his si quis paruipendat irascuntur. i. consueuerunt homines irasci, non solum si quis paruipendat eos, sed etiam si paruipendat ista quinque genera hominum, quæ videntur ad eos pertinere. Quadragesima secunda est, si quis contemnit eos, quibus non possumus auxilium nostrum denegare, vel subtrahere sine magna turpitudine nostra. Vt si quis despiciat patrem nostrum, aut matrem, aut fratres, aut filios, & similes, qui sunt multū coniuncti, quia despiciendo istos, videmur despici propter magnam coniunctionem ad eos. De hoc 2. Rhet. dicitur: Et his, qui in talibus paruipendunt, in quibus turpe est ipsis non auxiliari: pura parētes, pueros, vxores. Quadragesima tertia, quia irascimur non reddentibus gratiam pro beneficio. Et disert istud, ab alia proprietate supra posita de illis, qui nihil retribunt pro suscepto, vel non æquale retribunt: quia ibi intelligitur de retributione reali in simili, vel in alio beneficio: hic autem intelligitur de his, qui in verbo gratiarū actiones non exhibent, nec in quodā famulatu impendendo reuerentiam. Nam recipies beneficium iuxta Arist. tenetur retribuere & famulari. Nam pro ipso beneficio, quantum ad rem darā debetur retributio, quantum verò ad voluntatē benefaciendi in eo, qui prior incipit benefacere, cum prius non teneret alteri, debetur famulatus, vel gratiarum actio. Illi autem, qui hoc non rependit irascimur: sicut si nihil retribuere pro beneficio, vel non æquale. De hoc 2. Rhet. dicitur: Et grām non reddentibus præter conueniens paruipensio. i. paruipensio fit præter conueniens. i. non conuenienter à non reddentibus gratiam, id est, gratiarum actiones, vel famulatum. Quadragesima quarta est, quod irascimur illis, qui non benefaciunt nobis, si benefaciunt omnibus alijs. Nam per hoc videmur despici, cum ad nos solos non respiciant, respiciendo ceteros. De hoc 2. Rhet. dicitur: Et his, qui sunt alijs benefacturi, si non & ipsi. etenim despectum non dignificare ipsum quibus omnes. Quadragesima quinta est, quod irascimur propter obliuionem aliorū de nobis. Vt si quis obliuiscatur nomē nostrum, & nominādo alios nesciat nos nominare in laudando, vel benefaciendo, aut in eis, quæ ad fauorem pertinent: quia qui nomen nostrum obliuiscitur, videtur nos despiciere, & parum ad nos aduertere cum rem tam paruum. f. nomen nrm obliuiscatur. De hoc dicitur 2. Rhet. Factum autē iræ, & obliuio velut nominū existēs circa modicum. i. obliuio noīs facit irā cum obliuiscat quis rem modicā. quasi diceret. si obliuisceretur quis lōgam orōnem, vel cōtextū putaretur, quod erat ex defectu memoriæ, cum tñ quis obliuiscitur vnicum nomē paruum factis apparet, quod non sit obliuio ex defectu memoriæ, sed ex despectu: quia qui non aduertit ad rem, obliuiscitur illam: vnde dicitur ibi: paruipensionem enim videtur obliuio signum esse pp incuriā, quidē obliuio fit incuria aut paruipensio. Quadragesima sexta est, quod nemo irascitur honorati cum, & curanti de ipso. Rō est, quia ira fit pp paruipensionem, qui tñ honorat, & curat non paruipendit. De hoc 2. Rhet. dicitur & studiosos ad studiosos. Videtur enim habere in pretio, sed non despici. i. studiosi honorant studiosos, siue illi, qui student circa alios, vñ eos habere in pretio & honorare, ideo non est ibi cā iræ aliqua. Quadragesima septima est, quod non irascitur quis non subfanatoribus, non irrisoribus, non conuiciatoribus. Rō est, quia istis maxime irascimur, quia vñ maxime paruipendere. Qui ergo subfanator est alicuius, vel aliorū sibi similibus odio hñt à nobis, vel irascimur 3. eorum. Siquis autē ista facere nunquā assueuerit, et si interdum vñ paruipendere nos non

non iudicemus esse paruipensionē. De hoc 2. Rhet. A dicitur: Et non contumeliosioribus, nec subfanatoribus, nec contemptoribus, aut in nullum, aut non in bonos, aut non in tales, quales ipsi. s. istis non irascimur. Et dicitur, aut in nullum. i. quod nullū consueuerit paruipendere bonum, nec malum, quod istis minus irascimur. Dicitur: aut non in bonos. i. dato quod consueuerit quis despiciere malos, si bonos non despiciat, non irascimur ei. Vel saltem si non soler contēnere similes nobis, quia et tunc si nos despecterit, putabimus non despici, cū similes nobis nunquam ille despiciere consueuerit. Quadragesima octaua est, quod nemo irascitur alicui quē timet, quādiu timet. Rō est, quia ira semper est cum spe vindictæ, vt supra dictum est, & habetur 2. Rhet. q. verò timet aliquem, putat se valde minorem illo, & non potentem sibi resistere: quia si putaret sibi resistere posse, non timeret. A fortiori erig non audebit eum impugnare, & tñ qui irascitur alteri, in quantum irascitur. i. tpe illo, quo irascitur, non pot timere eum, cui irascitur, licet in diuersis tpeibus hoc accidere possit. Siquis enim alium timuerit, etiā si ab eo mala suscipiat, non irascitur, sed tristabitur, & lugebit. De hoc 2. Rhet. dicitur. Et quos timent, aut vercundantur, donec. n. sic habeant non irascunt. i. quādiu timent non possunt irasci. Et subditur: Impossibile. n. est simul irasci, & timere. Quadragesima nona est, quod non irascimur faciētibz nobis malum ex ira. Nā ira est pp paruipensionem, qui autē irascitur alteri non paruipendit eū, sed potius reputat eum magnū: quia ira semper est circa aliquid arduum. Ad illa verò, quæ parua reputamus, nunquā irascimur, vt ostensum est supra q. c. 23. & c. 32. & sic dicitur 7. Ethic. q. iratus non facit iniuriam. s. licet malum alicui inferat, sed iniuriā facit, quod sponere, & cum delectatione facit contra aliquem. Ira tñ non est, nisi pp paruipensionē, vel iniuriam, in quantum pertinet ad paruipensionē: ergo facienti malum ex ira non irascimur, vel minus irascimur, quod faciētibz ex odio, siue sponere: quia qui agit ex ira cum tristitia agit, & ipsa tristitia eū mouet, vt dicitur 7. Ethic. ideo minus culpabilis, sicut dicitur 2. Rhet. & his, qui pp iram fecerunt, aut non irascuntur, aut minus irascunt. Non enim pp paruipensionem videtur egisse Nullus. n. qui irascitur paruipendit. Paruipensio quidē sine tristitia, ira autē cum tristitia. i. q. irascitur non paruipendit, sed aliquid magnum reputat esse eum, cui irascitur, & ppter quid irascitur. Quinquagesima est, quod non irascimur in ludo, & in risu, & in infesto, & in pspertate, & directione, & cōsummatione operū, & in delectatione non contumeliosa, & in spe optima. i. hoies exites in istis non sunt dispositi ad iram: quia ista disponunt ad oppositum. Nam ira est pp tristitiam 7. Ethic. & est semper cū tristitia 2. Rhet. Qui autē habet ista gaudens est, quia omnia ista dicunt quandam pfectionem, & lætitiā, de quibus non est tristitia. Nam in ludo, & risu, & festo, & prosperitate gaudium est. In directione etiā. i. quæ negocia alicuius diriguntur in bonū, vel eueniūt fm intentionem suā non tristatur. In cōsummatione etiam operū gaudet homo, causa autē, quia opus fit, vt percipiatur fructus de eo, tñ non potest percipi fructus nisi de re cōsummata. Aliter pot dicitur, quod gaudiū est de bono, & tñ ratio boni est ratio cōsummata, vel integri: quia bonum super ens non addit, nisi integritatē, vel cōsummarionē. Ideo bonum fit ex integra causa, vt Dio ait, malum autē fit ex quolibet defectu alicuius partis boni. Et ob hoc dicitur 2. Ethic. quod peccare contingit infinitis modis, facere autē bonum non nisi vno modo. s. concurrētibz oibus cunctantijis particularibus. Ideo de cōsummato proprie est gaudiū, de re autē in cōsummata, quia non

Alph. Toft. super Matth.

dum habet proprie rationē boni, non est gaudium. Et dicitur quod totaliter in non tristitia. i. in quolibet opere, vel re excludente tristitiam effici homo dispositus ad non irascendum, eo quod tristitia est causa iræ. Dicitur etiam, in delectatione non contumeliosa: quia aliquæ delectationes sunt turpes, in quibus contingit hominibus tristari, quia delectatus est, eo quod egi simulatē passione: & ratio de hoc penitet, & delectatur illud. Vel dicitur hoc, quia licet quis fruatur interdum delectatione contumeliosa, nolet hoc ab alijs sciri, quia reputaretur sibi ad turpitudinem, & posset sibi illa delectatio obijci in vituperiū: & de illa tunc tristatur, & irascitur. Quando tamen est delectatio p se bona, sicut in speculati, vel in actu virtutis non erubescit homo de ea, nec potest inde contumeliam recipere, sed potius gloriabitur: ideo in tali delectatione non irascitur. Dicitur etiam, in spe optima. i. p hoc, quod quis est in spe ad rem optimā, & est in spe propinqua, vel certa: nam qui sperat rem turpem non habet vnde gloriatur, sed potest sibi obijci in vituperiū, sicut est de delectatione contumeliosa. Quia sicut quis turpis est, eo quod delectatur in turpibus, ita etiam per hoc quod sperat, & concupiscit turpia: ideo circa talia potest irasci. Etiam debet esse spes propinqua, quia spes longa tristitiam prouocat, dicente Salomone: spes, quæ differtur, affligit animam. Sed obijciat, quod isti irascuntur, quia isti sunt in lætitiā, & tñ si quis anūnciauerit mala existentibus in gaudio irascuntur, vt supra dictum est. Dicendum, quod isti aliquando irascuntur, vt in casu allegato, vel si videant, quod aliquis contemnit gaudium illorum, quia irascimur, quoniam quis despiciat nos in excellentijs nostris: vt diuitem circa pecuniā, & rhetoricum circa eloquentiam, vel quoniam despiciunt ea, in quibus nos studemus, vt si despiciatur philosophia, vel pulchritudo ei, qui circa philosophiam & pulchritudinem studet, vt dicitur 2. Rhet. isti tamen, qui gaudent in his, habent ista tanquam propria bona pro illo tempore, quo habent, ideo irascuntur, si quis despiciat illa, quia despiciat etiam illa, circa quæ ipsi student. Et similiter si existentibus in gaudio aliquis mala annunciet, nā despiciat eos, sicut supra dictū est. Dicuntur tñ isti non irasci. i. quod sunt dispositi ad non irascendum, eo quod non hñt tristitiam, quia ea, quæ prouocant tristitiā prouocant irā, & pp hoc dicitur 2. Rhet. quod defectuosi, & ægri, & passionati, & qui non consequuntur spem suam sunt gñaliter iracundi, eo quod tristant pp defectus suos, ideo habent propriam turpitudinem ad irā: & habent in quo qs facilliter possit eos offendere, & ex hoc irascuntur. Qui autē sunt in gaudio, & bonis pfectis non habent aliqd, vnde eis ira insurgat. Ideo licet aliqua fiant contra eos, p tunc non irascuntur, quia si aliās fierent, irascerentur, nisi expressē appareat illa facta ad paruipensionem eorum, quia tunc irascuntur. Et tñ fm se non sunt dispositi ad iram: sicut dicitur 2. Rhet. Palam quod mites sunt hñtes contrarium ei, quod est irasci: puta in ludo, in risu, in festo, in pspertate, in directione, in cōsummatione operū, in non tristitia totaliter, & delectatione non contumeliosa, & in spe optima, & in similibz. Quinquagesima prima, quod non irascimur mortuis. Rō est, quod mortui hñt tñ malum, quod putat sufficere p malo, quod nobis intulerūt. Et quia ira vindictā inferre cupit, mortuis autē à nobis malū inferri non potest, vt patet infra 17. pprietate cessationis iræ: ideo non irascimur. Quinquagesima secunda, quod ira non fit ad non sentientes, vt non irascantur lapidibus, quia ira solum est ad eos, ad quos potest esse iustitia, & iniustitia, vt ostensum est supra q. c. 27. & tamē iustitia non est, nisi hominis ad hominem ad non sentiens non est iustitia. Secundō, quod iratus vult retribuere penā quantā sentiat punitus: quia aliis non habet pfectā

Partes Secunda. Q ratio

rationem penę: vt ostensum est. supra q. c. 27. ad non sentiens autem non est pena: ideo nec ira. Tertio ga ira fit pp parui pensionem. 2. Rhet. ca. 2. non sentiens autem non pōt parui pendere: quō autem irascitur. interdum homo rei irrationali nō sentienti, vt scriptor calamo, dictū est supra q. ca. 28. Causa tñ potissima est, quia nō pōt dolere, quod appetit iratus, qā ad hoc penam infert, vt punitus doleat. 2. Rhet. c. de mansuetudine. f. quare, nec alijs quicunq; non sentiant irascitur: nec mortuis adhuc velut passis extremum: & non doliuris, nec sentientibus: qđ irati appetunt propter quod de Hectore mortuo poeta quietare volens Achillem ab ira surdam vtiq; terrā cruciat irat⁹. Quinquagesima tertia, qđ irat⁹ vult pōb iurgari. i. aureq; punitat ip vult loqui, & dicere punito, qđ punit eum pp talia, quę fecit, de quib⁹ iste iratus est. Rō est, qā iratus vult penā sentiri a punito, & qđ sciat esse vindictā, quia sub hac rōne appetitur, nō tñ sciet hoc punitus nisi dicat ei, ideo iratus semper vult pōb iurgari, vt dī 2. Rhet. c. de mansuetudine. Multa alia accidunt circa irasci, & non irasci. Et ex cognitione istorum pōt homo scire, qui sunt hoies iracundi, & quibus tēpibus, & in quibus etatibus, & propter quas res: cum supra dictum sit, quę sunt illa, de quibus homo irascitur, & qui hoies sunt magis dispositi ad iram, & q non sunt dispositi. Et sic sciemus a iuuenes, vel senes sunt magis iracundi. Nā apparet ex dictis senes esse iracundiores ceteris parib⁹, quia defectuosi sunt. Etiam ægros iracundiores esse sanis. Etiam per hoc scietur, quę tpa sunt, in quibus homo ad iram magis promptus sit, fm q cognouerimus p̄dicta inesse sibi vno tempore, vel alio. Sic dī 2. Rhet. Propter quod & tempora, & horę, & dispositiones, & etates ex his manifestē, & q facile mobiles ad iram, & quando, & vbi, & quod quando magis in his sunt magis facile mobiles. Nunc dicendum est, de aliquibus conditionibus ire, quantum ad hoc qđ cesset. i. quādo, vel pp quid cesset. Et in hoc prima conditio est, qđ ira cessat ad eos, qui vñ nō parui pendentes, vel non voluntariē. Nam ira fit propter parui pensionem. Siquis igit alicui fuerit iratus putās se ab eo parui pensum, & postea constet, qđ ille non intendit parui pendere, vel fecit hoc oīno inuoluntariē, cessat ira: quia etiam eis, qui nobis nocent ex ira, non irascimur, vel minus irascimur, vt supra dictū est. de hoc 2. Rhet. Secunda est, qđ quis vult p̄trarium eius, qđ prius voluit. Nā sigs parui pendit nos, & postea noler parui pendisse, sed dolet de hoc, cessat ira i nobis, cum hoc constiterit, quia velle cōtraria est nobis quędam vindicta. Ideo necesse erit iram cessare, vel minui saltē, quando hoc constiterit. De hoc dicitur 2. Rhet. Si igit parui pendentes irascuntur, parui pensio est voluntarium, manifestū qđ his, q nihil horum faciunt, aut voluntariē irascimur: quia apparentibus talibus mites sunt. dñr nihil facientes, de quib⁹ constat, qđ non parui pēderunt, licet putauerimus ali quando, qđ parui pendissent: dicunt tales apparentes illi, ex quorū dispositione apparet, qđ non sunt subnatores, nec derisores, aut contumeliatos, qā etiā si interdum aliquid simile derisoribus fecerint iudicabuntur non fecisse aō parui pendendi, & sic cessat ira ad illos. Tertia est quando aliqui tales ad se sunt, quales ad alios, quos videntur parui pendere. Vt sigs fecerit aliqd contra nos, ex quo iudicemus nos parui pendendi. Si ille faciens contra seipsum solet talia facere, non iudicabimur parui pendendi, quia nemo seipsum intendit parui pendere. Ideo quando fecerit erga alios ea, qđ facit ad seipsum, non videbitur fecisse animo parui pendendi: sed potius ex amore, vel saltem ex ignorantia. Quia cum qs alijs facit, qđ sibi ipsi

facit amare illos dī: quia amabilia, qđ ad alterū veniunt ex amicabilibus, qđ ad se ipsum 9. Ethī. Sic dī 2. Rhet. Et volentibus contraria eorū, qđ fecerunt, & his, q ad seipsum tales. Nullus n. seipsum videt parui pendere. Quarta est in eis, qui confitentur peccatum suum, qā si aliqui malo animo nos parui pēderint, & postea cōfiteant nobis in hoc malū fecisse, ira cessat, vel impunit: qā fit hic quędā curatio tristitię ex opposito. Nam qđ contristauit nos, & cui irascimur parui pendit nos, & seipsum excellentiorem ex hoc ostēdebat. Si verō peccatum suum nobis cōfiteat seipsum despiciat minorē reddendo, & nos magnipēdit, quibus se humiliat peccatum confitendo, & tamen medicinę in morbis danē ex opposito, vt dicitur 2. Ethī. ideo conueniens modus est iste tollēdi iram. De hoc 2. Rhet. f. & his q confitent, & penitent. Tanq̄ enim satisfactoriū id, qđ est tristari de factis. Et ostendit hoc per exemplum de feruis, quādo flagellamus eos, quia si cōfiteant, miseremur: si verō negent id, qđ nos scimus eos cōmississe, durē agimus. Vnde ait: signum autē in feruorum castigatione negantes quidem, & contradicentes magis flagellamus: ad cōfite res aut iuste flagellari quietamur ab ira. Causa autē, qā irreuerentia est manifesta negari, irreuerentia aut parui pensio, & despectus. Quos n. multum despiciamus non reueremur. Quinta est in eis, q deprecatur, & se excusant quadam exultatione non pertinaci, sed alleuiatiua. Nam cum iniuriam faciens deprecatur sibi non retribui, cōfiteat peccatum, & humiliat se: ideo cessat ira, vel minuit: vt patet ex duabus pcedentibus, pprietatibus. Sic etiam est in se excusantibus: Est tamē qdam excusatio, quę est lenitiua & placatiua offēnsi. Velut si quis dicat, ignorans feci: vel si quis dicat, non consideravi: vel non putavi nocere: aut non feci malo animo, & similia: quia ista placāt animum iracundi. Prouerb. 15. Rñsio mollis frangit iram. Aliquę tamen sunt excusationes, qđ magis pūgunt, & exacerbant ipsos iracundos. Vt si quis dicat, ego feci hoc. Tamen licuit mihi facere, vel vos meruistis, qđ ego facerem hoc, & similia, quę per duritiā suam non solum non placant, imō maiorē iram suscitant: Prouerb. 15. Sermo durus suscitāt furorem. De his etiam 2. Rhet. Sexta est in eis, qđ humiliantur, & non contradicunt. Sigis enim offēdit nos & postea humilietur, & nō negat se malum fecisse, cessat ira: vel minuit. Causa est, quia qui humiliatur, seipsum despiciat, & nos honorat, quia non humiliaret, nisi iudicaret nos honorabiliores. Et istud est tolli iniuriam per contrariam causam: sicut supra dicebat. In non negantibus ēt peccatum patet causa, sicut diximus de castigatione feruorum: qā quietamur ab ira, quando peccatum confitentur. Si autem negent id, quod est nobis manifestū, est irreuerentia, & parui pensio, & ideo semper magis irascimur: qā additur parui pensio super parui pensionem. De his 2. Rhet. dī: Et humiliatis ad ipsum, & non cōtradicientibus, & subdit ibi causa. f. Quia per hoc se minores nobis faciunt, & sic timent nos. Et sic tunc apparet, qđ non despiciunt, sic apparet in canibus, quia si contra aliquem irascantur, & ille sedeat, vel cadat in terrā dimittunt eum canes: vnde dī: videntur enim confiteri minores esse, qui autem minores timent, timens autem nullus parui pēdit. Quod autem ad humiliares cessat ira: & canes manifestant non mordentes eos, qđ resident. Septima est, qđ facta retributione cessat ira. Iste modus est magis directus ad cessandū irā, quā omnes alij: quia ira nihil est nisi appetitus vindictę, & motus quidam ad illam: habita ergo vindicta necesse est cessare iram, sicut habito termino, cessat motus. Sic dicitur quarto Ethī. Punitiō quietat

at impetum ire delectationem pro tristitia faciēs. A Sic etiam dī 2. Rhet. Octaua est per manifestationē irę. Nam si quis vindictam non consequatur, ostēdit tñ iram suam in verbis minuit ira, & aequaliter cessat. Sic fit in acutis, qui pertinet ad primam speciem iracundorum. Nam dicitur de eis 4. Ethī. qđ velocius irascuntur, & cito quiescunt, quia reddunt, aut manifesti sunt. i. retribunt penam, vel manifestant iram. Nona est, qđ ira cessat, vel minuitur per duritatem temporis. Sic dī 2. Rhet. Adhuc autem qui a longo tempore, & non de nouo irascens: quietat enim iram tps. Causa est, quia ira fit pp parui pensionem, siue iniuriā, quę postq̄ trāsit non manet nisi in memoria. Ideo si memoria retineret semp equaliter iniuriā, esset æqualis existimatio eius semper, & æqualiter omni tpe homo irasceret, quousq; pp aliquam causam, cessaret ira. Memoria tñ non repręsentat æqualiter ea, qđ de nouo impressa sunt: & ea, qđ ab antiquo, qā species veteres minuant in viribus re præsentandi quousq; oīno deficiant, & sic nō poterit esse equalis existimatio iniurię semp: & cōsequēter nec appetitus surgit equaliter ad desiderū vindictę. Alia ēt causa est, quia ira tpe digerit. Nā ira fit cum quadā inflammatione sanguinis circa cor, & ad hoc qđ cesset ira, oportet mitigari illā inflammationē quousq; oīno resideat, & hoc est per digestionē quādam illius materię inflammarię: & ista digestio contrinō fit: ideo necesse est paulisper ira digeri quousq; oīno pereat. Sic dī 4. Ethī. De amarīs, qđ sunt in scđa specie iracundorū longo tpe retinentes irā. Sin ipso aut iram digeri tpe indiget. Decima est, qđ ira cessat p obliuionē. Causa est, qā, vt dictū fuit, ira est pp iniuriā susceptam. Si ergo homo non recorderet susceptis se aliquā iniuriā, non erit posse, qđ irascat. Etiam qā ira semp est cum tristitia 2. Rhet. Et pp istam tristitiā mouet hō ad vindictam, eo qđ vindicta dat delectationem oppositā illi tristitię: vt innuit 4. c. 7. Ethī. Si quis ergo non recorderet se suscepisse aliquā iniuriā, nō pōt hñe tristitiā: quia nihil est, qđ quo illam hēat, cum tristitia ip sit de malo pñti in re, vel in intentione. Ideo necesse est nullam esse iram, qđ obliuio iniurię acciderit. De his quatuor proprietatibus imedia ris dictū est p̄ced. qđ Vndecima est, qđ ira tollit p maiorem irā superuenientē, vel saltē minuit. Rō est, qā si quis irascebatur solum vni, intēdebat torus ad vindictam de illo: Si verō alia ira incididerit, qđ maior sit, intendet homo ad istud, quod maius est, & sic cessabit intentio ad minorē: Vnde necesse erit, qđ illa omnino pereat, vel saltem minuat. Sic dī 2. Rhet. Quietat autem & alterius ira maior. i. ira maior superueniens quietat irā pcedentē. Duodecima est, qđ nō solum ira maior, sed ēt quęcunq; superueniens facit pcedentē iram minui, vel cessare. Nā si maior est poterit facere cessare minorem: Si autē fuerit minor saltem diminet maiorē pcedentem: quia cum sit animus noster potentia finita si ad plura simul intendat, necesse est in quolibet eorum minorem esse, qđ si totaliter ad vnum intenderet. Vnde interdū superueniente vna irā, tantū illi intendimus, qđ venit pcedens in obliuionē, vtriq; autē si simul intēdamus ad vtranq; erit parua intentio: & maxime qđ subsequens est maior, qā tunc pcedens non solum minuitur p hoc, qđ animus nō simul in duo tendit: sed etiā quia minor ex cōparatione maioris semp videt minor, qđ aliās videret etiā si compararetur alijs equalibus, qā contrariorū iusta positio facit illa maiora, aut minorā videri. Decimatertia est, qđ ira cessat interdum recepta punitione ab aliquo alio, vtpote sigs erat iratus multis, siue pcedē causa, siue p diuersis, & de vno illorum vindictā accipiat ira illius:

totaliter mitigat: ita qđ propter gaudium illius vindictę non recordatur de alijs iniurijs: Vel existimatio illarum minuitur. Ideo taliter irato anteqmā sumat vindictā de aliquo fortē non auderet loqui ququam. Postq̄ verō de vno vindictam assumpserit: ēt alij, contra quos iratus erat, poterunt facilius eū inuenire placatum, & loqui ei securus. Sic dī 2. Rhet. f. Et ab alijs recepta punitiō prius. f. quietat irā. Et ponit ibi exemplum de Philocrate, cui dixit quidam: Quare non rīdes populo irato. f. contra eum? Et ille dixit nondū est tps, sed dum videro alterum punitum. Et subdit ibi causa: mites enim fiunt cum in alium irā expenderint. Hoc maxime tenet, qđ cōtra plures est ira pp eandem causam. Cum verō est propter causas diuersas non equaliter prodest. Et tamē multum prodest: qā ira minuitur propter gaudium superueniens, & animus totaliter intentus gaudio nullam iniuriam pōt tunc multum æstimare. Decima quarta est, qđ ira cessat qđ absorberetur. Istud autē est, qđ superuenit aliquod malum, qđ non pertinet ad iram, sed ad quādam tristitiā. Vt superueniente magno dispendio, sigs perdat maxima de eis, qđ diligit: vel incidat in aliquā calamitatē, ire leues, si prius erant pereunt: quia absorberentur ex aduentū cuiusdam magni mali, quod totū hominē tradit ad se. sicut paruus ignis absorbet a magno igne. Sic dicitur 2. Rhet. Et si non absorbeat. i. ira p̄seuerat nisi absorbeat. f. per magnum malum. Decima quinta est, qđ ira cessat. qđ putatur iniuriantem sufficienter punitum esse. Et differt iste modus ab alio supra positō. f. per retributionem, quia illud est, qđ quis per seipsum, vel alium noie eius vindictam sumit de ista iniuria. Hic autē est, quando iniurians ab aliquo alio passus est: si putauerit passus iniuriam, qđ maiora mala nunc sustinuit, qui iniuriā intulerat qđ ea quę egerat. Et verū est, qđ iratus vult, qđ ille, cui irascitur, sentiat sibi mala inflicta esse, pro malo, qđ fecit, vt innuitur 2. Rhet. c. de amore, & odio. Tamē interdum irati fatiantur penis aduersariorum suorum, si viderint eos passos ab aliquo. Et tamen tunc maior pena requiritur, qđ illa, qđ quietaret animū irati, si per eum infligeret. De hoc 2. Rhet. c. de mansuetudine dī, & si maius malum passus fuerint, qđ iratis intulissent, Velut n. accepisse punitionem existimantur. q. d. Non est punitiō, qđ directē vocetur vindicta, cum non inferatur ab iniuriam passis: tamen reputant eam, vt vindictā, quia per alios inflicta est. Decima sexta est, qđ ira cessat, qđ iratus putat, qđ iniustum est retribui. Rō huius est: quia ira nō appetit penam: nisi sub ratione iusti, vt supra ostensum est. q. c. 28. Et 2. Rhet. dī, qđ ira est propter parui pensionem non cōuenienter factam: cum ergo intellexerit iratus iniustū esse retribui, nō desiderabit vindictam: quia iam desideret eā sub ratione iniusti, & tunc non esset vindicta, qđ dicit rationem cōmensurationis: & tñ ira non est nisi appetitus vindictę. Sed diceb: quō ergo irasci potuit, cum putaret iniustum esse retribui? Dicendum, qđ a principio iratus appetiuit vindictā sub rōne iusti, ira tamen est p̄uolās, sicut veloces ministri, & canes, vt dī 7. Ethī. ideo propter velocitatem suā non audit imperium rationis, & sic appetit tanq̄ iustum, qđ iniustum est. Postea verō quietato aequaliter illo moru agnosceret fortē iratus se iniuste fuisse iratum, & non vult retribuere: Et sic cessat ibi ira formaliter. i. appetitus vindictę, qui est motus qudam spūalis potentie irascibilis, ipsa tñ transmutatio corporalis, qđ est inflamatio sanguinis adhuc nō cessat oīno, sed paulisper digeritur: qā illud est purū naturale, sicut calefieri, & frige fieri. Ideo licet insurgat illa transmutatio corporatis ad morum appetitus, non pōt ei obedire

Alph. Toff. super Matth.

Pars Secunda. Q 2 omni-

omnino, vt cesset cessante appetitu. De hoc dicit 2. Rhetor. c. de mansuetudine. Et si iniustum facere putauerint, & ipsi iuste pati. Non facit enim ira ad iustum. Non enim praeter adhuc conueniens putant pati: ira autem hanc erat. i. nunc non putant iam, quod praeter conueniens. i. in conuenienter passi fuerint, sed iuste: & tunc ira non erat, nisi quia putabatur a principio se iniuste pati. Decima septima est, quod ira cessat ad mortuos. Ratio huius est, quia iratus appetit vindictam, quam credit esse possibilem, quia alias non speraret eam. 2. Rhetor. c. de ira. Et tunc mortuis nihil mali inferre possumus, & sic non est vindicta possibilis ad eos, ideo nec manebit ira. Secunda ratio est, quia iratus vult quod ille, cui irascitur, sentiat malum sibi inferri: & tamen mortui nihil possunt sentire, eo quod non manent ipsi: licet animae eorum maneat. Tertia causa est, quia iratus quietatur aliquando quando sciverit iniuriatorem maiora passum esse quam intulerit: & tamen mortui habent extremum malorum secundum cogitationem vulgarem, & sensibilem, cum nihil deterius possit alicui accidere, quam quod nihil omnino sit: ideo etiam si possemus eos punire cessaret ira ad illos, cum venerint in tam miserabilem statum. Multa similia de conditionibus irae dici poterant, sed haec suffecerunt.

Quod sint ista tria, quae posuit hic Christus, scilicet irasci, dicere, racha: & fatue. Quae. C L I I.

QVAERITVR circa ista tria, quae ponit hic Christus de ira. Irasci, & dicere racha, & dicere, fatue, quid sint. Dicendum quod Grego. 3. i. Moralium dicit esse tres gradus irae. I. Ira, quae sine voce in quantum dicitur: qui irascitur fratri suo: & ira cum voce non determinate significante, cum dicitur: qui dixerit fratri suo: racha: & ira cum voce determinate significante, cum dicitur: qui dixerit: fatue. Hoc est Aug. dicit. I. In hoc primo est vnum. i. ira sola. In secundo autem sunt duo. I. Ira, & vox, quae iram signat. In tertio autem signant tria, ira, & vox, quae iram signat, & in voce vituperationis expressio. Dicendum de primo, quod per irasci solum significatur motus animi appetentis vindictam. Et si non prodierit iste motus foris per aliquod nomen, sed solum dicitur: qui irascitur, quia non habet aliquod nomen speciale, per quod limitetur. De secundo. I. racha dubitatur: nam quidam dicunt, quod racha sit vox determinate significatiua. Et dicunt, quod significat hominem pannosum. i. vilem, vel contemptibilem. Sic refert Aug. dicens: Nonnulli de Graeco voluerunt trahere interpretationem huius vocis, racha, putantes pannosum dici racha: quoniam graece dicitur pannus rachos. Iste tamen errat: unde August. improbat eos. Etiam patet, quia isti putant racha esse nomen Graecum. Et tamen constat esse dictionem Hebraeam Nam Christus nihil loquebatur in Graeco, sed in Hebraeo. Ideo etiam si ista dicitio inueniretur in Graeco non poneret hic pro significato, quod corresponderet ei in Graeco, sed pro eo, quod significat in Hebraeo. Sicut saepe eadem dicitio est in diuersis idiomatibus & diuersa significat. Sicut, Leuauit, in Latino significat eleuare. & in Hebraeo significat, Cor meum. Ideo etiam si racha apud Graecos significaret pannosum, non poneretur hic pro pannoso: quia non significat hoc in Hebraeo. Maxime quia racha non inuenitur in Graeco. Sed aliqui volebant formare istud nomen per derivationem ab isto nomine, rachos, quod est Graecum: & significat pannum. Alij dicunt, quod est dicitio significatiua, & est secunda persona, vt dicitur racha. i. tu. & est dicitio Syrorum. Sic dicit Chrysost. in quadam homilia. Racha est verbum parui pensio nis. Sicut enim nos vel famulis, vel minoribus iniungentes dicimus: vader u. dic illi tu. Sic & qui Syrorum vtuntur lingua racha dicunt pro, tu. Alij dicunt quod racha est dicitio significatiua, & significat hominem vacuum, vel sine cerebro. Sic dicit Hiero super Matt. racha verbum Hebraicum est: & dicitur inanis, aut vacuus, quem nos possumus vulgata iniuria absequi: cerebro nuncupare. Idem vult Chrysost. super Matt. dicens indignum esse dicere hominem vacuum, qui habet in se spiritum sanctum. Alij dicunt, quod racha est dicitio nihil significans expresse, sed solum ex affectu loquentis, vel ex modo loquendi: sicut sunt interiectiones apud Latinos: sic. n. dicit Aug. Probabilius autem est non esse vocem signantem aliquid, sed indignantis animi motum exprimentem: has autem voces grammatici interiectiones vocant, vel ut sic dicitur a dolente, heu. Omnia haec vera sunt, & satis concordant. Nam dixit Chrysost. quod significabat tu, in lingua Syriaca, & sic potest esse quod in Hebraeo sit dicitio non significatiua: & apud Syros aliquid significet, sicut fit in multis idiomatibus: quia quaedam prolata in quibusdam linguis nihil significant, sed sunt interiectiones illarum linguarum, & in alijs linguis significant aliquid. Cum autem dicit Hiero. racha in Hebraeo significat vacuum poterit esse vt unum. I. quod dicitio ex origine sua sit significatiua, & ex modo compositi loquendi accipitur vt interiectio. Hic tamen dicendum, quod accipitur pro interiectione, quia alias racha idem significaret, quod fatue, cum significet hominem sine cerebro. Et tamen Christus ponit ista in duos gradus distinctos. Ideo comiter tenetur secundum Aug. & Greg. quod racha accipitur pro interiectione: & sic erunt tres gradus distincti a Christo in ira. De tertio dicendum, quod fatue ponitur hic pro ira expressa in significatione, vt dicitur: o fatue, vel insipiens: & per hoc significatur omne genus contumelie qualecunque illud sit, cum pertinet ad iram, cum diximus supra quod ca. 43. de filiabus. Sed dicebat, quod poterunt poni hic gradus distincti accipiendo racha pro voce significatiua. I. sine cerebro sicut dicebat Hiero. & etiam Chrysost. Dicendum, quod ponuntur distincti gradus: non sicut nos ponimus: sed quod racha sit quod quis dicit alteri verbum iniuriosum, non ex animo turbato, sed ex quadam leuitate contentiosa, & dicatur, fatue, quod dicitur iniuriosum cum animo iracundo: & vt unum est verbum significatiuum. Sic dicit Chrysost. super Matt. I. Si racha idem est, quod vacuus quantum ad sensum verbi, vnum est dicere fatue, & racha: sed differunt quantum ad dicentis propositum. Racha. n. verbum vulgare erat apud Iudaeos: quod non ex ira, nec ex odio, sed aliquo motu vano dicebant magis fiducia causa, quam iracundiae. Sed tunc arguit dicens: sed si iracundiae causa non dicitur, quare peccatum est. Ridet, quia contentionis causa dicitur, & non edificationis. Si enim nec verbum bonum dicere debemus, nisi pro edificatione: quanto magis illud, quod in se naturaliter malum est? Dicendum tamen quod communior & rationabilior positio est, quod racha accipitur pro dictione non significatiua, sed solum significet iram ex affectu loquentis, & sic erunt tres gradus distincti in ira in istis verbis Christi.

Quomodo Christus assignauit hic tres species irae. Quae. C L I I I.

QVAERITVR, quomodo assignauit Christus hic istas tres species irae. Nam discordat a philosophis in isto modo assignandi: Arist. n. 4. Ethic. tres species posuit iracundorum, facutos, amarus, & difficiles. Grego.

Homi 17. in Matt. c. 5. To. 3.

Gregor. autem Nifenus. & Ioannes Damascenus A ponunt alias tres species similes, scilicet, iram felleam, maniam, & furorē, vt patet supra quae. ca. 37. Dicendum, quod Christus non concordauit cum illis, quia illi voluerunt distinguere species irae per conditiones eius: Christus autem voluit distinguere per effectus. Quomodo autem species illae conueniant irae, siue in quantum est passio, siue vt est peccatum, ibidem dictum est. Christus autem voluit distinguere iram ex parte effectus. I. quid sequitur ex ira. Et quia aliquando ipsa terminatur, & sistit in actu interiori, aliquando vero terminatur ad vocem confusam, & aliquando ad vocem expresse significantem, per istos tres effectus distinxit Christus tres modos in ira. Si autem quatuor quis modus assignandi magis conueniat ad constitutum species in ira, dicendum, quod modus assignatus a philosophis, vnde licet non sint proprie species irae differentes essentialibus differentijs istae tres, sicut differunt species sub generibus. substantie: tamen magis accedunt ad naturam speciei, quam tres assignati a Christo, eo quod species constituitur per aliqua priora. Hic autem species assignata a philosophis in ira constituitur per aliquos modos irae, modi autem assignati a Christo constituitur per effectus irae. Effectus autem posterior est, quam modus rei, quia modus constituitur rem, & non separatur ab ea. Effectus autem posterior tempore, & separatur a re: ideo per modos istos consideratos ex parte effectuum minus habet ratio speciei, quam per species assignatas a philosophis. Et maxime patet, quia species participat genus aequaliter: isti tamen modi assignati a Christo habent se inaequaliter, & ob hoc magis vocantur gradus, quam species. Sic. n. dicit Aug. I. Gradus iraque sunt in istis peccatis. Et iterum dicit: In quibus quosdam gradus factos admonet a leuiores ad grauiora. Ideo non vocantur proprie tres species irae istae assignatae a Christo, sed tres gradus, vel tres modi distincti in ira.

Quare Christus non distinxit tres species irae sicut philosophi. Quae. C L I I I I.

QVAERITVR, quare Christus non distinxit tres species irae, sicut philosophi distinxerunt. Dicendum, quod distinctio fit secundum intentionem eius, qui distinguit. Nam sicut res potest variè ordinari ad finem, ita variè potest distinguere de illa, sicut de eodem obiecto sunt diuersae considerationes secundum quod ad diuersis accipiuntur, & ad diuersum finem. Sicut de lapide aliter considerat Physicus, aliter Alchimista, & aliter aedificator, vel politor, & de recto aliter considerat Geometra, & aliter testor. Philosophi autem considerabant de ira ad dandam scientiam de ea eo modo, quo in moralibus potest dari scientia de aliqua re. Ideo distinxerunt species irae eo modo, quo magis conuenit ad scientiam, scilicet per aliquos modos ipsius irae. Christus autem non intendebat tradere cognitionem de ira per modum artis, quia non erat artifex inquisitionis, sed legislator. Ideo de ira tradere volebat cognitionem, secundum quod in ea peccatum est maius, vel minus. Et tamen peccatum in ira maius est ex parte effectus, quam ex parte circumstantiarum, vel aliorum modorum, vt quod ira sit multum permansura, vel modicum, vel vt respicit tristitiam, aut vindictam, per quod Aristot. species distinguit in ira: ideo Christus magis distinxit species irae per effectus, quam per modos. Secunda causa est, quia Christus voluit distinguere gradus in ira, ita quod essent modi irae distincti per magis, & minus. Istud autem fieri non poterat, si acciperetur distinctio penes modos, & circumstantias. Nam per illas tres species assignatas ab Aristotele non apparet, quando sit maius peccatum, & Alph. Toft. super Matth.

quando minus, quia aliquando in vna, & aliquando in alia, potest esse peccatum maius. In istis tamen modis assignatis a Christo semper est maius peccatum in secundo, quam in primo, & in tertio, quam in secundo: vt patet ex gradibus penes correspondentes. Ideo fuit Christo conuenientius assignare istos modos in ira, quam sicut assignauit Aristot. Tertia causa est, & praecipua quia Christus loquebatur hic de ira ad exponendum legem antiquam. I. non occides, & tollendum quemdam errorem Iudeorum circa illam, qui assignabant peccatum solum in opere exteriori. Ideo Christus debuit ibi loqui de ira quantum ad alios actus suos, an in eis reperitur peccatum, & quomodo. & sic non potuit distinguere conuenienter. i. non debuit species irae per modos eius sicut philosophi, sed per actus.

Quare potius Christus distinxit iram per actus in voce potius, quam per actus in re. Quae. C L V.

QVAERITVR, cum Christus distinxerit iram per actus exteriores & interiores, & interioris non solum correspondeat irae actus in voce, sed etiam in re, quare non distinxit gradus in iram prout est in re. Nam cum intenderet dare cognitionem de ira in quantum est peccatum grauius, cum & etiam pluribus modis peccatur per iram in re, quam in voce, vt in bellis, & litibus, occisionibus, & vulnerationibus debuit potius hic dare distinctionem de ira in quantum ad rem, quam in verbo, & tamen in verbo posuit duos gradus irae. I. racha, & fatue: ergo debuit ponere aliquem in facto, vel in re.

Dicendum, quod non debuit Christus ponere alios gradus irae in re, sed valde prudenter hoc factum est. Nam Christus non loquebatur hic tanquam volens dare cognitionem principaliter de ira: Nam tunc distinxisset eam praecipue ex parte rei, vel facti, sed locutus est de ira in accidentaliter, in quantum faciebat ad exclusionem erroris cuiusdam Iudeorum, qui dicebant homicidium esse peccatum, & alia nocumeta, quae inseruntur realiter, vt percutere, & mutilare: actus vero interiores non esse peccatum, vt velle occidere, & percutere. Et quoniam occidere, vt comiter, prouenit ex ira, licet etiam possit prouenire ex odio, & inuidia: Christus ostendit, quod non solum occidere, quod est actus exterior irae, est peccatum, sed etiam quicumque alius actus irae. Ideo distinxit omnes alios actus irae praeter illum, qui est in re, siue in facto, de quo Iudaei non dubitabant esse peccatum. Et iste actus praecipuus, qui est in re, non potest se habere, nisi dupliciter. Quia vel est in corde, vel in voce. Si in corde, est vnus modus. I. qui irascitur. Si in voce duo modi. I. vnus cum voce non significatiua, vt racha, & alius cum voce significatiua, vt qui dicit: fatue: & sic non debuit Christus ponere aliquem alium gradum irae: quia non erant plures, de quibus ipse posset loqui, eo quod de ira, prout est in opere, loqui non debebat: sed praesupponere debebat, cum de illa Iudaei non dubitarent peccatum esse.

An ira quantum ad istos gradus sit semper peccatum. Quae. C L V I.

QVAERITVR, an ira quantum ad istos gradus, qui ponuntur hic, sit semper peccatum. Dicendum, quod ira non potest esse, nisi istis modis assignatis in litera: vel in actu exteriori. Ira tamen in actu exteriori est deterius, quam in corde, & in voce. Ideo si peccatum sit in modis assignatis hic, a fortiori erit peccatum in ira, quae procedit in factum: Vnde si dicatur, quod semper est peccatum in istis tribus gradibus hic assignatis, sequitur quod nulla ira possit esse, quae non sit peccatum: quia nulla potest esse minor, Pars Secunda, C 3 quam

Qui sit racha

quàm gradus assignati hic. Si ergo omnes isti gradus sunt peccatum, omnis ira erit peccatum. Est autem dicendum, quod non omnis ira est peccatum, quia in eo, quod secundum rationem esse potest non est peccatum: quando secundum rationem fuerit: ira tamen potest esse interdum tota secundum rationem, ut potest, quod insurgat ratione iubente, ad exequendum imperata à ratione, vel si insurrexit ante rationem quod compescatur per rationem: ergo non erit ira semper peccatum. Item ira est minus turpis, quam concupiscentia, ut dicitur 7. Ethic. c. 8. & tunc concupiscentia aliquando est licita. Ut cum homo concupiscit aliquas voluptates naturales sine alicuius præiudicio, quod ad finem bonum ordinari possunt: ergo ira poterit à fortiori esse licita. Item quanto aliqua passio est naturalior, tanto est magis venialis. i. minus culpabilis. 7. Ethic. c. 8. adhuc autem naturalibus appetitibus veniam damus, ibi tunc dicitur, quod ira est naturalior concupiscentia, quia est magis hæreditaria: & transfunditur à parentibus in filios: ergo est magis licita. & tunc concupiscentia sæpe est licita, ergo etiam ira. Item patet, quia si ira semper esset peccatum, haberemus aliquid naturaliter, quod semper esset malum. Nam ira passio naturalis est. Et tamen nihil pure naturale est malum, quia diceremus tunc Deum male ordinasse naturam, qui aliquid totaliter malum in ea posuit, quod absurdum dicitur est: Maxime autem quia dicitur, quod omnia, quæ Deus fecerat, erant valde bona: Genes. 1.

Dicendum igitur, quod ira non est semper peccatum: sed tunc solum peccatum est, quando rationi non obedit: ut ostensum est supra. q. ca. 39. & c. 40. Hic tunc fuit innotuit ista quod propter istos tres gradus iræ à ratione positos. Dicendum ergo quod ira aliquando non solum non est peccatum: sed est bona, & necessaria: sicut ira per zelum, quæ est in prælatis aliquando est bona, licet non sit omnino necessaria, sicut ira per zelum, quæ est in personis priuatis respectu aliquorum peccatorum, quorum puniatio, & consideratio pertinet ad solos prælatos: & tamen priuati habendo zelum illum bene agunt & laudabiliter. Sic fuit de Phinees sacerdote, qui occidit Iudeum coeuntem cum scorto Madianitide: Numeri. 25. Nam non obligabatur ad hoc determinate Phinees, cum non esset iudex plebis, nec etiam fuerat sibi imperatum à iudice, permittente tamen iudice, ipse fecit, & licuit sibi facere: ideo respectu eius fuit iste actus supererogationis: & tunc pertinebat ad iram: quia ex zelo occidit Phinees Iudeum illum. Aliquando ira est illi licita, & tamen est venialis: ut quæ quis irascitur aliquo modo præter rationem, & tamen modicum excedit rationem, ita quod non sit contra charitatem, siue ex parte magnitudinis vindicte, siue temporis, quo durat ira, siue modi, ut quæ est aliquando feruentior, quæ esse debet, licet sit pro re iusta: & sic de alijs circumstantijs, & ita non est peccatum mortale, sicut dicitur Psal. 4. Irascimini, & nolite peccare. Licet irascamur, admonemur, ne peccemus. Mortaliter ergo non semper est ira per se mortale: peccatum autem ibi in Glo. Aliquæ ira est mortalis, ut quæ quis agit contra charitatem, siue in sola ira animi: ut potest quia aliqui mortem desiderant non pro bono communi, sed propter particularem vindictam, sic est in voce est mortale peccatum, ut cum malo animo aliquorum conuicia profertur, siue in voce significatiua, siue non: & sic ira non est semper peccatum, & quæ est peccatum non est semper mortale. Considerandum tamen circa hoc propter aliquos modos loquendi doctorum circa iram: quia quidam videtur dicere iram esse semper malam, & alij dicunt eam interdum esse bonam. Prouenit autem hoc ex duabus positionibus philosophorum. Nam Stoici dicunt omnes passiones esse malas, & contra rationem;

Peripatetici autem dicunt passiones in quantum sunt regulatæ à ratione bonas esse, cum verò excedunt rationem esse malas, & non pertinere ad sapietem. Sic dicit Aug. 9. de Ciuita. Dei. Due quidem sunt sententiæ philosophorum de animi passionibus. Stoicis. n. non placet huiusmodi passiones cadere in sapientem: Peripatetici verò has passiones in sapientem cadere dicunt, sed moderatas, rationique subiectas, sicut cum ira præbetur misericordia, ut iustitia conseruetur. Quidam autem de catholicis doctoribus sequentes Stoicos in modo loquendi, passiones volunt esse malas. Et ita Hier. dixit iram semper esse malam. Vnde super Matthe. dicit, quod in quibusdam codicibus additur hoc, qui irascitur sine causa. Ceterum in veris definita sententia est, & ira penitus tollitur. Cum iubemur. n. orare pro persequentibus, omnis iræ occasio tollitur, irascendum est ergo sine causa, quia ira viri iustitiæ Dei non operatur. Aug. autem, & alij dicunt iram non semper esse peccatum, & debere hic intelligi sine causa. Vnde dicit 9. de Ciuita. Dei, approbando sententiam Peripateticorum: in doctrina. n. Christiana non causa queritur, utrum pius animus irascatur, aut tristetur, sed vnde. i. ex qua, & sic ex causa potest esse ira bona. Sic et dicit Aug. in lib. de sermone. Dñi, in istis tribus sententijs subauditio verborum intuenta est. Habet. n. prima omnia verba necessaria, qui, inquit, irascitur fratri suo sine causa. In secunda verò, cum ait, qui dixerit fratri suo, racha, subaudit, sine causa. Nam in tertia, ubi dicit: Qui dixerit: fatue, duo subaudiuntur, & fratri suo, & sine causa. Et probat per exemplum, & hic est, vnde defenditur, quod Apostolus Galathas vocat stultos, quos et fratres nominat. Non enim id faciat sine causa. Idem dicit Chrysol. super Matthe. scilicet: qui enim sine causa irascitur, reus erit: qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec stant iudicia, nec crimina compescuntur. Itaque qui cum causa non irascitur peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, & negligentiam nutrit. Dicendum tamen, quod in sententia non discordant doctores isti, nec etiam philosophi. Nam omnes volunt, quod aliquando actus iræ sit bonus, ut punire peccatorem, & sic de alijs passionibus, & tunc quando fuerit passio, rationi subiecta non vocatur passio, sed ratio, sicut timorem iustum non vocant timorem, sed cautelam, & iram iustam iustitiam vocant, & non iram. Peripatetici autem siue iustam, siue iniustam vocant iram, & timorem, retinentes semper nomen passionis: quia idem motus semper manet materialiter, siue ratione regatur, siue non. Et hoc modo nunquam vocabunt, Stoici passionem, nisi cum mala fuerit, & non subdita communi, & sic non dicitur iratum, aut timeatorem, nisi eum, qui præter rationem irascitur, aut timet. Hoc modo recte dicit Hiero. quod non oportet addi, irasci sine causa, quia cum Christus intendat loqui de ira, quæ est irrationabilis, manifestum est, quod semper est sine causa, & mala, sicut quæ noia sunt soluta, ut Deus, & ratio, quæ non egent adiectionis ad determinationem suam. Nam si ratio est, bona est: ideo superuacuum est dici aliquam rationem esse bonam. Ita de ira, & de omni passione Stoici dicit, quod sunt noia soluta, & non indigent adiectionibus, vel limitationibus loco adiectiuorum, sicut cum causa, vel sine causa. Alij autem, qui se quuntur viam Peripateticorum, cum videant, quod Christus loquitur hic de ira, quæ est peccatum, dicit quod debet intelligi de ira sine causa. Et sic Aug. dicit, & Chrysol. Vnde Chrysol. aliquo modo concordat cum Hiero. dicens, quod ira, quæ cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis. Qui autem cum irascitur ira illius non est cum passione iudicare dicit, & non irasci, & sic omnes isti

Concordatur sententia doctorum & philosophorum.

isti volunt, quod hic ira accipitur in malum. Et tamen Hiero. non vult addere sine causa: quia iram per se malam dicit esse. Aug. autem & ceteri sequentes viam Peripateticorum cum afferant iram non esse malam secundum se, addunt hic sine causa ad hoc quod intelligatur esse mala. Aliter poterant concordari. si quod verum sit, quod non oporteat hic addi sine causa, eo quod dicitur hic: qui irascitur fratri suo. Nunquam autem licet irasci fratri. Quia si aliquis iuste irascitur peccatis irascitur, & non homini, quem ex charitate diligere debemus. Ideo non oportet addi: cum causa, vel sine causa. quia irasci fratri proprie sumptum semper malum est. Et hoc etiam Aug. semper confitetur: ut patet in lib. retractationum. Illud dicimus iracundum, qui fratri suo irascitur: quoniam non fratri irascitur, qui peccato fratris irascitur. Et ita ira, quæ est propter peccata alicuius iri iusta est. Et non irascitur fratri sicut ibi dicitur: qui fratri irascitur, & non pro causa irascitur. Et in 14. de Ciuita. Dei dicitur: Si fratri irascitur, ut corrigatur, nullus sanæ mentis reprehendit. Huiusmodi motus de amore boni, & de sancta charitate venientes vitia dicenda non sunt, cum rectam rationem sequatur. Aliter etiam concordari potest, quod ira prout est ex deliberatione ad malum, peccatum est. Et tamen prout est motus passionis non est semper peccatum. Ideo qui ex de liberatione irascitur alicui appetendo ei malum peccat, & non oportet ibi poni sine causa, qui autem irascitur passioniter, non ex hoc peccat, quia non est in potestate hominis simpliciter nullam esse in eo iram. Sic dicit Chrysol. super Matthe. Puto autem: non de iracundia carnis loquitur Christus, sed de iracundia animæ: Caro enim non potest obedire, ut non conturbetur. Quæ ergo homo irascitur, & non vult facere, quod ira compellit. Caro eius irata est, antequam autem non est iratus. Ista autem dicta sunt ad concordiam modi loquendi doctorum. Ipsam autem iram constat non semper esse peccatum: cum aliquis sit subiectus rationi. Et hoc tam Stoici, quam Hierony confitentur. Tunc tamen eam iram vocare nolunt: sed iustitiam. Peripatetici autem, & ceteri doctores eam nuntiter utrobique iram vocant, & sic aliquando erit bona, & aliquis mala iste modus loquendi magis conuenit scripturæ, ubi sæpe ponitur ira, & non est peccatum: & ita vulgariter loquimur tam iustam, quam iniustam iram vocantes.

An isti gradus, quos ponit Christus, semper sint peccatum. Quæstio CLVII.

QVAERITUR nunc specialiter circa istos gradus iræ, quos hic posuit Christus, an sint semper peccatum. Dicendum, quod accipiendum iram, quæcumque sub istis gradibus includi potest non est semper peccatum, ut innuebatur in principio præcedentis. Nam Christus distinxit iram, quæ est in animo, & quæ in voce manifestatur. Et tamen ultra istam non est alius modus iræ, nisi in facto, & ille est grauior, quam in solo animo. Quia sicut grauior est ira in voce, quam in animo, ut Christus innuit, ita erit grauior in facto, quam in verbo. Si ergo ira in animo semper peccatum, ira in verbo semper erit peccatum; & etiam ira in facto, & consequenter omnis ira erit peccatum, quod falsum est, ut dictum est præcedenti. Dicendum tamen, quod licet non sit peccatum omnis ira, quæ potest includi in istis gradibus à Christo assignatis: tamen Christus voluit iram esse peccatum in omnibus istis gradibus, in quibus ipse distinxit iram. Si ira animi, de qua ipse locutus est, peccatum mortale est, & à fortiori ira in verbo. Et patet hoc, quia Christus assignauit hic gradus peccatorum pro istis gradibus iræ. Et tamen tales gradus non debent pro peccato veniali. Quod patet, quia quando pena

debetur æqualis, pro aliquibus duobus peccatis illa sunt æqualia, vel pertinebunt ad idem genus. Nam peccato veniali, quantumcumque sit, non est possibile respondere eandem penam, quæ respondet pro mortali, quantumcumque sit paruum: nam pro mortali, quantumcumque paruo debetur pena æterna: pro nullo autem veniali, quantumcumque magno debet eterna, sed temporalis. Et tamen pro ira, quæ est in animo ponit hic Christus talem penam, sicut pro homicidio. Nam dicitur, qui occiderit reus erit iudicio. Ergo autem dicere vobis: qui irascitur fratri suo reus erit iudicio. Et accipitur pro ira cordis solum, ut dictum est: & tamen homicidium, quod facit hominem reum iudicio, est peccatum mortale: ergo irasci in corde, pro quo datur eadem pena, erit peccatum mortale. De alijs autem duobus magis patet, quia grauius est irasci in verbo simul, & animo, quam in solo animo. Si ergo in solo animo peccatum est, à fortiori erit quæ in verbo. Patet etiam: quia penæ grauiores ponuntur. Scilicet esse reum concilio, & esse reum gehennæ ignis, quæ sunt maiora, quam esse reum iudicio, ut dicitur sequenti. Item quia dicitur: fatue, reus erit gehennæ: & tamen gehennam nos semper vocamus penam æternam, quæ est cum diabolo, & angelis eius. inf. 25. Et illa nunquam est nisi pro peccato mortali: ergo Christus intellexit peccatum mortale esse in omnibus istis gradibus. Secundo patet, quia Christus tollebat hic errorem Iudeorum, qui dicebant solum esse peccatum in actu exteriori, ut in occasione: Christus autem dicit, quod non solum in ea, sed etiam in ira interiori, & in verbo iracundo: ergo necesse est esse peccatum in ira animi, & verbi: quia aliàs falsè, & frustra loqueretur Christus. Et non sufficit dici, quod sit ira peccata veniale: quia nunquam datur lex prohibitiua circa id, quod veniale est: quia aliàs daretur, quod transgrediendo præcepta legis peccaret homo aliquo venialiter solum, quod falsum est. Quia omnis transgressio legis maxime in legem Christi obligat ad mortem æternam: Ideo peccatum mortale est, quia aliàs per illud solum obligarent ad penam temporalem. Et tamen quia tunc obseruatio præceptorum non esset de necessitate salutis: quia istud est de necessitate salutis, quo omisso, non potest esse salus. Et tamen peccando venialiter non impeditur salus æterna. Ideo si transgressio legis induceret aliquo solum veniale, non esset simpliciter obseruatio præceptorum de necessitate salutis. Quod falsum est: ideo mortale peccatum est in ira cuiuscumque gradus hic prohiberi à Christo ea intentione, qua ipse prohibuit. Tertio patet, quia Christus dixit ista de ira ad excludendum errorem Iudeorum volentium in solo actu exteriori peccatum consistere. Christus autem ostendit, quod etiam in interiori consistit. Sin volendo actum exteriori. Et tamen peccatum est in quantum voluntas aliquo modo prouincit exterius, licet non in factum. Ut cum quis iracundia verba dicit malo animo. Manifestum est tamen, quod velle mortem alicuius in casu, in quo non licet illum occidi, peccatum mortale est. Quia ubi non est licitus actus exterior, nec etiam interior: sicut ista dicitur, quod sicut non licet mæchari, ita nec licet videre mulierem ad concupiscendum eam. Et vtrūque ponit mortale: Iudeis tamen erat vetitum homicidium in casu, in quo erat malum, ergo appetere homicidium in illo casu mortale est. Christus autem loquitur de ira isto modo. scilicet prout per iram desiderat quis mortem alterius: quia aliàs non loqueretur ad propositum ad excludendum errorem Iudeorum, ideo dicitur, quod intelligit: qui irascitur fratri suo. i. qui ex ira desiderat ei mortem, vel aliquod nocumentum exterius: & qui dicit: racha: vel fatue. i. qui ex ira, per quam malum alteri apperit, prorumpit in verba ex amato animo dicta. Et sic manifestum est, quod

In lege Christi non venialia.

vtrobique peccatum mortale est. In oibus ergo istis gradibus, quos Christus assignauit, voluit esse peccatum mortale. Nec etiam prohibuit ipse iram, nisi in casu, in quo est peccatum mortale. In multis tñ casibus in clausis sub generalitate istorum graduum erit ira, & non erit peccatū mortale nec veniale, sed potius erit interdum laudabilis. Nam sicut aliquando licet homini occidere alterū, & est laudabile: istud tamen non fit sine ira, saltem sine illa, quæ est zelus: ideo nō est semper peccatum mortale. Et si ira in facto non est peccatum, à fortiori nec in verbo, nec in animo. Christus tamen locutus fuit in casibus specialibus, in quibus tam ira animi, quàm verbi & facti peccatum mortale sit. Aliqui tamen dixerūt, quod ira vt distinguitur hic à Christo nō erat semper peccatum mortale, & cum dicitur eis, q̄ opponuntur hic penę debite peccatis mortalibus, dicunt istud esse dictum parabolicum. Et ramen Chrysoſt. in quadam Homilia increpat eos innuens, q̄ sit peccatum mortale, dicens: Multis autem hoc graue videtur, si pro solo verbo tantam patiemur penam: propter qđ quidam dicūt, hoc parabolicè esse dictū. Sed timeo, ne verbis nosmeripſos hic decipientes illic opere vltimum supplicium patiamur. Assignat autē causam huius. f. quia ira in voce non est paruū peccatum, cum ex ea maxima mala interdum sequantur, cū ait. Nō existimes hoc esse onerosum. Plures enim penarum, & peccatorum à verbis habent principiu. Etenim parua verba multoties homicidium pepererunt, & ciuitates integras subuerterunt. Nec enim paruū existimes fratrem stultum dicere, auferens ei prudentiam, & intellectum, quo homines sumus, & ab irrationabilibus distamus. Voluit ergo Chrysoſt. in his consistere peccatum mortale. Intelligendum est autem non generaliter: quia aliqui fratrem stultū possumus appellare, & aliquid grauius, sicut ille, qui increpat, vt erudiat, & à peccatis retrahat: sed intellexit in casibus, in quibus Christus loquebatur, quia ibi irasci, & dicere fatuum, semper est peccatum mortale.

Quid intelligitur per istos gradus hic à Christo assignatos. Quæstio C LVIII.

Respo. ad quæsitum quæstio

QVAERITVR circa istos gradus penę assignatos hic à Christo, quid intelligat per eos. Dicendum, q̄ Christus voluit ostendere inæqualitatem peccatorū in ira. Et hoc ex ipsa pena. Quia quātitas culpæ in seipsa non cognoscitur planè, nisi per rationem. Et etiam ratio ad hoc nō sufficit, vt agnoscat de quolibet peccato, quantum habeat grauitatem, & quātum sit vnum grauius altero. Et hoc est, quia reprobatio grauitatis non pendet à iudicio nostro, sed ab illo, contra quem peccatum committitur, quantum ipse graue illud existimet, sicut est de peccatis, quæ committuntur in vrbibus. Nam exstimatio grauitatis culpæ in illis nō pertinet ad quēlibet, sed ad legislatorem, qui pro singulis penas itauit. Christus ergo, qui erat legislator noster in quantum nos habemus benè, vel malè ad Deum debuit solus existimare grauitatem peccatorum, in quantum sunt contra Deum. Et quia non poterat hoc apparere conuenienter, nisi per penā, quæ datur pro culpa, distinxit gradus peccati in ira per differentia penarum correspondentiu. Et quia omnes gradus iræ assignati hic ab eo continent penā mortale, vt dictū est præc. q. pro omnibus correspondet pena æterna. Et quia illa non potest esse nobis nota, quātum ad suā acerbitatem, cum nemo nōm illam experiat, voluit Christus ostendere dñam penarum in esse malum, & de-

terius per tres status, quos potest homo hñe, cōtra quē de peccato agit. Primus est, q̄ de peccato accusat, & tunc discutit cā sua. Secundus est, q̄ pro peccato cōdemnet iustaliter. Tertius est, q̄ pena determinata in snā tradat executioni. Primus signatur in quantum dñs reus erit iudicio, secundus p̄ consiliū, tertius per gehennā ignis. Nā in iudicio licet sit malus status hois, eo q̄ de peccato accusat, & oportet se legitime defendere, aliis cōdēnabitur: tñ iste est minimus status in malo, quia cuius causa in iudicio agit, locū habet defendēdi, & excusandi se, qđ si fecerit, nihil patiet. Secundus status est deterior. f. consiliū: quia iste est qñ discussa cā alicuius cōperto, q̄ verè peccauit iudices inter se cōsiliant, quia pena eū afficient, vel congregant ad hoc conciliū. i. multitudinē, vt oēs de pena inferenda deliberēt, & iste status est peior: quia iam accusatus nō habet locum defensionis, cū cōstet de crimine & q̄ iniuste parratum est. Tertius status est gehenna ignis, & est deterior, quia est ipsa executio snæ. Non potest autem esse deterius alicui, q̄ cum snā executioni traditur. Nā cum causa in cōsilio est, licet de crimine cōstet, possunt iudices ex misericordia, vel aliā libera reum: sicut p̄ cōsuetudinē festorum, vt apud Iudæos erat consuetudo, q̄ per festum Paschæ vnus de reis ad mortē dimitteret liber. Io. 18. vnde petierunt Iudæi Barabā sibi dimitti, & Christū occidi. Vel potest reus effugere impunitus: qui tñ iam realiter patit sententiæ executionē nullum remediū habet, & significatur executio snæ p̄ gehennam ignis: quia gehenna est locus ignē continens, vbi rei pro delictis cremantur. Vnde dicit Rabanus: gehennā hic saluator inferni cruciatum noiat, quam nomē traxisse putat à valle idolis consecrata q̄ est iuxta Ierusalem repleta olim cadaueribus mortuorū: quam & Iosiam cōtaminasse in lib. Regū legimus. De hoc diximus supra in expōnēse. Sic etiam exponit Aug. dicens: In quibus quosdam gradus factos adm oner à leuiorib⁹ ad grauiora. Nā in iudicio adhuc locus defensionis dat: ad conciliū autē pertinere vt sententiæ prolatio, qñ inter se iudices cōferunt quō supplicio damnari oporteat, in gehenna verò ignis certa est dānatio. Alij exponunt aliter purātes, q̄ gehenna solum sit pena mortis æternæ: quia ira nos solemus dicere oēs decedentes in mortali peccō dānati in gehēna. Et quia reū esse in iudicio, & consilio est minus, q̄ esserēt gehennę: dicunt q̄ istæ sunt quædam penę temporales. Et istā positionem recitat Chrysoſt. in quadā homil. dicens: vel iudicium, & conciliū sunt penę in præsentī. Gehenna autē pena futura est. Ideo autem iræ iudiciū apposuit, vt ostendat q̄ non est possibile hoīem totaliter esse sine positionibus, sed refrēnare eas possibile est, & propterea determinatā penam, ne videret totaliter prohibere iram. Ista snā non est Chrysoſt. sub certitudine, sed magis sub dubio, vel recitando aliorū dicta. Nam cōstat, q̄ iste duæ penę pertinent ad futurum, quia sunt pro peccō mortali, vt ostensum est præc. q. & tñ pro peccato mortali pena æterna directè debet, quæ futura est. Patet et, quia dñs: qui occiderit reus erit iudicio, & tñ pro homicidio prohibito à lege, pena æterna debetur: ergo reū esse iudicio ad æternam penā pertinet. Item quia dñs, irā non fuisse hic à Christo totaliter prohibita: verū est, q̄ ira in tota sua latitudine nō est prohibita, quia sepe irasci iustum est: immo necessariū, vt dictum est præc. q. Christus tñ nō locutus fuit hic de ira, nisi in casu, in quo erat peccatū mortale, vt ibi ostensum est. Nam aliās non pertineret ad propositū suū, sed magis esset contra eum: quia Iudæi volebant, q̄ ira non esset peccatū: nisi in quātum procedebat ad opus. Si autē allegaret hic aliquos casus, in quibus ira esset bona, vel

vel permissa, isti non solum essent impertinentes ad intentionem eius, sed et aliquo modo essent aduersi sibi. Ideo licet in aliquib. casibus ira esset licita, Christus nō debuit nunc loqui de illa, sed solū de casibus illis, in quib. esset ira illicita, quia illi faciebant cōtra Iudæos. Alij dicunt, q̄ dñs aliquis reus concilio, id est, reus sicut illi, qui fuerunt in concilio eorum, q̄ Christus crucifixerunt, sic dicit Chrysoſt. super Marthæ. Alij dicunt, quod dicitur: reus concilio, quia qui irascitur fratri vocans eum: racha, id est, vacuum: cum tamen ille sit plenus spiritu sancto, reus erit concilio, f. spiritus sancti, & sanctorum, quia pena sua taxatur ad consiliū sanctorum, qui erunt cōiudices, sicut de Apostolis dicitur, q̄ sedebūt super duodecim sedes cum Christo iudicantes duodecim trib. Israel, infra 19 sic exponit Hila. Dicendum, q̄ istæ expositiones conuenientes sunt per applicationes: tamen intentio Christi nō fuit ista. Quod patet: quia Christus loquebatur ista discipulis suis, & toti populo in principio prædicationis suæ, vt patet supra, & Lucæ 6. & sup. quæst. 5. oportebat ergo, q̄ populus posset intelligere ista, quæ Christus dicebat: saltem quātum ad sensum verborum, quia aliās frustra loqueretur eis, & tamen non possent ipsi intelligere si loqueretur de cōsilio eorum, qui occisuri erant ipsam, quia Christus nihil dixerat adhuc de morte sua, nec de peccato eorum, qui occisuri erant eum. Ideo non poterat intelligere populus, & sic non loqueretur de hoc. Eadem ratio est de consilio spiritus sancti, & sanctorum: quia Christus adhuc nunquā declarauerat, quomodo peccatores iudicandi essent per Deum, & per sanctos cōiudices, sed postea declarauit infra 19. ergo nō loquebatur de hoc. Item nō cōpetebat hoc Christo, quia ipse intendebat hic assignare gradus culpæ in ira per differentiam penarum. Si tamen acciperetur reum esse concilio, sicut dictum est, nō assignaretur gradus in penis: quia omnes peccatores cōdemnabuntur æternaliter per Deum, & per sanctos, sibi assidētes in iudicio: ergo non esset differentia in istis peccati gradibus, quia omnes, qui peccauerunt per iram, & in quocunq̄ peccato essent hoc modo rei concilio. Item cum dicitur, q̄ essent rei, sicut illi, qui fuerunt in cōsilio eorum, qui Christum cōdemnauerunt, non conuenit. Quia istud peccatum valde graue, quod dignum est gehenna. Ideo non distinguetur in gradu per hoc ab illis, qui sunt rei gehenna, immo esset deterius: quia iste secundus gradus videretur esse deterior, quā tñ tertius, quia qui Christum cōdemnauerunt non solum sunt digni morte æterna, sed etiam specialiter penę acerbiteriam merentur. Christus tamen volebat hic assignare gradus ascendēdo à leuioribus ad grauiora, vt dicit August. in lib. de sermone Domini in monte: ergo non conueniunt illę expositiones. Dicendum ergo, q̄ ille verè sunt, & tñ Christus non intendebat id, qđ ille dñt. Sicut et verum est, q̄ oēs peccantes per iram punirent æternaliter: ramē Christus nō intendebat hoc dicere, sed assignare gradus in ira tam in peccato, q̄ in pena, & dato, q̄ Apostoli dicerēt, q̄ qui irascit fratri suo erit reus, sicut ille q̄ Christum cōdemnauit, aut fuit in cōsilio cōdemnatiū, sicut asserit Chry. eos in suis canonicis dicere: tñ non innuitur ex hoc, quod Christus quādo dixit hic aliquem esse reum concilio, quod intelligeret de illo concilio, sed debet intelligi sicut supra exposuimus s̄m Aug. f. q̄ sint gradus peccati, & penę peccati.

Quomodo assignatio penæ in istis gradibus stare possit. Quæstio C LIX.

QVAERITVR circa istam assignationem in istis gradibus penę quomodo possit stare: nam

videtur habere inconuenientia. Primo patet, quia dicitur hic, q̄ qui irascitur reus erit iudicio, & etiam dicitur, q̄ qui occiderit, reus erit iudicio, & sic cōstituitur æqualis gradus penę pro homicidio, & pro ira interiori: & tñ manifestum est, q̄ homicidiū est multo grauius. Secundò patet, quia dñs, q̄ qui dixerit: fatue, reus erit gehennæ ignis, & esse reum gehennæ est magis grauius, q̄ esse reum iudicio, cum ponantur hic gradus in istis penis, vt Aug. dicit, & et colligitur ex litera, & sic maior pena erit pro ira, quæ cōstituit in voce, q̄ pro homicidio, quod manifestè falsum est. Tertio patet, quia oīs ira posita hic à Christo prohibetur, & sic est peccatum mortale, & oēs mortale punitur in gehenna: ergo oibus istis gradibus cōpetit gehenna, & non specialiter tertio gradui. Quarto patet: quia homicidium, quod dñs hic vetitum à lege mortale peccatū est: ergo deberetur pro illo gehenna. Dñs tñ, q̄ qui occiderit, reus erit iudicio: ergo non est conueniens assignatio. Aliqui dixerunt, q̄ ista assignatio graduum non est s̄m veritatem, sed debet parabolicè intelligi, ex parabolis autē, & metaphoris nō licet argui, vt ait Dio in lib. de mytica theologia, & Arist. 2. Poster. Dicendum, q̄ hoc non stat: nam hic parabola nulla est: Christus namq; loquebatur hic ad excludendū errorem Iudæorum, vt ostenderet non in solo actu exteriori consistere peccatum. Et ad hoc assignauit gradus peccati in ira, & penę correspondentis. Si tamen intelligerentur ista parabolicè, nihil esset ad propositum: quia Christus non innueret istos gradus irę esse peccata diuersa, & penas varias eis competere, & sic nihil diceretur q̄ Iudæos. Oportet ergo intelligi literaliter, q̄ in istis gradibus irę sint peccata, & correspondant eis penę in æquales, sicut litera exprimit. Item Chrysoſt. improbat positionem istorum, dicēs: multis hoc graue videtur si pro solo verbo tantā patiantur penam. Propter quod dicunt hoc parabolicè esse dictum: sed timeo ne verbis nosmeripſos hic decipientes illic opere vltimū supplicium patiamur. Alij dicunt, q̄ isti sint gradus diuersi penę: & tñ duo primi pertineant ad penam temporalem, & tertius ad æternam, qui gradus vocatur gehenna ignis. Sed istud non stat, vt ostensum est præc. q. Nā isti tres gradus à Christo assignati sunt peccatū mortale, & mortalia habent penā æternam. Item non fatiscit hoc, quia in litera dñs, q̄ qui occiderit, reus erit iudicio: & tñ homicidium peccatum mortale est, & punitur in gehenna. Ideo iste gradus penę signatus per hoc, qđ dicitur: reus iudicio, ad futuram penam pertinet. Dicendum, q̄ Christus assignauit hic tres gradus irę, & in omnibus est peccatum mortale, vt ostensum est sup. q. 156. & 157. ideo necesse est, q̄ oīs. respondeat pena æterna: Christus autem non solū voluit ostendere penam æternam correspondētem eis, sed principaliter voluit ostendere differentiam grauitatis. Et quia non poterat hoc ostendi in præsentī vita, quia pena æterna non sentitur à nobis in præsentī, voluit Christus hoc ostendere per tres gradus eius, qui de peccato cōdemnandus est, s̄m quos malè, & peius, & pessimè se habet, vt ostensum est præc. q. Ideo nō est credendum, q̄ pro aliquo istorum peccatorum det penā, i. gehenna, & pro alijs non, sed pro omnib. ibi dat penā si homo in illis decedat: & tñ gehenna nō accipit hic, vt dicit infernum, vel penam æternā, vt solemus cōiter accipere, sed prout dicit executionē sententiæ, quæ fiebat inter Iudæos in gehenna, siue gehennon, q̄ erat vallis quædam iuxta Ierusalē, vbi corpora cremabant, vt Rabanus dicit: Christus autē accipit exēplum veniens eis, quib: p̄dicabat, quia oēs nouerāt illum locū, & qđ ibi fieret, velut si diceret: re⁹ erit patibuli, quia ibi est locus vbi latrones suspenduntur. Consi-

Declaratio.

Considerandum etiam, quod in peccatis non sunt solum tres gradus differentiae in culpa, & in poena, sed multiplicentur in infinitum. Quia sicut peccare fit infinitis modis, ut dicitur 2. Eth. ita, & contingit unum peccatum excedere alterum in gravitate infinitis modis, & ita in poena correspondenti peccatis cum iuste inferatur, & ab eo, qui scit moderari poenam secundum differentiam culpae poterit variari poena in infinitum pro peccatis diversis. Ideo non est possibile dari gradus tot, quot sunt differentiae poenarum, & peccatorum, cum non sint modi determinati, quibus peccata, & poenae se excedant ad invicem. Nec posuit hic Christus tres gradus poenae, quasi non essent plures, sed quia posuit tres gradus peccatorum in equalium posuit tres gradus poenae correspondentis. Et si voluisset ponere multa peccata posuisset plures gradus diversitatis poenae. Considerandum est, quod non ponunt hic isti tres gradus poenae, quasi dicant aliquam poenam, quia nullam poenam dicunt respondentem peccato: nam esse reum iudicio nulla poena est, & esse reum concilio: esse autem reum gehennae ignis non est poena, sed obligatio ad poenam. Et tamen si accipitur pro ipsa poena adhuc non est poena correspondens alicui peccato, quia gehenna, ut Christus hic accipit, dicit poenam temporalem, quae non datur a Deo pro peccato mortali, sed aeterna. Sunt tamen tres modi mali status, quos habet homo, contra quos de crimine agitur, & quia isti tres modi erant manifesti apud Iudaeos, & sciebant quantum mali addebant unus modus super alterum, posuit eos ad significantum tres gradus inaequales poenae correspondentis tribus gradibus irae.

Ad 1. arg.

Ad primum dicendum, quod esse reum iudicio non est aliqua poena, sed voluit Christus designare per hoc quandam gradum poenae correspondentem irae, quae in solo animo consistit. Et dicendum, quod non est aequalis peccatum ira animi, & homicidium, & maior poena debet pro homicidio. Et tamen ponit hic de viroque, quod erit reus iudicio, quia non accipitur eodem modo esse reum iudicio. Nam cum dicitur, qui occiderit, erit reus iudicio, intelligebatur de iudicio temporali. Nam eo ipso, quod quis occidebat alium, siue iuste, siue iniuste occideret, reus erat iudicio, quia cum iste actus de se esset malus tenebatur respondere homicida in iudicio, seipsum defendendo, quod iuste egisset, alioquin occidebatur. Teneri autem ad se defendendum in iudicio erat esse reum iudicio, & accipiebatur ibi proprie, & sine metaphora. Cum autem dicitur, quod qui irascitur, reus est iudicio, accipitur per metaphoram, ut per hoc designetur quaedam poena determinata pro peccato, quod non est esse reum iudicio, sed iam tolerare executionem sententiae. Habet se tamen proportionaliter ista poena ad poenas correspondentes duobus peccatis sequentibus, sicut se habet esse reum iudicio ad esse reum concilio, & esse reum gehennae. Nam sicut esse reum iudicio est minimum malum inter haec tria, ita minimum peccatorum horum trium est irasci solum in animo, & minima poena trium poenarum est, quae isti peccato debetur.

Ad 2. arg.

Ad secundum dicendum, quod est accipitur aequivoce esse reum iudicio, & esse reum gehennae, comparando iram, quae est in verbo ad homicidium. Si, non comparatur ira in verbo ad iram in solo animo, & iram in verbo significatio ad iram in verbo non significatio aliud determinat est comparatio uniuoca: quia in omnibus istis tribus, accipitur iudicium, concilium, & gehenna per metaphoram. Ideo sicut si literaliter, & sine metaphora acciperentur, hoc esset maius esse reum concilio, quam iudicio, & maius esse reum gehennae, quam concilio. Ira nunc eum accipiantur per metaphoram in omnibus est erit deterius esse reum concilio, quam iudicio, & esse reum gehennae est deterius, quam esse

reum concilio, cum tamen esse reum iudicio in homicidio accipitur sine metaphora, ut ostensum est. Et in istis tribus accipiuntur iudicium, concilium, & gehenna per metaphoram. Poterit esse grauius esse reum iudicio, ut comperit homicidio, quam esse reum gehennae, ut comperit irae verbali. Quod autem accipitur per metaphoram iudicium, concilium, & gehenna in his tribus apparet. Quia quae proprie assumuntur ista non possunt competere diversis peccatis, sed eidem peccato: quia ista non dicuntur diversis poenis, vel diversis modis procedendi in delictis, sed diversis status eiusdem causae, quia pro eodem delicto principio fit discussio, quod est iudicium: deinde sententia fert, quod ad concilium pertinet, ad extremum executioni traditur, quod gehennam ignis significat. Cuilibet ergo delicto ista tria competunt, & tamen hic assignantur tribus delictis: ideo comparatio est per metaphoram. Homicidio autem omnia competunt, quia qui occidit a principio, reus est iudicio antequam constet an iuste, vel iniuste homicidium patratum est. Postquam vero constiterit, incipit esse reus concilio: quia iam super sententia concilium fit, scilicet, quia poena punietur, hac vero prolata, nihil nisi executio manet, & sic est homicida reus gehennae. Dicitur tamen hic, quod qui occidit reus est iudicio, quia ipso iure reus est iudicio, ideo, tenetur ad se defendendum in iudicio, ne condemnetur. Non est tamen homicida ipso iure reus concilio, nec gehennae. Quia etiam si homicidium notorie commissum est adhuc audiri debet homicida in iudicio, quia potest esse, quod iuste egerit. Et tamen quantumcumque iuste egerit semper tenetur se defendere in iudicio, quod occidere hominem materialiter sit delictum, quoddam. Ideo recte dicitur est, quod qui occidit est reus iudicio, & non dicitur fuit, quod est reus concilio, vel gehennae. Et tamen viroque reus erit si de peccato constiterit. Accipiendo autem in eo casu, in quo homicida est reus gehennae, & qui dicitur fratri suo: fatue, est reus gehennae. Dicendum, quod adhuc non accipitur gehenna eodem modo, quia in homicida accipitur proprie pro ipsa executione sententiae. In eo autem, qui dicitur fatue, accipitur per metaphoram, ut supra dictum est. Et dato, quod in quolibet istorum trium graduum irae acciperemus iudicium, concilium, & gehennam, adhuc non essent aequalia homicidio, scilicet, quia quodlibet istorum est delictum, ut irasci fratri suo, non posset esse reus iudicio, qui irascitur, & postea idem esset reus concilio, & deinde gehennae, & tamen gehenna debita isti non esset aequalis gehennae debita homicidae. Hoc innuit Augustinus in libro de sermone Domini in monte, dicens: Quis autem dixerit quo grauiori supplicio punietur homicidium, si gehenna ignis punietur conuictum? Quasi dicat: conuictum, siue iniuria verbalis, ut dicere alicui: o fatue, punietur gehenna, & per hoc signatur poena grauissima: quid ergo erit grauius supplicium, quo punietur homicidium? Quasi dicat: non facilliter apparet. Ideo respondet dicens: Cogit intelligi esse differentiam gehennarum, id est, ex hoc cogimur ponere esse diversas gehennas, id est, diversas poenas, & inaequales significatas per gehennam: quia alias non possemus dare quomodo conuictum & homicidium, quae sunt peccata inaequalia puniantur inaequaliter a Deo. Aliter potest dici, sicut supra dicebatur, quod istud argumentum sublatum est, quia in homicidio, vel in alio delicto, quod legibus humanis punietur, esse reum gehennae, accipitur proprie prout est executio sententiae: in eo autem, qui dicitur fatue, accipitur per metaphoram. Cum autem dicitur, quod in quolibet istorum trium possunt distingui ista tria. Dicendum, quod proprie non possunt. Nam ista tria significant tres status eiusdem

Tertium argu.

dem causae iudicialis, ut dictum est. Et hoc non comperit, nisi iudicio humano, in quo fit discussio, & sententia. In diuino autem iudicio non sunt ista, quia peccata sunt ibi cognita, & sententia iam lata est per ipsam legem Dei. Ideo ex hoc, quod homo moritur sententiam habet absolutam, vel condemnatoriam: ideo non restat, nisi executio. Secus autem in iudicio humano, ubi crimina non sunt nota. Ideo isti tres status non comperunt, nisi illis criminibus, de quibus iudicatur in iudicio humano. Et tamen de istis tribus, scilicet, irasci, & dicere racha, & fatue, non fit iudicium humanum, saltem de primo, & quia non peccat contra legem humanam quis per hoc, quod habet praueam cogitationem, vel malum affectum, quia secundum leges humanas peruerse cogitationis nemo poenam meretur, ut patet ff. de poenis. l. cogitationis. In iudicio autem Dei puniuntur ista tria peccata. Et tamen ibi non est iudicium concilium, & gehenna, sed solum executio. Ideo non possunt adaptari alicui istorum trium, scilicet, irasci, & dicere racha, & fatue ista tria simul, si iudicium, concilium, & gehenna, sed comperunt homicidio, eo quod est crimen, de quo agitur in iudicio humano: ideo nullum istorum trium, quae Christus posuit, potest comparari homicidio quantum ad iudicium, concilium, & gehennam. Ad tertium dicendum, quod isti tres gradus irae a Christo positi dicuntur peccatum mortale, & pro eis est poena aeterna, inaequalis tamen, quia ipsa sunt peccata inaequalia. Ideo dicendum, quod accipiendo gehennam pro inferno omnibus tribus comperit. Et tamen Christus non accepit sic, sed est metaphora sumpta a tribus status causae criminalis, quorum pessimus est gehenna ignis, quae importat executionem sententiae. Et illa gehenna proprie non comperit alicui istorum trium graduum irae, quia non agit de eis in iudicio humano, ut in solutio ne precedat articulo dictum est: Christus autem presupposuit hic, quod peccata in istis tribus gradibus puniri debebant aeterniter, & tamen non voluit principaliter ostendere poenam debitam eis, sed differentiam, siue inaequalitatem in poena. Et ad hoc assumpta est ista metaphora de tribus status causae criminalis, ut dictum est supra: etiam praecedat. Ad quartum dicendum, quod pro homicidio est quis reus iudicio, & est gehenna. Potest tamen gehenna accipi dupliciter: uno modo, pro inferno, alio modo, pro executione sententiae in causa criminali. Et utruque comperit homicidio. Nam in quantum est peccatum mortale punietur homicida pro eo in inferno: & in quantum de eo agit in iudicio humano postquam constiterit de delicto fuerit sententia, & executioni traditur. Quod est esse reum gehennae. Cum autem dicitur, quod qui occiderit erit reus iudicio: non solum iudicio, sed etiam concilio, & gehennae reus erit. Et tamen dicitur: reus iudicio, quia ipso iure occisor est reus iudicio, & non est reus concilio, nec gehennae, quousque fiat discussio causae, ut supra in ista quaestione ostensum est.

Ad 4. arg.

Si ergo offers munus tuum ad altare, & ibi recordatus fueris, quia frater tuus habet aliquid aduersum te, relinque ibi munus tuum ante altare, & vade prius reconciliari fratri tuo: & tunc veniens, offeres munus tuum. Si ergo offers munus tuum. Supra fuit posita declaratio Christi ad quoddam diuinum praecipitum, de homicidio: hic autem inseritur duplex correlarium. Primum respicit placationem diuinae offensae. Secu-

dum respicit euersionem poenae infligendae ibi: Est consentiens. Circa primum dicitur. Si offers munus tuum. Christus ostenderit iram esse peccatum quocumque, siue in animo, siue in verbis, siue in facto. Et quia contingit hominem sepe peccare proximum per iram, & per hoc tenetur ad satisfactionem, & quia opera facta ab homine in peccato mortali, non sunt promeritoria vitae aeternae, Christus dat nobis consilium, quod faciamus opera nostra bona semper in charitate. Et quia si quis offendit proximum per iram tenetur ei reconciliari, & satisfacere, & quando non vult si potest, manet in peccato: ideo Christus inferendo istud correlarium dat consilium, dicens, quod si quis offendit proximum suum in aliquo, & vult offerre munera sua Deo ad altare, ad hoc, quod illa offerantur in charitate, & sint meritoria debet dimittere munera apud altare si recorderet tunc de offensa, quam proximo intulit, & ire ad proximum, & reconciliari ei, & tunc veniet ad offerendum: eritque in charitate, & proficiet ei oblatio, quod non faceret si maneret adhuc in odio fraterno: dicitur ergo. Si offers munus tuum ad altare. Id est, munus voluntarium. Loquitur enim Christus de oblationibus secundum consuetudinem veteris testamenti. Erant autem ibi quaedam oblationes ex necessitate, sicut pro peccatis fiebant oblationes, & sacrificia, Leuitici 4. & 5. etiam pro consumatione votorum sicut in Nazareis, qui in fine voti offerebant sacrificia, quae erat votum temporale. Numeri 6. Etiam quae Nazareus pollueretur, & deberet votum reuincere. e. c. Sic est quae quis incurrebat in munditiam lepra si sanaretur offerebat postea sacrificia, Leuit. 14. Ideo Christus leproso se mundato, dixit, quod ostenderet se sacerdotibus, & offerret pro sua mundatione munus, quod in lege praecipiebatur, infra 8. Etiam si mundaretur vir fluens semine, vel mulier fluens sanguine extra tempora mensuorum offerebant sacrificia, Leuit. 15. Mulier est post partum offerebat sacrificia, Leuit. 12. sicut fecit Domina nostrae, Lucae 1. sacerdotes etiam quae consecrabantur sacrificia offerebant, Exo. 29. & Leuit. 8. & sic de similibus. Iste erant oblationes personales, quae fiebant ex necessitate legis praeter alias, quae erant communes, & fiebant in templo pro toto populo, scilicet sacrificia quotidiana, & oblationes, & sacrificia festiuitatum, Num. 28. 29. & Leuit. 16. & 23. Erant etiam personales, de quibus supra diximus, sicut offerre decimas, & primitias, & redimere primogenita hominum, & pecorum, Num. 18. aliae erant oblationes spontaneae, quae quis volebat ex voto, & sine voto offerre aliquid Domino. De voto patet Leuit. 27. & Num. 34. oblationes autem sine voto erant aliquae de animalibus, & vocabantur sacrificia, quae erant triplicia, scilicet holocaustum, hostia pacifica, & hostia pro peccato. De ritu holocaustorum patet Leuit. 1. De ritu hostiae pacificae, Leuit. 3. de ritu hostiae pro peccato, Leuit. 4. & 5. & 6. Si non erant animalia, sed panis, vel farina erant multi inodi oblationes, sicut cilibano, de craticula, & de sartagine, de quibus Leuit. 2. Haec non offerebant Iudaei secundum legem. De oblationibus autem quibuscumque, ad quem pertineret an ad sacerdotes, vel ad sanctuarium, & quae ad sacerdotes, & quomodo diuidebantur inter eos, & an aliquid pertineret ad leuitas, declaratum est Num. 5. & Leuit. 6. Dicitur. Ad altare. Quia oblationes Iudaeorum semper fiebant ad altare, nisi ipse decima, quae a Leuitis colligebatur, & ad ipsos solos pertinebant Num. 18. Et intelligendum est hoc de omnibus illis oblationibus, quarum pars poterat in altari cremari. Nam quae animalia offerebant, ipsa, vel aliquid eorum cremabant in altari, aut saltem occidebant apud altare, & fundebatur sanguis eorum ibi. Quod dicitur propter sacrificium pro peccato oblatum pro summo sacerdote, vel pro populo, pro quibus

bus offerbatur vitulus, & adeps cremabatur in altari. Totum autem corpus cremabatur extra castra. Quae autem ceremoniae circa hoc fierent in singulis sacrificijs, patet Leuit. 1. & 3. & 4. Si autem offerretur panis, vel farina quocunque modo aliqua particula illius cremabatur in altari, & reliquum pertinebat ad sacerdotes, Leu. 2. & 6. Si autem offerretur pecunia, vel aliquid, cuius nulla pars posset cremari in altari, non oportebat offerri ad altare, & tamen consuetudo erat, quod offerretur ad altare. Pro hoc considerandum, quod iudei quando offerebant, aut volebant, quod esset oblatio pro ministris templi, vel pro ipso templo ad usus eius. Si autem pro templo, non offerebant ad altare, nec dabant manibus sacerdotum, sed mittebant munera in quandam arcam templi, quae vocabatur gazophylatium, id est, conseruatricum pecuniarum, 4. Reg. 12. & de illa arca nihil accipiebant sacerdotes, aut Leuitae in usus suos, sed omnia expendebant ad usus templi in restaurando vetera, & reficiendo, quae corruebant. In istud gazophylatium mittebant Israelitae munera, quando veniebant in templum. Unde dicitur Luc 21. quod Christus respiciens in templum vidit eos, qui mittebant munera sua in gazophylatium, & approbavit munus viduae, quod ex meliori intentione erat, & ex maiori paupertate. Si autem offerens volebat, quod esset munus ad usus sacerdotum offerrebat illud manibus sacerdotis ad altare. Ratio huius est, quia ea, quae offerebantur ad manus sacerdotis pertinebant ad sacerdotes, Num. 5. scilicet: omnes primitiae, quas offerunt filij Israel ad sacerdotem pertinent, & quidquid in sanctuarium offertur a singulis, & traditur manibus sacerdotis ipsius erit. Et dicitur ad altare, quia coeter offerrebantur munera ad altare, quae in usum sacerdotis cedere debebant, ut dictum est. Et intelligitur de altari holocaustorum: nam ad altare thymiamatum non fiebat aliqua oblatio. Erant namque ista duo altaria in sanctuario, scilicet altare thymiamatum, quod erat paruum, scilicet vnus cubiti in longitudine, & alterius in latitudine, & duorum cubitorum in altitudine, & erat vestitum laminis aureis, Exod. 3. & sic erat totum operum auro: ideo aliquando vocatur altare aureum. Istud erat intra sanctuarium ante valum sancta sanctorum, & ibi sacerdotes erant thymiamata bis in die mane, & vespere. Exo. 30. Et ad istud altare nunquam laici accedere poterant, quia erat intra sanctuarium, ad quod laici non ingrediebantur: immo non licebat eis, nec leuitis videre istud altare nudum, & alia vasa, quia morerentur, Num. 4. Aliud erat altare holocaustorum, quod erat ad hostium tabernaculi intra atrium, & istud erat maius factum de lignis sethim, & operum laminis aeneis vsque ad quadam partem suam, & vocabantur illa laminae craticulae aenea. In hoc altari cremabantur omnia sacrificia, & oblationes Israelitarum, & ad istud accedebat ipse. Nam quando quis offerebat sacrificium aliquod iubeatur accedere ad istud altare, & ibi sacerdotes suscipiebant munera de manu eius. Leui. 1. 3. & 4. & vocabatur istud altare holocaustorum, quia in eo holocausta, & caetera sacrificia cremabantur, inter quae holocausta erant praecipua, & aliud vocabatur altare thymiamatum, quia in eo bis in die cremabatur thymiamata, Exod. 30. Christus autem vocauit hic altare ipsum altare holocaustorum quasi nullum aliud esset. Et hoc, quia de alio nullum dubium erat, cum super illud nunquam fieret sacrificia, nec accedere possent vnquam laici illud ad offerendum, nec ad videndum illud. Et ibi recordatus fueris. Si autem offerens munus non recordatur se debitorem esse proximi in aliquo, & ob hoc non petit reconciliari cum bona conscientia munus offert. Si tamen recordetur se debitorem

esse, debet reconciliari, quia frater tuus habet aliquid aduersum te, id est, aliquis homo: Nam omnis homo vocatur frater, qui proximus est. Omnes autem proximi sunt, & ob hoc omnes homines inter se fratres sunt. Sic dixit Christus in fr. 24. oes vos fratres estis, & patrem nolite vocare vobis super terram, quod Deus est pater omnium vestrum. Et dicitur: habet aliquid aduersum te, id est, habet obligationem contra te, quia tu ei aliquid debes, scilicet quia iniuriam intulisti, & es debitor, scilicet obligatus ad satisfaciendum. *Relinque ibi munus tuum ante altare.* Ex hoc apparet, quod ipsa recordatio erat, quando homo iam offerebat munus. Si autem in domo sua recordaretur antequam ferret munus in sanctuarium, non oportebat relinque munus ante altare, sed antequam portaretur in sanctuarium reconciliari fratri: Nunc vero, quia recordatio fit, quod quis iam offert munus debet illud relinque ante altare nondum oblatum, sed postea illud offerret. *Et vade prius reconciliari fratri tuo.* Id est, reduci cum eo in charitate, & concordia, cum prius essetis discordes, vel saltem iste, qui reconciliari debet erat alterius debitor, & per istud debitum manebat in peccato mortali quousque solueret, ut infra dicitur. *Et tunc venies.* Scilicet, postquam reconciliatus fueris. *Offeres munus tuum.* Scilicet, quod reliqueras ante altare, & tunc ibi proficiet, quia reductus es in charitatem cum proximo tuo.

H *Qui tenentur ad istam reconciliationem. Quae. CLX.*

QVAERITVR, qui tenentur ad istam reconciliationem. Aliqui dicunt, quod oes illi, qui sunt in aliqua discordia, vel inimicitia tam offendentes, quam offensi, quia mutuo irascuntur. Et pater hoc, quia istud dependet a praecedenti tanquam correlarium: Christus autem dixerat sup. quod irasci fratri faciebat hominem reum iudicio, id est, erat peccatum: ideo quoad maneret homo in illo erat in malo statu. Et ad hoc, quod proficiant opera bona tunc facta, oportet relinque peccatum mortale, & ad hoc, qui iratus est debet iram deponere, & reconciliari fratri, & tamen irasci homo contra illum, qui offendit ipsum, cum ira sit appetitus vindictae, ut in praecedentibus dictum est: ergo ad illum, qui offensus est, ut pertinebit ista lex, scilicet, ut reconciliari debeat antequam munus offerat: alioquin non videret hoc consonare literae, quae tradidit de peccato irae. Item patet, quia dicit Aug. in lib. de sermone Domini. Si irasci non est fas fratri, aut dicere: racha, aut, fatue: multo minus in animo tenere aliquid, ut in odium indignatio conuertatur. Et sic innuit, quod ista reconciliatio sit quaedam depositio irae: & tamen irascitur, qui offensus est, & non qui iniuriam intulit: quia potius poena inflicta quietat imperium irae delectationem per tristitia faciens. 4. Et hi, ergo ad illum, qui offensam recepit, etiam pertinebit ista reconciliatio. Item Hier. dicit: non dixit: si tu habes aliquid aduersum fratrem tuum, sed, si frater tuus habet aliquid aduersum te, ut durior tibi reconciliationis ponatur necessitas. Ecce manifeste vult, quod non solum ille, qui iniuriam intulit, debet reconciliationem petere ab eo, cui intulit, sed et passus iniuriam debet reconciliationem petere ab eo, qui sibi intulit illam. Et ista vocatur durior lex reconciliationis. Nam quod ille, qui aliquem laesit reconcilietur ei, non est durum, quia qui iniuriam fecit humiliari debet, & remissionem petere. Quod tamen qui iniuriam passus est reconciliationem petat ab eo, qui sibi illam intulit, est durius: ideo vocatur durior reconciliatio necessitas.

Dicendum, quod istud intelligitur de illo, qui iniuriam intulit, vel aliquo modo tenetur alteri, ira, ut charitas

Primum argu.

Secundum argu.

Tertium argu.

Quarta ad quatuor argu.

charitas inter eos non feruetur ex parte vtriusque, vel ex parte alterius eorum. Qui autem iniuriam passus est, vel cui aliquid debetur non tenetur ad petendam reconciliationem, quia nemo obligatur propter bonum opus ad aliquid, & maxime quando est poenale, quia tunc grauemur propter bonum. Etiam non obligatur, qui malum passus est, quia tunc esset addere poenam poenae, quod est inconueniens. Sed solum tenetur ille, qui iniuriam intulit, vel qui debet. Et ratio est, quia ista reconciliatio fieri iubetur, ut exeat quis de peccato mortali, de quo exire non posset nisi faciendo eam. Si tamen quis passus est iniuriam non peccauit, ideo non tenetur petere reconciliationem. Et dato, quod pro iniuria suscepta iratus fuerit, vel oderit inferentem, non tenetur petere reconciliationem, quia potest de peccato exire sine reconciliatione petita. Nam licet odium suum, vel ira esset peccatum mortale, ut potest, quia desideraret poenam proximi, ut ipse gauderet in ea, & placaretur cor eius, quia tamen ipse nihil mali intulit proximo, sed solum passus est potest per solum detestationem odij, vel ire dimittere peccatum mortale, & tunc erit in gratia. Et tamen lex reconciliationis imponitur, ut tollat peccatum mortale: ergo solum intelligitur in illis, qui iniuriam intulerunt, vel qui ad aliquid tenentur, & non in eis, qui passi sunt, sic dicit Aug. lib. de sermone Domini in monte. Et hoc est, quod dicit litera: *Si frater tuus habet aliquid aduersum te.* Id est, habet aliquid, quod possit tibi iuste obijcere: istud autem non habet nisi ille, qui passus est, vel cui debetur: ideo non tenetur ad reconciliationem nisi ille, qui debet aliqd, siue iniuriam fecit. Ad primum dicendum, quod istud hic dictum dependet ex praecedentibus de ira dictis: & tamen non intelligitur de illo, qui contra alium iram habet, scilicet, qui offensus est ab eo, sed de illo, qui intulit iniuriam: nam sicut ille, qui offensus est iam iram habet, ita ille, qui iniuriam intulit, iram, vel odium habebat contra eum, cui intulit, & propter hoc intulit, & sic conuenienter ponit hic quasi correlarium ex dictis de ira, quod d. Per iram, quam homo concipit contra fratrem suum offendit eum, dicens: racha, vel fatue, aut realiter nocendo, & ex hoc illa est iniuria fratri. Ideo ille, qui intulit eam commotus ira debet reconciliationem petere, & non alius. Ad secundum dicendum, quod non licet haberi odium contra fratrem, sed dimitti. Quod etiam potest intelligi de eo, qui iniuriam intulit, quia saepe tam inferens, quam ei, cui illata est, se mutuo oderunt: & tunc petenda est reconciliatio ab isto, qui iniuriam intulit, ne longo tempore sic maneat: quia ira diuturna dicitur transire in odium. Et hoc est, quando qui iniuriam intulit credit se bene egisse, vel etiam si non credat, non vult alteri humiliari, sed vult ei malum, ut pereat, & tunc transit ira in odium, & ne hoc fiat petenda est reconciliatio. Ad tertium dicendum, quod non tenetur petere reconciliationem, qui aliquid passus est, quia istud esset omnino irrationabile obligare hominem ad talia, sed loquitur Hieron. de perfectione, quia magna perfectio est, quod ille, qui iniuriam suscepit, reconciliari petat ei, qui sibi illam intulit, de necessitate tamen non tenetur, quia esset iniustum. Et cum dicitur, quod frater noster habet aliquid aduersum nos, potest dupliciter intelligi: vno modo, quod habet aliquid, scilicet, quod iuste possit obijcere contra nos, sic dicit Aug. Tunc enim ipse habet aduersum nos, si nos cum in aliquo laesimus, scilicet, quia habet nos quae rele, & petendi satisfactionem de malo, quod intulimus. Et ita proprie accipitur, quod frater noster habeat aliquid aduersum nos. Alio modo, quod ipse fecit aliquid contra nos, scilicet, iniu-

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad tertium argu.

stet, & hoc habet contra nos, id est, hoc habuit, siue fecit. Et istum modum accipit Hieron. Et non est tam conueniens sicut modus, quem accipit Augustinus. Et tamen verum est, quod dicit Hieronymus, non tamen de necessitate, sed de perfectione. Christus autem loquebatur de eo, quod tenebatur facere ad euitandum peccatum mortale, vel aliqua magna inconuenientia: ideo intelligitur de iniuria passio, qui habet aliqd contra iniuriatorem. Sic dicit Augustinus in libro de sermone Domini in monte. Tunc enim ipse habet aduersum nos, si nos cum in aliquo laesimus. Nam nos aduersum illum habemus, si nos in aliquo laeserit, ubi non est opus pergere ad reconciliationem. Non enim veniam postulabis ab eo, qui tibi fecit iniuriam, sed tantum dimittas, sicut dimitti a Domino cupis, quod ipse commiseris. Ecce manifeste apparet, quod iniuriam passus non tenetur reconciliationem petere. Si autem velit petere, est magna perfectio. Sic dicit Chrysostomus. Si autem ille te laesit, & prius rogaueris, magnam habebis mercedem: Hoc autem est non propter seipsum, quia qui iniuriam suscepit reconciliari non indiget, quia proximo nihil debet. Etiam in corde suo securus est, cum possit esse sine peccato, et non petendo reconciliationem, sed hoc facit propter proximum, quia ille est extra charitatem, quando reconciliationem non petit, cum teneatur eam petere. Et sic, qui petit reconciliationem ab iniuriatore, lucratur animam illius. Qui facit eum reduci ad charitatem, qui alias ad eam non reduceretur, ut dicit Chrysostomus in quadam Homilia.

Quare iubetur fieri reconciliatio, & quomodo pertineat istud ad praecedentia. Quae. CLXI.

QVAERITVR, quare iubetur fieri reconciliatio, & quomodo pertineat istud ad praecedentia. Dicendum, quod Christus iussit fieri reconciliationem, ut opera nostra bona non pereant: nam quando quis facit bona opera in mortali existens, illa perirent, quia non sunt meritoria vitae aeternae, ut dicitur in 1. quae. 171. Christus autem volebat, quod omnia opera nostra bona proficerent nobis ad augmentum meriti: ideo posuit ad hoc viam, scilicet, quod reconciliemur fratribus. Et est istud remedium speciale contra alterum, & est in peccato quoad non fatiscit, vel quando manet charitas perdita per peccatum commissum, & tunc requiritur reconciliatio, quia per illam redit charitas, quae perierat. In alijs autem peccatis, in quibus non peccatur contra proximum, sed contra solum Deum, non est reconciliatio facienda, de qua hic dicitur: quia ista solum fit ad hominem. Ideo in alijs peccatis solum requiritur, quod homo recedat ab eis abijciendo ea a proposito suo. Et per hoc incipiunt opera sequentia esse meritoria tanquam facta in charitate, & sic principaliter per istam reconciliationem tollitur discordia, & inimicitia hominum. Deus autem exaudire eos non vult quando sic manent. Ideo hortatur eos ad reconciliationem, ut iuste ipsos exaudire possit. Sic dicit Chrysostomus super Matt. Ecce a discordantibus Deus sacrificium accipere non vult. Hinc ergo perpendite quantum sit malum discordiae, pro quod illud abijcit, per quod culpa relaxatur, id est, abijcitur sacrificium, per quod Deus solet homini remittere peccatum. Et sequitur: vide autem misericordiam Dei, quam vtilitates nostras amplius aspiciat, quam suos honores. Plus enim diligit concordiam fidelium, quam munera. Quando enim fideles homines aliquam dissensionem habuerint, munus eorum non suscipitur, oratio non exauditur. Nemo enim inter duos

duos inimicos potest esse fidelis amicus amborum. Ideo Deus non vult esse amicus fidelium, quando inter se fuerint inimici: hoc autem licet sit precipue ad tollendam inimicitiam, tamen interdum est reconciliatio, ubi non est inimicitia, sed solum debitum, quod tollit charitatem, ut dicitur in q. 170. Cum autem dicitur, quod pertinet istud ad precedentia: dicendum, quod inferitur ex illis quasi correlarium. Nam precipue fit reconciliatio ad tollendam inimicitiam causatam per iniurias illaras. Et hoc fit precipue per iram, quia ex ira, & odio, & inuidia homo nocet alteri. Manifestiores autem iniurie fiunt per iram. Ideo cum dicitur sit supra de ira, quae est in corde, & in voce, dicitur hic de reconciliacione, scilicet, quia ex ira iniuria sequitur, de quibus reconciliatio petenda est.

An istud, quod dicitur de reconciliacione, sit praeceptum, vel consilium. *Quaestio CLXII.*

QVAERITVR, an istud, quod dicitur de reconciliacione, sit praeceptum, vel consilium. Dicitur quidam, quod est praeceptum, quia exire de peccato mortali praeceptum est, & tamen qui tenetur ad reconciliacionem petendam, quando illam non petit, manet in peccato mortali: ergo praeceptum est reconciliari. Item nihil est, per quod Deus non exaudiat nos nisi per peccatum mortale. Nam mortale peccatum diuidit inter hominem, & Deum. Itaque non est abbreviata manus Domini, ut saluare nequeat, nec aggrauata auris eius, ut non exaudiat. Sed iniquitates vestrae diuiserunt inter vos, & vestrum Deum. Et tamen non petens reconciliacionem non exauditur, & sacrificium eius non suscipitur, ut dicit Chrysostomus. Ergo praeceptum est de reconciliacione: quia peccatum est non reconciliari.

Dicendum, quod reconciliari proximo simpliciter praeceptum est, reconciliari tamen ei quando offerimus munera ad altare consilium est. Primum patet, quia illud, quod est de necessitate salutis pertinet ad praecepta. Exire autem de peccato mortali est maxime necessarium, & tamen per reconciliacionem exit de peccato mortali ille, qui prius erat in odio fraterno, vel qui in aliquo erat ei debitor contra charitatem. Falsis autem reconciliatio necessaria est: ideo aliquando reconciliari est necessarium, & sub praecepto cadit, sicut dimittere aliquando peccatum mortale. Secundum patet, scilicet, quia reconciliari fratri quando offerimus munus ad altare non est de necessitate: ideo non cadit sub praecepto, sed solum proficit ad hoc, ut opera nostra Deo accepta sint. Et isto modo potest vocari de necessitate, scilicet, sub conditione ad hoc, quod opera nostra sint accepta, quae nullo modo acceptabuntur, nisi facta reconciliacione: & tamen aliis non est necessarium, nec est praeceptum, quia tunc si quis offerret munus, & non reconciliaretur fratri, per hoc peccaret mortaliter, quod falsum est. Nam solum perdit mercedem suam, sed non peccat. Quod patet quia si peccaret iste, qui non reconciliaretur fratri, aut hoc esset, quia non reconciliari ei est peccatum, vel quia nec reconciliari ei obligabatur. Primum non stat, quia tunc quocumque tempore peccaret homo, quod maneret in peccato mortali, quia non exibat de illo. Et quia nulla pars temporis est, in qua homo de peccato exire non possit, nulla pars temporis esset postquam homo peccauit, in qua non semper peccaret, si non exiret de peccato. Istud est inconueniens, quia essent infinita peccata hominis, & nesciret homo quot peccata haberet, & dormiendo homo peccaret, id est, quando dormiret, quia etiam tempore illo poterat exire de peccato. Istud autem falsum est, quia postquam quis pecca-

uit, siue per commissionem, siue per omissionem, usquequo exeat de peccato, vel moriatur in illo, peccatum unum est: manere tamen in illo maiori tempore, vel minori aggrauat: quia est circumstantia actus, & non multiplicat actum in numero, sed per hoc, quod quis manet in peccato maiori tempore, plura peccata agere dicatur, sed solum illud unum est grauius, quam alias, scilicet, manendo pauco tempore in illo. Secundum etiam non stat, quia non est tempus determinatum, in quo homo debeat exire de peccato, quod offert munus ad altare: ideo non peccabit etiam si non reconcilietur tunc. Item patet, quia si tunc non offerret munus, non peccaret, etiam si pro ipso tempore non reconciliaretur: ergo si offerat munus, non peccabit: quia tunc bonum opus cauferet in homine peccatum, quod non esset si non faceret illud bonum opus. Et istud est irrationabile, quia tunc melius esset non offerre munus ad altare, quam offerre, quod est absurdum. Quia sic cessaret homo ab omni opere bono, quoadiu est in mortali, & hoc est inconueniens: non ergo peccat, quod offert munus, & non reconciliatur, sed solum perdit utilitatem muneris, ita quod non meretur vitam eternam per illud, sicut Christus dixit sequens de illis, qui orabant, vel faciebant elemosinas, ut videretur ab hominibus. Nam uenit Christus hoc fieri. Et postea dixit: Amen dico vobis, receperunt mercedem suam, id est, pro bono opere, quod fecerunt non manet eis merces in futuro, sed perdidit opus suum. Ita, qui offert munus ad altare, & non reconciliatur fratri perdit munus, & tamen non peccat offerendo, quia aliis melior esset conditio cessantis ab omni opere bono. Ideo dicendum, quod non est praeceptum reconciliari fratri quando offerimus munera, sed est consilium, quia Christus voluit, quod non expendemus labores nostros in vacuum, quod tamen fieret si offerremus munera nolentes reconciliari. Si tamen esset praeceptum de reconciliacione peccaret mortaliter offerens munera, nisi prius reconciliaretur, ergo non est praeceptum: reconciliari tamen aliquando non prescripto tempore praeceptum est, sicut exire de peccato non obligat homo pro quocumque tempore determinato: exire tamen aliquando de peccato est homo obligatus simpliciter.

An reconciliatio fratri fieri debeat solum, quando offerimus munera, vel etiam in alijs operibus. *Quaestio CLXIII.*

QVAERITVR, an istud, quod dicitur hic de reconciliacione debeat fieri solum, quando offerimus munera, vel etiam in alijs operibus. Dicendum, quod ante quaecumque bona opera debet fieri reconciliatio in eo, cui necessaria est Ratio est, quia Christus dixit istud hic, ut nos non perderemus fructum operum nostrorum faciendo illa sine reconciliacione, & tamen propter oblationem, quae est ad altare, sunt multa alia bona opera: ideo ad hoc, quod illa fructuose fiant, oportet, quod homo antequam operetur reconcilietur. Sic dicit Augustinus lib. de sermone Domini in monte. Itaque spiritualiter munus offerimus Deo, siue doctrina, siue oratio, vel quodquid aliud Deo acceptum esse non potest, nisi fidei fiducia, nisi fiat cum bona conscientia, & charitate. Et sequitur: Si ergo fratrem in aliquo laesimus pergendum est ad reconciliacionem. Et sic innuit, quod siue orare siue predicare, vel quodcumque alterum bonum opus facere velimus, pergere debemus ad reconciliacionem, si fratrem offendimus. Posuit tamen Christus exemplum in vno bono opere loco omnium, quia non poterat de singulis dicere particulatim, quod tamen poneret potius exemplum in hoc, quod in aliquo alio bono opere, fuit propter multa. Primum, quia istud opus videbatur esse excellentius,

& magis priuilegiatum. Quia illa, quae ad cultum diuinum pertinent, maiorem fauorem habere debent, quam quaecumque alia. Omnia autem opera bona pro Deum sunt, quia eius intuitu principaliter fiunt. Et tamen non sunt solum pro Deum, cum et propter proximum fiunt, ut patet in elemosyna. Offerre autem sacrificium ad altare est pro Deum, & et est propter ipsum solum, quia solum sibi sacrificium offerit. Et in hoc sibi specialiter diuinus honor impenditur, quia sacrificium nulli nisi Deo fit: ideo est istud opus priuilegiatum. Si igitur pro reconciliacionem proximi istud opus ad tempus omittendum est, a fortiori quaecumque alia opera, quae pro proximo esse possunt, vel pro Deum, & non tam directe omitti debent ad tempus pro proximo reconciliacionem. Secundum, quia istud opus erat maxime laudatum apud Iudaeos. Nam pharisaei dicebant, quod melius erat homini offerre quaecumque, vel in templo Domini, quod dare patri, & matri. Et tamen videbatur maxime necessitatis, & debiti: ideo putabant oblationem, quae fiebat Deo, esse maiorem meriti, quam cetera bona. Hoc innuit in q. 5. & Mar. 7. Si dixerit homo patri, aut matri, corbam, quod est donum, quodcumque ex me est, tibi perdit, & ultra non dimittis eum quicquam facere patri suo, aut matri. Corbam in Hebraeo significat sacrificium. Et est sensus, quod patres existentes in necessitate, aut paupertate peterent a filiis, & illi dicerent corbam, id est, quod tibi daturus eram magis volo dare in sacrificium, & proficiet tibi, & mihi. Et sic non permittebant pharisaei hominibus bene facere patri, aut matri, sed dicentes, quod erat melius offerre sacrificium, quam subuenire parentibus, distrahebant homines a subuentione parentum. Hoc autem Christus improbat ibi. Iudaei tamen hoc opinabantur. Cum ergo maneret adhuc ista opinio inter eos, cum Christus nondum illam improbasset, voluit ponere exemplum in opere, quod reputabatur sanctissimum, ut videat, quod si illud omittendum erat pro reconciliacionem proximi ad tempus, a fortiori cetera opera, quae minora iudicabantur omittenda essent. Tertium, quia istud opus conueniebat valde in presenti pro applicationem, quam Christus facere volebat. Ipse enim volebat innuere, quod homo volens facere bonum opus scilicet, antequam faceret quicquam etiam si esset proximus operi recordaret se teneri ad reconciliacionem, omittere debebat opus, & ire ad petendam reconciliacionem. Istud autem poterat magis in hoc opere explicari plane, quam in alijs, cum dicitur, quod si volens munus suum, & iam existens apud altare recordaretur tibi de reconciliacione dimitteret tibi munus, & iret ad illam, & tamen non poterat esse quis magis propinquus operi, quam volens offerre, & iam existens cum munere apud altare. Ideo istud exemplum specialiter posuit, cum potuisset ponere de quolibet alio bono opere.

Quare dicitur, quod relinquitur munus apud altare, & iret ad reconciliacionem fratris, & postea munus offeratur. *Quaestio CLXIII.*

QVAERITVR, quare dicitur hic, quod dimitteret munus suum apud altare, & iret ad reconciliacionem, & postea veniens offerret. Dicendum, quod hoc dicitur, ut opus meritorium sit. Nam si fieret ante reconciliacionem, et si postea homo reconciliaretur, non prodesset ei istud opus ad vitam aeternam, quia in mortali factum est, & talia opera nunquam reuiuiscunt, ut dicitur in q. 72. Si autem reconciliatus fuerit antequam offerat proficiet ad meritum. Aliquis dicit, quod non stat, quia actus accipit mereri, vel demereri ab ipsa intentione, & non ab exteriori opere, quia est in moralibus actus virtutis magis est in voluntate, quam in opere exteriori: ideo virtus dicitur esse habitus electiuius, & non habitus operatiuius,

vel executiuus. Et tamen iste, qui ad offerendum venit intentionem operis habuit antequam veniret in templum, & antequam reconciliaretur: ergo reconciliatio subsequens non proderit, quia non poterit actum precedentem facere meritorium esse. Sicut qui dolet de peccato mortali non restituitur per hoc sibi, ut actus boni, quos fecit dum erat in peccato mortali, proficiant sibi ad vitam aeternam.

Dicendum, quod reconciliatio non potest reformare actus praecedentes, ut sint meritorij, si alius non erit meritorij, & tamen si fiat reconciliatio, erit iste actus offerendi meritorius, quia totus integer manet, scilicet intentio, & executio, cum post reconciliacionem sit voluntas offerendi, & ipsa realis oblatio. Cum autem dicitur de voluntate praecedenti, dicendum, quod illa si fuisset in peccato mortali non poterat reformari, ut esset meritoria pro reconciliacionem istam, sed manebat post reconciliacionem actus integer, scilicet intentio, & executio. Ideo pro hoc ista oblatio esset nunc meritoria pro bonam intentionem tunc habitam, quam homo erat sine peccato mortali. Intentio autem illa, quae praecessit reconciliacionem non esset meritoria, quia tamen post reconciliacionem erat iterum intentio de offerendo, manebat ipsa oblatio, quae fieret meritoria. Et tamen in casu praesenti est illa voluntas de offerendo non priuatur merito, quia illa fuit antequam homo recordaretur, quod frater suus habebat aliquod contra eum. Et tunc erat ex bono animo sine conscientia criminis: ideo erat meritoria intentio, ac si nihil haberet, de quo reconciliari teneret. Sicut qui obliuiscitur peccatorum suorum, & ob hoc non confitetur. Nam si agens quantum potest non recordatur remissa sunt ei, ac si confessus esset illa: dicitur tamen confiteatur culpam suam, scilicet, quod ex negligentia, vel dilacione confessionis incidit in obliuionem. Si autem postquam recordaretur de iniuria illata fratri, & antequam proponeret ire ad reconciliacionem faceret aliquid de pertinentibus ad oblationem, scilicet accipere munus, & ire ad templum ille totus labor peribat, quia non erat meritorius. Si tamen illico, ut recordatus est proposuit reconciliari, et si fecerit aliqua dispositiua ad obligationem antequam reconciliaretur, omnia illa sunt meritoria: dum tamen reconciliatur ante oblationem, quia iam ex proposito constituitur iste in bono statu. Si tamen proponens reconciliari non possit immediatè hoc facere, & velit prius offerre, quam reconciliari, non prodest ei oblatio. Nam debuerat dimittere munus ad ire ad reconciliacionem. Alias autem non diceretur hic, quod dimittat munus ante altare, & eatur ad reconciliacionem, sed diceretur, quod proponeret reconciliari, & offerret munus, & postea reconciliaretur.

Qualiter agenda sit ista reconciliatio. *Quaestio CLXV.*

QVAERITVR de ista reconciliacione qualiter agenda sit. Aliqui dicit, quod sufficit facere illam in corde, scilicet, quod qui recordatus fuerit proximum aliquid habere aduersus se doleat de hoc, & sic reconciliatus est, & potest offerre munus. Sic videtur dicere Augustinus lib. de sermone Domini in monte. Ideo profusus intra ad spiritualia refugere cogimur. Itaque spiritualiter fide accipere possumus, munus offerre, quod offerimus Deo acceptum esse non potest, nisi fidei fiducia. Si ergo fratrem in aliquo laesimus pergendum est ad reconciliacionem, non pedibus corporis, sed motibus animi. Et sic spiritualiter faciendum est hoc, & non ibimus realiter ad petendum reconciliari proximo. Dicendum, quod ista reconciliatio realiter facienda est, & vocaliter petenda, nisi impossibilitas obstat, ut dicitur sequens. Nam Christus realiter illam fieri iussit, cum dixit munus relinquitur esse apud altare, & eundem ad reconciliacionem, & tunc recon-

reconciliatus veniens offeret munus. Ista autem manifeste debet intelligi de exteriori reconciliatione, nisi quis inuerecunde proteruire velit dicendo, quod intelligatur spiritualiter. Item in peccato, quod committitur contra Deum, solum sufficit reconciliari in solo animo, eo quod ad Deum non pertingimus nisi per solam cognitionem, & amorem: foris autem eum non videmus, ut eum de reconciliatione alloqui possimus. In peccato autem, quod contra proximum committitur, cum non offendatur solus Deus, oportet, non solum Deo in mente reconciliari, sed et proximo. Et tamen proximo non potest reconciliari quis per solum animam, quia nemo intelligit, quae sunt in animo alicuius, nisi ipse, & Deus, 1. Corint. 2. Quis enim scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui est in eo: ergo requiritur expressio in voce, ut per hoc constet de intentione.

Item patet, quia reconciliatio debet fieri correspondens offensae. Sed aliquando proximum laedimus verbo, & aliquando opere, ideo non sufficit, quod fiat reconciliatio per solum animam. Item patet, quia principale, per quod fit reconciliatio, est, ut proximi reducantur ad mutuum charitatem, & cesset inter eos discordia, & inimicitia. Sic innuit Hilarius dicens: Reconciliata autem humana pace reuertitur in diuina iubere in charitate Dei de hostium charitate transiuros. Sic et dicit Chrysostomus super Matth. quod Deus diligit plus concordiam fidelium, quam munera. Quando enim fideles dissensionem aliquam habent, munus eorum non suscipitur, & oratio non exauditur. Et tamen non potest fieri reformatio pacis, aut charitatis perdita inter proximos, nisi mutuo sibi exponant voluntatem, scilicet quod in alterum amorem redire velint: ergo verbo debet reconciliatio fieri. Et sic qui laesit alium tenet ad eum ire, & reconciliationem petere. Dicendum igitur, quod reconciliatio non sufficit, si fiat semper solo animo. Considerandum tamen, quod reconciliatio cum proximo fieri debet super ea re, in qua quis proximum offendit, aut offendere voluit, vel charitatem cum eo mutuum perdidit. Hoc autem fit aliquando in rebus exterioribus, aliquando in solo animo, non procedente cogitatione ad effectum, nec ad verbum, nec ad aliquod signum. Ut si quis incepit odisse proximum, desiderando ei malum euenire, vel proponendo ei nocere. Et si ista cogitatio amplius non procedat, in solo animo manere debet. Et tamen charitas ad proximum iam perditam est. Necessaria est igitur reconciliatio, cum reconciliatio fiat ad reformandum pacem, & charitatem, quae hic perierant, quia tamen hoc omnino occultum est, reconciliatio debet esse in solo animo, per quam homo directe reconciliatur Deo, quae ita offendit manifeste, sicut si exterius prodisset cogitatio. Etiam per istam reconciliationem est proximo deus reconciliari. Nam soli Deo fieret reconciliatio, si solum Deum offendissemus, & tamen est proximum offendere parabamus: ideo est proximo reconciliatio facienda est, sed quia proximus non nouit, nec nocere potuit malum, quod ei parabatur, soli Deo, quod illud nouit, reconciliatio loco sui, & loco proximi facienda est. Ipse namque realiter offensus est, proximus autem & si non offensus est: offendit tamen paraba. Si autem offensio, vel debitum sit exterius, aut erit in voce, aut in rebus. Si in voce, necesse est, quod per vocem fiat reconciliatio, petendo reconciliationem. Si autem in rebus debet fieri reconciliatio in voce petendo illam, promittendo realiter satisfacere, ut iustum fuerit, vel possibile. Sic dicit Chrysostomus super Mattheum. Qualis autem peccati offensio, talis debet sequi reconciliatio. Si cogitatu offensus, cogitatu reconciliare, si verbis offensus, verbis reconciliare, si operibus offensus, operibus reconciliare. Omne peccatum, quo modo committitur, eodem modo & de ipso penitentia agitur. Hoc consonat regulam iuris, scilicet omnes per quascumque causas nascitur, per easdem dissoluitur.

Extra de reg. iur. c. ois. Non ergo sufficit in omni casu fieri reconciliationem per solum animam. Ad auctoritatem Augustini dicendum, quod Augustinus non voluit, quod in omni casu sufficeret reconciliationem fieri animi motibus, sed solum quando non erat possibile, vel erat difficile recurrere ad proximum offensum, ut patet in eadem auctoritate. Nam cum dicitur: pedibus corporis, sed motibus animi, sequitur: Ita enim & si praesens sit, poterit eum non simulato animo linire, veniam postulando, atque inde veniens ad id, quod agere coeperat munus offerat.

An interim, quod offerre volens munus iret ad reconciliandum fratrem, sacerdotes possent accipere illud, & offerre. Quaesitio CLXVI.

Quaeritur, quia dicitur in litera, quod iret, & reconciliaretur fratri, qui memor erat offensae relicto munere apud altare, & postea veniret, & offerret illud, an interim sacerdotes poterant accipere munus relictum apud altare, & uti eo iure suo. Aliquis dicit, quod sic, quia ea, quae portantur in templum, ad hoc portantur, ut Domino offerantur. Cum ergo ibi relicta fuerint, videtur quod sacerdotibus liceat applicare munera illa ad finem, ad quem sunt. Dicendum, quod ex hoc ipso, quod aliquod donum relinquebatur circa altare, non constabat pertinere ad ius sacerdotum, vel ad cultum Dei, quia munus solum transibat in Dei cultum, scilicet quod offerrebat, quia per istam traditionem offerens designebat esse Dominum, & transibat ius in templum, vel sacerdotes, aut diuinum cultum. Prius autem, quod offerretur munus, cum offerens nondum designaret esse Dominum, quia nondum tradebat rem, non poterat retrahere in ius sacerdotum, vel cultus Domini. Et sic licet dimitteretur munus circa altare, non licebat sacerdotibus accipere illud ad usus suos, vel cultus Dei. Et patet hoc, quia Christus dicit hic, quod dimitterent munus apud altare, & postea redeuntes offerrent. Si tamen liceret sacerdotibus accipere munera sic relicta, acciperent ea immediate, quia nihil ex negligentia dimitteret de eo, quod ad utilitates provenire poterat, cum potius interdum sacerdotes violenter agunt contra offerentes, accipientes plus, quam eis competat, vel prius quam competat. Sic patet de duobus sacerdotibus filiis Heli, qui in templo Domini in Silo mittebant puerum ad omnes offerentes hostiam pacificam, dum coquerentur carnes, habebatque puer fuscinulam tridetem in manu, & mittebat in caldariam, & quidquid leuaret fuscinula, tollebat sibi sacerdos, primo Reg. 2. De etiam, quod antequam adoleret adipem, veniebat puer sacerdotis, & dicebat immolanti: Da mihi carnem, ut coquam sacerdoti. Non enim accipiam a te carnem coctam, sed crudam. Dicebatque illi immolans. Incendatur primum hodie ad eum iuxta morem, & tolletur quantumcumque desiderat anima tua, & dicebat puer sacerdotis: nunc enim dabis, alioquin tollam vi. Et sic peccabant isti sacerdotes in duobus: primo, quia accipiebant plus, quam eis competebar, quia de hostijs pacificis habebat sacerdos solum peritulum, & armum dextrum: Levitic. 7. isti autem tollebant quidquid leuaret fuscinula de caldaria. Secundo, quia consuetudo erat, quod sacerdotes reciperet carnem postquam coqueretur, & volebat eam prius recipere. Et in hoc rursus erat duplex peccatum, primum, quia cum deberent suscipere carnem coctam ab offerentibus, volebant eam recipere crudam, ut ipsi possint vesci ea delectabilius asiendo, vel faciando alios modos cibi de ea. Unde dicebat puer sacerdotis, non accipiam a te carnem coctam, sed crudam.

dam. Secundo, quia consuetudo erat, ut prius creparentur adipem, quam sacerdotes, vel offerentes comederent de carnibus sacrificijs. Unde offerens dicebat puer sacerdotis: incendatur primum hodie iuxta morem ad eum, deinde tolle quantum desiderat anima tua. Nunquam ergo sacerdotes ex negligentia omittent aliquid de eo, quod poterat eis prouenire, sed potius ex superabundanti diligentia violenter raperent ab offerentibus. Si igitur munera relicta apud altare eo ipso ad sacerdotes, vel ad ius templi pertinerent illico ea raperent, & non inuenirent illa, qui offerre vellet de reconciliatione redeuntes. Et tamen Christus innuit, quod illa inueniret, cum dicit, quod postea redeuntes offerrent munera sua: ergo non pertinebant ad sacerdotes, eo ipso, quod relinquebantur apud altare. Item patet, quia et si sacerdotes vellet munera accipere, nescirent ad quem usum illa pertinere deberent. Nam animalia, quae communiter offerantur ad altare, poterant offerri in holocaustum, vel in hostiam pacificam, aut pro peccato, & erant diuersae ceremoniae istorum sacrificiorum Levit. 1. & 3. & 4. & diuersa iura pertinebant de istis sacrificijs ad sacerdotes, & ad Deum, ut innuitur Levit. 5. & 8. & 7. Hoc autem pendebat ex mente offerentis, quod genus sacrificij inde fieri vellet: ideo sacerdotes non poterant accipere munera relicta apud altare quousque offerens illa realiter traderet. Alia etiam causa erat, quia ista absentia offerentis non erat diuturna, ut dicitur sequenti quaestione, ita ut dubitari posset de munere offerendo, vel sacerdotibus illud accipere vellet antequam sibi traderetur.

De oblatione ecclesiae relictae quod dicitur.

Nunc autem secus videtur in obligationibus, quod feruntur in ecclesiam: quia iste communiter sunt magis determinate, de quibus dubitari non possit ad quem usum sunt: quia nunc non sunt diuersa genera sacrificiorum, sicut in veteri testamento, sed omnia, quae portantur ad offerendum in ecclesia portantur pro ministris ecclesiae: ideo etiam si non offerantur: dum tamen relinquantur, accipiuntur tantquam realiter oblata sint. Et hoc verum est in absentia offerentium, quia in praesentia offerentis accipere non licet, nec petere quousque ille tradat tantquam iam debitam oblationem: Quia etiam si quis portauerit oblationem ad ecclesiam non cogitur relinquere ibi, sed potest reducere in domum: maxime, quia aliqua sunt, quae interdum offerri solent, & interdum in domum reduci, sicut candelae. Etiam debet obseruari, quod res illae, quae offeruntur, & relicta inueniuntur, sit talis, quae communiter solet ferri in ecclesiam ad offerendum, & raro ad aliud aliud, sicut est panis, & vinum, & candelae. Secus autem si quis pecuniam in ecclesia dimiserit, siue multam, siue paucam, quia pecunia non solet ferri semper ad ecclesiam ad offerendum, sed sepe ad alium usum. Ideo etiam si ministri ecclesiae inueniant pecuniam paucam, aut multam relictam in ecclesia, non licet eis accipere illam ad usus suos, licet forte ad hoc portata fuisset, ut offerretur, cum hoc eis non constet. Si autem relinquantur ea, quae communiter offerri solent, ut panis, & vinum, verisimiliter praesumendum est, quod animo offerendi relicta sunt: ideo accipi possunt de ministris ad usus suos.

An ista reconciliatio facienda sit omni tempore, & in omni casu. Quaesitio CLXVII.

Quaeritur, an reconciliatio ista facienda sit omni tempore, & in omni casu. Aliquis dicit Alph. Toft. super Matth.

Act, quod sic, quia Christus generalem regulam tradidit: maxime, quia causa videtur esse generalis, scilicet, ut homo faciat bona sua sine peccato mortali, & tamen, si non reconciliatur videtur esse in peccato.

Dicendum, quod intelligitur hoc, quod haberi potest proximus, cui offensa facta est. Nam si sit distans in alia regione, non oportet hoc fieri: immo non est possibile, quia Christus dixit hic, quod relinquant munus apud altare, & vadat, & reconcilietur, & rediens offerat munus, & tamen si in alia regione est hoc fieri non potest. Etiam si sit in eadem urbe, & tamen oporteret immorari circa perendam reconciliationem non oportet relinqui munus, sed tunc solum proponet homo reconciliari, quam citius habuerit opportunitatem, & hoc sufficit ad hoc, quod sine peccato, & acceptabiliter offerat Deo munus suum. Sic enim dicit Augustinus libro de Sermone Domini in monte. Si autem id, quod hic dicitur accipiatur ad literam, fortasse aliquis credit ita fieri oportere, si frater sit praesens. Non enim diutius differri potest, cum munus tuum relinquere ante altare iubearis. Et sic vult Augustinus intelligi hoc, quando proximus offensus est, & offerens potest eum videre, scilicet in eodem templo, vel ecclesia: ita ut facile sit veniam peti. Si autem extra ecclesiam sit etiam in eadem urbe, non oportet pro tunc illum quaeri pro reconciliatione. Nam alias sequeretur magna absurditas, sed in animo reconciliationis propositum erit. Sic dicit Augustinus ibidem. Si vero, quod fieri potest de absente, & trans mare constituto aliquid tale in mente veniat absurdum est credere ante altare munus relinquendum, quod post terras, & maria pererrata Deo offeras. Et ideo prorsus itra ad spiritualia refugere cogimur, ut quod dictum est sine absurditate possit intelligi. Et exponit ibi specialiter dicens. Altare itaque spiritualiter fide accipere possumus. Munus enim quod offerimus Deo, siue doctrina, siue oratio, vel quidquid aliud Deo acceptum esse non potest, nisi fide suscipiat. Si ergo fratrem in aliquo locum, pergendum est ad reconciliationem non pedibus corporis, sed motibus animi, ut te humili affectu prosternas fratri in conspectu eius, cui munus oblaturus es. Ita enim si praesens sit, poteris eum non simulato animo linire, veniam postulando, & inde veniens intentione reuocans ad id, quod incepas, offeres munus tuum. Sed dicitur: quid, si aliquis ex negligentia, vel iniquitate, quando potuit, noluit fratri reconciliari, & postea volens offerre non habeat eum praesentem ad reconciliationem, an sufficiat propositum de reconciliando? Aliquis dicit, quod non: quia iste fuit in culpa, vel in dolo: ideo imputabitur sibi id, quod inde sequitur, & sic non fiet remissio nunc, cum potuerit prius reconciliari, & noluerit.

Dicendum, quod secundum iura humana noceret ista negligentia, vel dolo ad hoc, quod homo non satisfaceret proximo: etiam si satisfacere vellet: quin facultatem satisfaciendi, id est, locum, & tempus sua culpa perdidit. Secus autem est respectu Dei, quia nulla iniquitas, vel culpa tam grauis esse potest, quae per voluntariam contritionem non tollatur. Ideo sicut ipsum peccatum principale, scilicet, offensionem proximi Deus remittit per contritionem, ita etiam remittit negligentiam de reconciliando ei, si aliquando doleamus, quod ei reconciliari negleximus. Ratio diuersitatis inter iudicium humanum, & diuinum est, quia per ius humanum solum additur rigor, ita quod semper tenetur quod alteri quousque equaliter soluerit datum, vel iniuria illata. In iudicio Pars Secunda. R. dicio

dicio autem Dei sit nunc remissio per Dei benignitatem: ideo nulla culpa, vel negligentia potest esse tam magna, quæ impediatur hominem consequi remissionem à Deo, quando petierit. Verum est tamen, quod si quis ex negligentia, vel iniquitate omiserit reconciliari fratri, et de hoc punietur in iudicio Dei sufficienter, & tamen remissio peccati quantum ad maculam non impeditur per hoc. Sicut fit in poenitentia, ubi omnia peccata remittuntur, & tamen manet homini reatus ad penam purgatoriæ, vel talem.

An ista reconciliatio obliget omnes homines, & quantum ad offensam factam omni homini. *Quest. CLXVII.*

QVAERITVR, an ista reconciliatio obliget omnes homines, & quantum ad offensam illatam cuicumque homini.

Dicendum, quod qui offensam intulit obligatur istam reconciliationem petere quantum ad omnes illos, qui vocantur fratres, cum dicatur hic: si recordatus fueris, quod frater tuus habet aliquid aduersum te, & tamen omnes homines vocantur fratres: ergo ad omnes homines debemus reconciliationem querere. Patet hoc, quia licet frater, & proximus sint nomina cognationis signantia sanguinis, propter quiritatem: tamen ex modo loquendi scripturæ extenduntur ad omnes homines. Nam proximi omnes dicuntur quicumque in naturali ratione nobiscum participant. Vnde non solum homines, sed etiam angeli boni proximi nostri dicuntur. Demones autem, & homines damnati, licet proximi dici possint secundum naturam, tamen charitas, quæ ad proximum est, eis non debetur, quia non possunt participare in illo bono, ad quod homo ex charitate diligendus est. De hoc August. lib. de Doctrina Christiana, & Magister tertio Sen. dist. 28. Ita de fratre dicitur est, quod omnes homines vocantur fratres, sicut dixit Christus infra 13. Omnes vos fratres estis, & patrem nolite vocare vobis super terram, ergo ad omnes homines reconciliatio extenditur. Item patet: quia reconciliatio fit, ut charitas, & pax quæ inter proximos perierant per reconciliationem reformetur, ut innuit Hilarius, & Chrysostr. super Matth. ergo ad omnes illos, cum quibus charitas haberi potest, & perdit, reconciliatio querenda est. Charitas tamen ad omnes homines habenda est, quoad viuunt, siue sint mali, siue boni, siue fideles, siue infideles: quia omnes sunt in potentia ad participandum diuino bono, ad quod homo ex charitate diligendus est, ut ait Augustinus, & Magister, ubi supra: ergo ad omnem hominem potest haberi charitas, & perdit. Et sic quencunque offenderimus cum per offensam perierit charitas, placare tenebimur reconciliationem petendo. Vnde etiam si quis infideles exosus nomini Christiano offenderit eis tenebimur reconciliari: quia ad eos tenetur seruare charitatem, quæ per offensam perijt. Et non solum tenemur seruare charitatem ex affectu ad infideles, scilicet, desiderando, quod conuerterentur ad Dominum, ut saluentur, sed etiam in effectu, scilicet, realiter subueniendo eis in necessitatibus: saltem in extremis: licet magis in hoc fidelibus, quam infidelibus succurrendum sit, sicut dixit Apostolus. Dum tempus habemus operemur bonum ad omnes, maxime ad domesticos fidei, id est, ad Christianos, qui morantur in fide. ad Galat. 6.

Item patet, quia reconciliatio fit ex quodam debito, scilicet, quia quis alium iniuste læsit: ergo ad omnem illum, quem lædere possumus iniuste reconciliatio est necessaria. Patet, quia qui læserit alium, semper ei tenetur quousque satisfecerit, & tamen reconciliatio est quedam pars satisfactionis, ideo sub debito cadit, & sic solueda est, quia Apostolus ad Rom. 13. admonet conandum esse ad soluendum omne debitum, ita quod nullum debitum nobis maneat, nisi charitatis, quod nunquam tolli potest dicens. Nemini quicumque debeatis, nisi ut inuicem diligatis. i. omnia alia debita cito conamini soluere, ut non maneat obligati, nisi in debito diligendi, quia istud est perpetuum, & soluendo nunquam tollitur. Possumus tamen tam fidelibus, quam infidelibus iniuriam facere, siue agendo contra legem naturalem, quæ omnibus communis est in preiudicium eorum, siue agendo contra legem politicam, in qua nobiscum interdum communicant, ut quia sunt partes eiusdem politię: ergo tenebimur illis reconciliari, quando eos læserimus. Sed obijciatur, quod reconciliatio, ut supra dictum est fit ad reintegranda charitatem, quæ perierat per offensam, & tamen infideles non possunt habere nobiscum mutuam charitatem quantumcumque nobis benigni videantur, quia charitas eadem est, quam Deus, & proximus diliguntur, & qui in charitate est, est dignus vita æterna. Infidelis tamen ad eam nunquam poterit peruenire: ergo non potest infidelis habere charitatem. Dicendum, quod licet infidelis charitatem non habeat ad aliquem, nec ad seipsum tamen nos ad ipsum charitatem habere debemus, quia potest participare nobiscum in beatitudine. Si ergo nos læserimus eum, cum per hoc pereat charitas, quæ ad eum habere debemus, obligamur istam reintegrare. Quod autem ex parte eius esse non possit: nihil ad nos: quia satis nobis est, ut nos soluamus debita nostra: quia sicut obligamur eum diligere ex charitate, licet ipse ad nos charitatem non possit habere, ita obligamur semper habere charitatem ad eum, sed non potest haberi postquam semel perijt per offensam, nisi per reconciliationem: ergo tenemur infideli reconciliari, quem læsimus. Aliter potest dici, quod sicut reintegratio charitatis est quedam causa satisfactionis, ita etiam conservatio iustitiæ, vel debiti iustitiæ. Quia sicut ex iustitia obligatur quis ne minime lædere, ita & obligat ei, quæ læserit satisfacere in offensam: tamen non fit satisfactio sine quadam reconciliatione, ideo tenemur ad reconciliationem, scilicet, ut offendens dicat fideli, vel infideli offenso, quod ipse offendit eum, & quod veniam petit paratus pro isto satisfacere in eo, in quo læsit. Ad iustitiam autem mutuam tenendam obligantur omnes homines, cum omnes saltem communicent in legem naturali, ideo, qui secundum illam offenderit alterum: tenebitur ad satisfactionem, & ista est reconciliatio, siue reconciliatio est pars eius. Sed dicitur: nunquid debet quis reconciliari hosti? Dicendum, quod nemini Christiano licet proprie habere inimicum. Nam inimicus est, cui malum volumus: non licet tamen velle alicui malum, cum teneamur omnes ex charitate diligere: vnde licet aliquis malus sit, & persequatur nos, non licet nobis odisse illum, sed peccata illius possumus detestari, & illius correctionem amare tenemur, & salutem æternam ei optare. Sicut dicit Leo Papa Rustico Narbonensi Episcopo, & habetur in Dec. dist. 86. c. odio, scilicet. Odio habeantur peccata, non homines. Dicimus tamen largè habere inimicos, scilicet, quia illi nos verè oderunt, vel quia nos iuste illis mala quædam opere possumus, non quidem æterna, sed temporalia. Et ista non quidem in quantum sunt mala illius, sed in quantum sunt iusta, & nobis necessaria. Sicut si quis iniuste velit nos persequi ad mortem, nec velit desistere ab hoc desiderio licet possumus ei velle malum, ne possit nobis malum inferre, quod optat.

Et

Et tunc dicendum de inimicis, quod si sint inimici, contra quos iustam causam pugnandi habemus: non tenemur eis reconciliari, ita ut desistamus à malo, quod eis inferre volumus: quia illud iuste operamus. Reconciliatio tamen non est, nisi quando quis alium iniuste læserit: qui tamen iustam causam pugnandi habet, iuste nocet: ideo non tenetur reconciliari ei, cui nocet: ita ut per hoc à nocimento desistat. Si tamen loquamur de inimico, quem iniuste lædimus, tenemur ei ad reconciliationem: sicut tenemur ad satisfactionem, licet quanto aliqui inter se minus communicant: est reconciliatio minus necessaria: ideo generale est, quod quencunque possumus offendere tenemur ad ipsam reconciliationem habere. Si queratur an quilibet teneatur ad petendum istam reconciliationem.

Dicendum, quod sicut ad quenlibet, cui nocemus iniuste tenemur ad reconciliationem petendam, ita quicumque alteri potest iniuste nocere, tenetur sibi ad reconciliationem petendam. Et quia nemo est, qui nocere non possit: nemo est, qui non possit teneri ad reconciliationem aliquam, & istud maxime est inter æquales, vel inter minores ad maiores. Prælati autem, & Domini, ad quos pertinet ex officio corrigere aliquos, licet corrigendo eos offendant, scilicet, quia supra iustum eos puniunt, non tenentur petere veniam ab eis, sed à solo Deo veniam petent, ne per hoc, quod à subditis veniam petunt, apud eos contumantur, & sic disciplinæ rigor pereat. Vt dicit Augustinus de Vita clericorum, & habetur 86. dist. capit. Quando necessitas, scilicet, quando necessitas disciplinæ moribus coercendis dicere vos dura verba compellit, si etiam vos ipsi modum excessisse sentitis, non à vobis exigitur, ut à subditis veniam postuletis, ne apud eos, quos oportet subiectos esse, dum nimium seruatur humilitas, regendi frangatur auctoritas, sed tamen petenda est venia à omni Domino, qui nouit eos, quos plus iusto forrè corripitis quanta beneuolenti diligatis. Et sic intelligitur istud de prælati, vel quibuscumque habeantibus curam de dirigenda vita aliorum. Nam oportet regentem quandam semper habere auctoritatem penes subditos, quæ si defuerit, nihil fieri poterit, nec habitudo aliqua constabit. Debet etiam intelligi, quando fuit excessus in corrigendo, ita quod bono animo mouebatur prælati ad corrigendum subditos, ira tamen cogit eum modum excedere, & illa ira tunc est peccatum veniale, sicut innuitur. 33. quæst. 4. cap. Qui peccat. Et istud est sicut in alijs venialibus, ut qui pauperem modicum exasperat, vel qui aliquid modicum remissius agit, quam debet, & ita de similibus, ut patet 25. dist. cap. vnum. §. criminis. & §. alijs autem. & de his Grego. & habetur 4. dist. cap. qualis hinc.

Si autem prælati moueretur interdum malo animo, scilicet, ut non corripere, sed ut noceret, teneatur veniam petere. Quod etiam in hoc casu contra eum fieri possit iniuriarum actio, & teneretur de iniurijs. Sic dicit Glo. in allegato capitulo, quando necessitas. Et vera sunt hæc, siue quis excedat in verbis corrigendo, siue in factis: quia utroque modo corripere dicitur: dum tamen intentio corripiendi teneatur. In ceteris autem casibus semper offendens tenetur veniam petere, & reconciliari proximo.

An teneatur petere veniam per nos ipsos, vel sufficiat per alium petere. *Quest. CLXIX.*

QVAERITVR, an teneatur quis per seipsum veniam petere, vel sufficiat per alterum peti. Alph. Toft. super Matth.

Dicendum, quod dum ille, qui alterum offendit, verè habeat animum ad reconciliationem dolens de offensa illata, non refert, an per seipsum, an per alterum veniam petat. Nam reconciliatio solum tendit ad hoc, ut charitas, quæ perierat, reintegretur, & satisfiat ei, qui offensam passus est. Et quia utrunque fieri potest: etiam si per alterum petatur reconciliatio: sufficit per alterum peti. Immo interdum cautius est per alterum peti, quam per seipsum: quia forte offensus indignaretur magis ipsi offendenti, si adiret eum. Quod potissimum fit in offensis recentibus. Et sic non solum reconciliatio non haberetur, sed potius irritaretur magis ipse offensus: quia cum his, qui displicent ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora prouocatur, ut ait Gregorius in Pastoralis, & quadragesimo nono dist. capit. Ecce à quibus. Vel si forte alius est mediator, qui magis possit placare offensum, eo quod ei magis gratus est. Nam cautius est talem pro petenda reconciliatione poni.

Etiam interdum, ut non contemnatur auctoritas offendentis, sicut in casu præcedentis questionis, si prælati animo corrigendi offenderet subditum, non tenetur veniam petere, ne regendi frangatur auctoritas. Si autem contingeret eum ex odio, aut alijs non animo corrigendi offenderet subditum ad reconciliationem petendam teneatur: quia tamen si per seipsum reconciliationem pereret, magis vile sceret regendi auctoritas, cum per hanc offensam adhuc non tollatur, quin iste sit prælati, & ille subditus: melius erit per alterum veniam peti. Vbi tamen nihil istorum obitaret, magis mereretur si quis per seipsum veniam peteret, quia magis se humiliaret, & magis satisficeret offenso, quia naturaliter ira cessat, vel minuitur ad illos, qui se nobis humiliant peccatum confitentes, ut dicitur secundo Ethicorum, capitulo de mansuetudine. Et tamen ad hoc, quod satisfaciamus intentioni Christi, & maneamus in charitate sufficit nobis reconciliatio, siue per nos, siue per alios petere, dum tamen verò animo petatur, ea intentione, ut satisfaciamus læsis in eo, in quo offendimus.

An in omni offensa teneamur reconciliationem petere. *Questio CLXX.*

QVAERITVR, an in omni offensa teneamur reconciliationem petere.

Dicendum, quod offensa multipliciter fit. Aliquando solo corde, interdum in opere. Si solo corde fiat offensa, ita quod nec in voce, nec in facto, nec in signo foris ostendatur, reconciliatio petenda non est. Ut cum quis proposuit in animo suo alteri nocere. Nam per hoc non solum Deum offendit, qui in quolibet peccato nostro offenditur, sed etiam aliquo modo proximum, cum ad offensionem illius ista cogitatio ordinaretur. Quia tamen realiter proximus non fuit offensus, nec ista cogitatio ad eum peruenit, non dicitur communiter offendi, quia non esse, & non apparere, pro eodem reputantur. Non ergo tenebitur tunc ad reconciliationem petendam à proximo, sed à solo Deo. Et sicut in solo corde fuit offensa, ita in solo corde sufficit fieri reconciliationem, ut ait Chrysostomus super Matth. Qualis autem præcessit offensus, talis debet sequi reconciliatio. Si cogitatu offendisti, cogitatu reconciliare. Et in hoc casu non solum non est necessarium reconciliationem petere, sed etiam malum est. si quia per hoc seipsum perdit, vitia sua Pars Secunda. R. 2. mani.

manifestando, quod malum est. Nam sicut quis tenetur famam aliorum non ledere, ita & à fortiori suam conservare tenetur, quia seipsum magis diligere debet. Ideo cum nulla causa subsistat ut potest petendi consilium, vel aliàs, quod quis peccata sua alteri denudet illicitum est.

Secundò, quia occasionem delinquendi alijs tribuit de ipso male iudicando, non solum in hoc, sed etiam in multis alijs. Quoniam cum quis semel malus est, presumitur postea malus, nisi multum de contrario constet. Et in ista cogitatione sepe homo delinquit iudicando deteriora de alio, quam liceat. Ideo, qui ad talia occasiones præstat etiam peccat, & iste est, qui peccata propria denudat.

Tertiò, quia ille, à quo reconciliatio petitur, p hoc fortè ad iracundiã provocabitur, & efficietur inimicus, si viderit contra se fuisse prava cogitata. Et tamen dare alicui talem occasionem sine necessitate, peccatum est, cum sibi periculi, alijs verò occasione peccati minitret. Si autem offensa sit in facto potest esse in voce, vel in ipsa re, vel in aliquo signo exteriori, quod etiam ad factum pertinet. Si loquatur de signo, ut puta, quia aliquis se alteri ostendit: tanquam iratum, vel despicentem, aut similia, in quibus quis non nocet, nec intentionem nocendi hêt, sed ostenditur signum nocemèti, si in culpa est ostendens talia signa, tenetur veniam petere, quia in iniurijs parum debet videri alicui iniuriam illatã: aut verè esse illaram: immo interdum gravius sit, quantum ad patiẽtem, videri iniuriam esse illatam, quam verè esse illatam. Quia poterit esse illata iniuria, & quod non sentiat, & quia mala poenalia nõ sunt poenalia, nisi in quantum sentiuntur, & sunt involuntaria, iniuria quando non sentitur, non habet locum iniurię. Si verò putatur illata esse, & si nõ sit, tanta erit, quanta esse putatur. Maximè autem, quia quædam iniurię consistunt solum in apparere, sicut despicere, vel parvipendunt. Nam si apparet, q aliquis parvipendatur, verè iudicabitur parvipensus. Si autem non appareat apud aliquos, etiam si quis alium parvipendat, non dicitur esse parvipensus, eo quod parvipensio est actus opinionis, ut dicit Aristot. secundo Rhero. cap. de ira. Qui ergo signa iniurię alteri ostendit, licet realiter non offenderit, nec offendendo talia signa tenebitur veniam petere. Et istud erit excusare ostendendo innocentiam suam, scilicet, quod non intenderit offendere. Si tamen sine culpa talia signa ostenderit, per quæ alius putaret eum velle sibi iniuriam facere, aut realiter facere saltem teneretur ex charitate ostendere, quod nõ habuerit animum nocendi, eo quod, nemo debet esse alteri causa scandalali, nec occasio. Si quis videt quod alius scandalizatus est ex signis, quæ ipse ostendit, cum tamen ipse non habuerit animum ad malum, ne per hoc charitas proximi, vulneretur tenebitur indicare intentionem suam, qui signa iniurię ostendit. Alioquin contemnit salutẽ proximi perimitrendo, quod ille charitatem perdat, cum possit ipse providere. Ideo hoc sine peccato non est.

Si autem sit offensa in facto, aut erit in voce, aut in rebus. Si in voce petenda est reconciliatio in voce. Et de ista præcipue Christus locutus fuit hic, quia supra dixerat de peccato illius, qui irascebatur fratri suo, aut dicebat ei: racha, aut, fatue. Hic autem dicit, quod si proximus noster habet aliquid contra nos, scilicet, quia offendimus eum dicendo: racha, vel, fatue, debemus ei reconciliari. Et propriè litera intelligitur de hoc: quia iste sunt iniurię leues, & ita dicit Christus innuēs, quod dimittat munus suum

apud altare, & vadens reconciliaretur fratri, & tunc veniens offerat munus. Et sic ista reconciliatio fit leuiter, vel præsupponitur, quod leuiter fieri possit. Si tamen essent graues iniurię, sicut mutilatio, vel percussio, aut similia, non præsupponeretur, quod leuiter possit fieri reconciliatio. Vnde licet istud dictum Saluatoris extenditur ad omnem offensam: præcipue tamen locutus est de leuibis offensis, quæ in verbo erant. Istud autem est, quando quis offendit alterum in faciendo ei verba contumeliosa.

Si autem dixit ista in absentia eius alijs audientibus, aut poterunt ex talibus sequi incommoda aliqua ei, contra quem dicuntur. Ut si ad infamiam eius pertineant, vel non sunt ad infamiam, sed ad contumeliam. Sicut ex ira quis iniuriosa verba contra alios loquitur, in quibus non asserit eos aliquid mali egisse, aut habere, quod ad infamiam pertineat.

Si primo modo videtur necessarium vni de duobus, scilicet, quod aut iste dicens veniam petat ab eo, contra quem locutus est, vel coram illis, quibus dixit verba infamantia testet postea se ex ira dixisse, vel aliàs, & non esse verum, quod asseruit.

Si secundo modo non videtur omnino necessarium veniam petere, nisi fortè in generali, ut quod dicatur, quod de verbis communibus, quæ homines loqui solent ex ira sine infamia tamen aliqua sibi venia concedatur.

Si autem sit offensus in rebus. Aut hoc est, quia realiter quis damnũ, aut iniuriam intulit, vel quia fecit aliqua præparatoria.

Si solum fecit præparatoria ad iniuriam, aut fuerunt illa manifesta, aut occulta. Si occulta, non tenetur petere reconciliationem, sed à solo Deo veniam petere. Sicut quando quis solum cogitavit alteri nocere, & nihil fecit. Nam licet hic cogitatio non extiterit in terminis suis cum extra prodierit: quia tamen nihil mali proximo illatum est realiter, nec in voce, nec ad eius peruenit notitiam, ita ut ex hoc indignari possit, iudicandum est, ac si omnino cogitatio fuisset in solo animo, ad extra non procedendo. Vnde non tenetur veniam petere, nisi à Deo in corde suo. Et non solum non est necesse veniam petere, sed etiam nõ est bonum, quia per hoc homo seipsum proderet vitia sua denudando, & proximum offenderet, quem prius non offenderat, sicut diximus supra de cogitatione.

Si autem ista præparatoria fuerint manifesta ei, contra quem fiebant, iam per hoc iniuria quædam illata est: ideo sicut si realiter fieret, venia petenda est: quia malum aggredi, & perficere non deberent in ratione mali, sed solum in ratione magni, & parui. Et tamen de quacunque offensa facta, de qua proximo constet, & reputet se offensum, vel reputare possit, venia petenda est. Si autem realiter fiat offensa, iam dubium nullum est, quin reconciliatio sit nunc necessaria. Quod semper intelligitur, quando ista iniuste fiunt, quia quod quis iuste patitur, non vocatur offensa, vel iniuria, nec etiam damnus, nisi largè dictum. Considerandum etiam, quod sicut pro offensis est necessaria reconciliatio, ita etiã pro debitis tenetur interdum homo, reconciliatio nem petere. Pro quo sciendum, quod quædam debita causantur ex offensa, ut cum quis alteri damnus intulit nocendo in rebus suis, ut rapiendo, vel furando, vel alios lædendo, ut succendendo domum, vel lædendo agrum, pro quibus tenetur ad satisfactionem. Alia causantur ex voluntarijs contractibus. De primis dicendum, q aut sunt manifesta damna, & cognoscit psona faciens, & tunc tenetur reconciliatio nem petere si potest secure per se, vel

per alium petere offerendo se ad satisfactionem. Si autem sunt damna occulta, aut saltem persona faciens ignoratur non tenetur petere reconciliatio nem: immo non debet, ne seipsum prodat denudando vitia sua, & ponat se in periculo. Sed tenetur tacite per aliquem satisfacere de damnis illatis. Et per hoc fit sufficiens reconciliatio, cū ipse incipiat diligere satisfaciendo eum, quem oderat nocendo: læsus autem, quia nescit se ab isto læsum, non habet causam perdendi charitatem, cõtra ipsum: ideo nec iste tenetur præstare operam, ut charitas illius erga ipsum reformetur. In offensis autem manifestis principaliter fit reconciliatio propter hoc, ut p hoc, quod nos veniam petimus, læsus, qui erga nos charitatem perdidit, illam recuperet, ut sicut ledens causam perdendę charitatem dedit, ita & restituendę causam tribuat. Si autem debita causantur ex contractibus voluntarijs, ut ex mutuo, vel commutato, præcario, emptione, & venditione, deposito, locato, & similibus, dicendum, quod aut quis manet debitor ex voluntate, vel permissione creditoris, aut contra voluntatem, ut puta, quia elapsus est terminus, in quo solutio fieri debebat, & debitor non soluit, siue ex iniquitate siue ex impotentiã. Primo modo debitum non repugnat charitati, nec offenditur creditor, ideo non oportet petere reconciliatio nem aliquam, quia neminem offendit, qui taliter debitor est. Secundo modo offendit creditorem per hoc, quod eo inuito retinet rem illi debitam. Et tunc reconciliatio faciẽda est, scilicet soluendo debitum, & pro offensa elapsi temporis, vel pro damno veniam petendo, aut damnus soluen do, si talis est res, in qua secundum ius estimari dāni recipiatur. Si autem ex impotentia non soluit, petenda est venia, & longior expectatio quousque potens fiat. Iste est modus generalis reconciliatio nis. Cauendum tamen est, ut cautè reconciliatio fiat: quia interdum ex reconciliatio ne petita maior offensa causatur directè, vel per accidens, scilicet, ppter tempus. Ut quia non petit quis reconciliatio nem tempore conuenienti, ut cum iniuria fuit magna, & est valde recens, si petatur immediatè reconciliatio: fortasse magis irritaretur, qui læsus est. Nã videretur magis contemni, si inflicta iniuria mox reconciliatio nem petant tanquam nihil egerint. Ideo si per hoc creditur exasperandus, qui læsus est, debet sustinere quousque putet ledens opportunum esse p se, vel per alium veniam petere, & omnia opera, quę interim fecerit proderunt ei tanquã si fierent post petitam, & oportentam reconciliatio nem.

Et nõ oportet, q ibi dimittatur munus apud altare, ut petatur reconciliatio: quia illud intelligitur quando putatur tempus esse opportunum ad impetrandum reconciliatio nem.

Quod apparet, quia Christus innuit reconciliatio nem, de qua loquitur fieri posse leuiter, cum dicat: munus dimittendum esse apud altare, & petendã esse reconciliatio nem, & illa habita, quod offeratur munus. Aliàs autem obseruandum esset, si quis pararet longo tempore opus esse ad veniam impetrãdam, & poneret munus apud altare, & postea veniens offerret illud. Istud enim absurdum esset. Et cum in præcepto Christi nulla debet esse absurditas, ut dicit Augustinus libro de Sermonem Domini in monte, & tamen esset maxima absurditas, quod præcepta Christi, quæ pro charitate introducta sũt: contra charitatem militarent. Nam tota lex est ppter charitatem infra vigesimo secũdo, scilicet hic est lex, & prophetã, id est, lex & pphetã nihil continent, nisi diligere Deum, & proximum. Et speciali-

Alph. Tost. super Matth.

ter præceptum, siue consilium istud de reconciliatio ne propter charitatem reformandam introductum est. Si quis ergo crederet, quod petendo reconciliatio nem, magis proximus irasceretur, qui læsus est debet superlederi quousque conuenienter petatur. Et ita de rebus illis, quæ nullo modo sunt notę ipsi læso, reconciliatio nulla petenda est: quia tunc ille, qui prius non irascebatur nec charitatem perdidit, nouiter irasceretur, & perderet charitatẽ. Et sic reconciliatio esset directè contra finem illũ, ad quem instituta est: non ergo petetur, sed solum fiet satisfactio occultè per alium, quantum ad ea, in quibus proximus offensus est.

Alius casus similis est etiam in iniurijs illis, quæ aliquo modo sunt manifeste, si petendo reconciliatio nem in illis sequatur aliquod inconueniens non videretur petenda esse. Ut si quis contendens contra aliquem iniquum virum, interdum excederet inferendo ei mala, bono tamen animo, vel etiam interdum malo, & perdita charitate. Si tamen petendo veniam præiudicaretur fortassis alicui negotio honesto, quod vir bonus prosequeretur contra iniquum, non oportet petere veniam, si certissimè de hoc timeatur: potissimè quando non sunt ita manifeste iniurię, quin sub prætextu prosecutionis iustitię possint excusari: quia tunc satisfactio fiet occultè in eo, in quo quis se teneri putabat, sed reconciliatio petendã non erit, nec ex hoc periculũ honesti negotij sequatur. Ita & in multis alijs particularibus circumstantijs occurrẽtibz iudicare poterit vir prudens qualiter, & quando reconciliatio petenda sit, & an petenda sit.

An opera facta ab aliquo non existente in charitate profint, vel ad quid profint. Quæst. CLXXI.

QVÆRITVR occasione præcedentium. Nã Christus iussit fieri reconciliatio nem antequã offerremus munera Deo, ut essent opera nostra illi accepta, quæ non essent si non maneremus in charitate, ideo nunc dubium est de operibus factis à nõ existente in charitate, an profint, & ad quid profint.

Dicendum, quod aut quærimus, an profint ad merendum, vel ad satisfaciendum. Nam quodlibet opus ista duo habet, scilicet, quod per illud mereri possimus, & etiam quod satisfacere possimus de aliquo debito. Si intelligatur de satisfactio ne, dicendum, quod opera bona facta in peccato mortali satisfactoria sunt. Est autem satisfactio duplex, quædam pro aliquo onere, quod nobis specialiter incumbit, alia est pro obedientia generali, qua tenemur. Prima est, ut si alicui in poenitentia impositum est ieiunare, aut aliquid facere, vel teneretur ex officio illud facere, sicut beneficiatus, vel ordinatus in sacris dicere horas, & sic de omnibus alijs, quæ ex officio incumbunt, vel ex onere speciali. Et de istis dicendum, quod in peccato mortali potest homo satisfacere. Vnde cui impositum est à Sacerdote ieiunare, aut elemosynam dare in poenitentia, & si in mortali constitutus ista compleat, satisfactio, ita quod non tenetur iterum illa facere, nec etiam con fiteri quasi poenitentia inueniam non impleuerit. An verò dicens in peccato mortali orationem ei impositam satisfaciãt, nunc nihil curo, sed in ceteris generale est, quod satisfaciãt.

Ratio huius est: quia ista opera non imponuntur poenitenti principaliter, ut per eã mereatur, sed solum, ut satisfaciãt in quantum sunt laboriosa, vel in quantum sunt debita, sicut quod aliquis restituat ea, quæ abstulit. Nam, siue in charitate, siue

Pars Secunda. R. 3 in pec.

in peccato restituat, non est dubium quin satisfaciat. Et quia est ille, qui in peccato mortali ieiunando, & peregrinando laborat, dando eleemosynam inuitur in facultate sicut si esset in gratia, satisfactio erit communis existenti in peccato, & in gratia: dum tamen existens in peccato agat ista ea intentione, qua sibi imposita sunt. Ad satisfaciendum. Id est de eo, qui tenetur ad horas, & dicit eas in peccato mortali. Nam et si non mereretur, de quo infra dicitur, tamen non est dubium quin satisfaciat: quia horae sunt impositae in quoddam onus per beneficium, vel pro ordine suscepto, ideo dum ille completè dicantur satisfactio iuri imponenti illas, alioquin erit homo in perplexitate. Quia tenebitur dicere horas, & dicendo non satisfaceret, & si non diceret peccaret: nunquam tamen perplexitas danda est, ut dicit Grego. in moralibus, & habetur in Dec. dist. 13. c. Verù. in tex. & Glo ideo satisfactio dicitur: ita ut non teneatur iterum illas dicere, nec etiam debet confiteri tanquam horas omiserit. Sed dicitur, quod non est perplexitas, quia iste potest exire de peccato mortali pro quacunque hora, & sic dicit officium in charitate & satisfactio. Dicendum, quod hoc non sufficit, quia postquam quis peccauit, non peccat ex hoc, quod manet in peccato mortali. i. ex hoc, quod non conuertitur. Quod non est peccatum nouum non exire de peccato, & sic non obligatur homo pro quocunque tempore exire de peccato mortali sub poena peccati mortalis: ergo sacerdos, qui nunc peccauit mortaliter, etiam si immediate non exeat de peccato, non peccat per hoc: licet aggrauatur peccatum, quod fecit quanto fuerit diuturnius, cum tanto sint grauiora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent al ligatam. Sed iste sacerdos, si in charitate esset, non est dubium, quin satisfaceret dicendo horas: ergo etiam satisfactio cum fuerit in peccato mortali, cum per hoc, quod est in peccato mortali non peccat mortaliter, nec etiam inducitur aliqua obligatio de nouo. Aequaliter ergo satisfactio dicens horas in peccato mortali, & in charitate, licet in charitate manens mereatur, & alius perdat fructum laboris sui. Et patet hoc, quia non obligatur aliquis per legem, nisi quantum ad ea, quae lex dicit. Et tamen lex de dicendo horas solum iubet horas dicere, & non iubet, quod dicantur in charitate: ergo dicens illas in peccato satisfactio: ita quod non puniatur hic, nec in futuro tanquam transgressor illius legis de dicendo horas. Eadem ratio est in eo, qui agit aliquid ex voto, scilicet ieiunare, vel peregrinari, aut orare: quia etiam si in peccato mortali ista faciat, satisfactio, ita ut non dicatur transgressor voti, nec puniatur pro eo. Vtilitas tamen ex hoc labore quanta erit infra dicitur. Hoc verum est, nisi quis expressè uouisset se facturum talia in charitate, quia tunc non satisfaceret, si in peccato mortali illa ageret, eo quod non implebat conditionem voti. Sicut si quis uouisset ieiunare quatuor diebus, & ieiunaret solum duobus, faciendum tamen votum sine aliqua expressione, non intelligitur obligari nisi ad implendum illa, quae uouet, siue in peccato, siue in charitate. Si autem loquamur de onere generali, scilicet de obseruantia legis tamen Christi, quam naturalis, quia ad utranque omnes tenentur dicendum, quod non tenemur ex charitate, siue in charitate existentes implere quae iubentur, sed satisfactio, si impleuerimus quocunque existendo in peccato mortali. Sic est sententia cõis, & tenet hoc Sacerdos Tho. 3. Sentent. dist. 36. arti. vlti. & prima secundae quæst. 100. artic. nono. Et sicut supra dicebatur de his, quae pertinent ad aliquem ex onere speciali, ita dicendum est de religiosis quantum ad obseruationem uotorum suorum, & quantum ad ceremonias ordinum suorum, quia omnia hæc tenentur obseruare, & tamen obseruando in peccato mortali satisfaciunt.

Si autem queratur, an proficiant ad merendum, dicendum, quod meritum proprie dicitur respectu præmij: uocamus autem præmium operationum nostrarum vitam æternam, ideo operationes illae, quae non sunt meritoriae huius præmij, dicuntur simpliciter non esse meritoriae, & sic dicendum, quod opera bona facta in peccato mortali non sunt meritoria. Patet hoc, quia vita æterna non potest haberi ex merito alicuius operationis, secundum se ipsam, sed habetur solum ex acceptance Dei. Nam aliàs oporteret esse operationem aliquam tam bonam, quantum est vita æterna, quae pro illa daretur: quod falsum est, quia nulla operatio, immo omnes operationes nostrae simul sumptae non sunt aequales in bono ad vitam æternam. Sic dicitur ad Romanos octauo. Existimo, quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis. Et sic si vitam æternam mereamur, non dicimur mereri ex condigno, sed ex congruo, scilicet, quia Deus acceptat operationem nostram, & reputat illam dignam vita æterna: non quia uerè digna sit, sed quia placet ei tanquam dignam acceptare. Istud autem est, quia Deus acceptat operantem. Nam opera non placent Deo propter se ipsa principaliter, sed propter operantem. Gen. 4. Respexit Deus Abel, & ad munera eius. Ecce prius dixit respexit ad Abel, quam ad munera. Hoc autem placet Deo in quantum est amicus eius, quod fit per charitatem, per quam homo diligit Deum propter seipsum, & super omnia. Ideo non erunt opera nostra Deo accepta, nec meritoria quantumcunque sint laboriosa, & etiam si propter Deum fiant nisi habeamus charitatem, prima Corinth. 13. Si tradidero corpus meum ita, ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil sum, id est, nihil ualeo in conspectu Dei, sed reputat me, tanquam nihil essem. Et tamen non potest esse opus aliquod difficilius, quam tradere corpus, ut ardeat: ergo nullum opus sine charitate meritorium est. Ipsa autem est, quae nos Deo gratos efficit, & in vitam æternam perducit, & ibi nobiscum manet cum ceteris percipientibus: eo. cap. Ideo Apostolus dixit ista esse ceteris excellentiorem, eod. cap. scilicet, quia cetera simul non faciunt hominem Deo gratum, & ista efficit. Et quantum ad hoc dicit August. charitatem esse matrem omnium virtutum, & formam earum, scilicet, quia dat eis pulchritudinem, & dat potentiam ad merendum. Cum tamen opera bona ex genere, ut dare eleemosynam, ieiunare, & similia habeant quandam naturalem bonitatem, licet non sufficiant ad reddendum hominem Deo gratum, necesse est, ut per ea homo aliquid mereatur, quod sit minus uita æterna: quia aliàs aliquod bonum maneret irremuneratum, quod repugnat ordini diuine prouidentiae.

Ideò communiter dicitur, quod opera sic facta in mortali sunt meritoria ad hoc, quod habeat homo minus supplicium in inferno. Sic dicit Augustinus in libro de Pœnitentia, & habetur de pœnitentia, distinctio. 3. capit. si quis. Si quis autem non habens charitatem in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, vel bestias, vel ipsam Crucem timore gehennae nullo modo ista culpanda sunt. Non enim dicere poterimus melius ei fuisse, ut Christum negando nihil eorum pateretur, quae passus est, sed existimandum est fortasse

An bona facta in mortali sint meritoria.

fortasse tolerabilius ei futurum iudicium, quam si Christus negando nihil istorum pateretur. Aliquis intelligit hoc, quod prodest ad minus supplicium fecisse bona opera non per se, sed per accidens. Quia tempore illo, quo bona opera fecit, non faciebat mala, pro quibus pateretur si illa fecisset. Sed dicendum quod hoc non stat, quia tunc non esset melius facere bonum opus existendo in mortali, quam nihil facere. Quia si nihil faceret, nihil pateretur. Absurdum tamen est dici aliquod opus bonum nihil magis ualere, quam nullum, quia tunc manebit bonum irremuneratum, & hoc modo dabitur homini occasio ad nunquam faciendum bonum, cum sepe sit in mortali. Dicendum ergo, quod directe prodest ad minus supplicium subeundum, ut intelligatur, quod si quis commisit decem mortalia: pro quibus merebatur acerbiter poenam æternam inferni in centum gradibus poterit facere tot bona existens in mortali, quod solū hæt non agita gradus acerbiter, & sic plus, aut minus. Si autem nullum bonum fecisset, dum erat in mortali: nihil minueretur de centum gradibus acerbiter. Sed obijciatur, quod hoc modo tantum potest alicui minui de poena debita per bona opera, quae faceret existens in mortali, quod tota poena inferni tolleretur, & sic sine charitate moriens posset liberari à poena inferni. Dicendum, quod quantumcunque bona opera quis faciat existens in mortali, non poterit auferri tota poena inferni: quia illa tam acerba est, quod ea, quae minuuntur per bona opera, quae hic sunt respectu partium manentium, sunt quasi nihil. Ideo nunquam peruenitur ad hoc, quod tota auferatur. Unde licet aliquis solum committeret unum peccatum mortale, & postea semper operatur bonum, & omnia opera quaecunque fieri possunt ab omnibus hominibus non existentibus in charitate essent opera iustius, non sufficerent ad tollendam totam poenam in peccato mortali decedat. Aliqui uolunt, quod hoc sit: quia pro mortali peccato debetur poena æterna. Et tamen omnia opera sine charitate facta ab omnibus hominibus simul non merentur infinitum, ideo pro eis non tolleretur poena infinita. Dicendum, quod hoc non conuenit, quia poena damnatorum non est infinita quantum ad acerbiter, sed solum quantum ad durationem. Nam et si omnes poenae tam demonum, quam damnatorum iungerentur, ut efficerent unam poenam, illa non esset infinita in acerbiter. Accipiendo ergo totam latitudinem acerbiter poenae alicuius damnati, illa est finita: ideo si per unum bonum opus tollitur certa pars illius, & per aliud alia pars equalis faciendum multa opera bona poterit perueniri ad hoc, ut nihil maneat de illa poena, sicut omne finitum per continuam diminutionem poterit totaliter auferri, & sic peruenietur ad hoc, quod aliquis manens in inferno nullam poenam sensus habeat. Dicendum, quod hoc non est possibile: quia omnes ibi existentes poenas satis acerbiter habent. Et argumentum non tenet, quia acerbiter debita pro minimo peccato actuali est maior, quam possit tolli per omnia bona, quae fieri possent ab omnibus hominibus manentibus sine charitate. Ideo licet per quodlibet bonum opus aliquid minuat de illa poena, quae aliàs deberetur: nunquam peruenitur ad hoc, quod sit totaliter exhausta.

Ad quod potest bona facta in peccato mortali.

Dant autem doctores modum satis conuenientem: ita, quod per continuam diminutionem non tollatur tota poena, quia dicitur, quod non fit diminutio per partes equalis propria equalia bona opera, sed per partes eiusdem proportionis. Iste modo in infinitum procedit diuisio. Sicut patet in quolibet continuo, si diuidatur in duas medietates, & quaelibet Alph. Toft. super Matth.

illarum in alias duas: nunquam peruenietur ad hoc, quod sit totaliter diuisum, sic quod nihil maneat diuidendum. Nam semper manet aliquid, cum sit in infinitum diuisibile, ut patet 6. Phy. Et sic per quodlibet bonum opus minuitur aliquid de poena debita, non tamen potest finire, ut aliquando sit tota ablata. Secundum est, quod meremur temporalia per bona facta in peccato: sic dicit Aug. & idem Grego, dicens de obstericibus Aegyptiorum, quod per mendacium obtinuerunt sibi fieri domos à Deo, quia dicitur, quod edificauit Deus illis tabernacula. Exo. 2. & habetur 2. 2. q. 2. cap. Si quaelibet culpa. Et idem Grego. in homilia de diuine, & Lazaro, & hinc de poeni. dist. 3. cap. Cauendum nobis, ut si forte aliquod bonum egimus in praesenti seculo remunerationem accipiamus, ne forte dicatur nobis: mercedem suam receperunt. Nisi. n. diues iste aliquod bonum egisset, de quo in praesenti remunerationem aliquam accepisset, nequaquam diceret ei: recepisti bona in uita tua. Tertium est, quod homo meretur, vel disponit se, ut per ista opera in mortali facta Deo illustret cor eius, & citius exeat de peccato. Sic. n. dicit Grego. & habetur de poeni. dist. 5. c. falsas poenitentias. ubi loquens de eo, qui est in peccato mortali, de quo nondum exit, dicit: ne tamen desperet: interim quidquid fecerit boni, vel facere potuerit hortamur ut faciat, ut omnipotens Deus cor illius illustret ad poenitentiam. Ista tria bona ponuntur communiter: unde est uersus.

Quae cum peccato sunt dant bona terrena. Cor faciunt humile, subleuant tormenta gehennae.

Quartum est, quod per illa bona assuecit homo ad bonum, & poterit inde gigni bonus habitus: Nam quilibet actus naturaliter est ageratiuus habitus, ut colligitur 2. Eth. ideo etiam si in mortali sit homo, & exerceat opera bona: inde gignetur bonus habitus maralis, & quando redierit ad gratiam habebit magnum adiutorium ad bene operandum, & multa interdum sunt, quae licet in se non perficiant, sunt ut disponant ad aliquod bonum, sicut baptismus Ioannis in se non proficiebat, & tamen homines assuebant illum, ut per eum assueficerent ad baptismum Christi, sicut dicitur de consecra. dist. 4. c. Non rege-nerabantur. Quintum est, quod licet homo sit in peccato mortali Diabolus habebit minorem potestatem super ipsum quanto plura bona fecerit, sicut refert Grego. in dialogo de Iudæo, qui munuit se signo Crucis. Et ideo Demones non potuerunt ei nocere, sed Diabolus, qui eum inuenit dixit principi Daemonum: inueni vas vacuum, sed signatum. Sed obijciatur, quod ad nihil possint proficere bona facta in peccato mortali. Quia 1. Corin. 13. dist. Si tradidero corpus meum ita, ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest. Item Ezechiel. 18. dicitur: Si auerterit se iustus à iustitia, & fecerit iniquitatem nunquid uiuet? Omnes iustitias eius, quas fecerat non recordabitur, in peccato suo morietur, & non erunt in memoria iustitiae, quas fecit. Item Grego. super Ezechielem dicit: Cum mala committimus sine causa, ad memoriam transacta bona reuocamus: quoniam in perpetracione malorum nulla debet esse fiducia bonorum praeteritorum. Dicendum, quod meritoria sunt bona facta in mortali ad ea, quae diximus.

Ad primum dicendum, quod nihil prodest tradere corpus, ita ut ardeat sine charitate. Ad hoc, quod consequamur vitam æternam, & tamen prodest ad minus supplicium subeundum, & ad alia supraposita. Sic soluit Aug. lib. de poenitentia. Et habet de Pe. dist. 3. c. si quis autem. Dicens illud, quod ait Apostolus. Si traheris Pars Secunda. R 4 didero

didero corpus meum, &c. nihil prodesse intelligat ad regnum obtinendum: non tamen ad extremi iudicii tolerabilius supplicium subeundum. Recte tamen A poitulus dixit: Nihil mihi prodest, vel nihil sum: quia res dicitur simpliciter nihil prodesse quādo non prodest ad illum finem, ad quē est: quia omnia opera nostra debent esse ad vitam eternam habendam, quia illa est finis: opera, quæ ad hoc nō p̄ficiunt, dicuntur simpliciter nihil prodesse, licet ad ali quid aliud p̄ficiant. Ad secundū dicendū, q̄ Deus non recordabitur iniustitiarum eius; qui in peccato mortali moritur, aut viuit quantum ad hoc, quōd pro illis det ei vitam eternam: bene tamen recordatur ad hoc, q̄ alia bona det: vt non maneat bonum ali quod omnino irremuneratum. Sic soluit Magister 4. sen. dist. 15. circa finem, vbi tangit istā quæstionem. Ad tertium dicendū, quōd non debet homo habere fiduciam aliquam in bonis præteritis; postquam est in peccato mortali ad hoc, q̄ habeat vitam eternam per illam, quādiu sic manserit, sed per illa Deus magis illuminabit eum, vel etiā dabit ei bona aliqua temporalia. Dicendum tamen, q̄ ista duo argumenta postrema non sunt directē contra bona, quæ sunt in peccato mortali, sed contra illa, quæ facta sunt in charitate, & postea mortificātur per mortalia superuenientia. Et tamen idē con firmetur de bonis factis in charitate, & postea superueniat peccatum, & de bonis factis in peccato mortali, si vtroque modo moriatur homo in mortali. Nam proficiunt sibi ad minus supplicium subeundum, vt dictum est, & tamen de bonis, quæ sunt in peccato mortali est etiam dicendum, q̄ nulla confidentia cum eis habenda est quasi possimus vitā eter nam per istam habere, sed solum possumus habere confidentiam de placando Deo, qui etiam placat per elemosynas factas ab existentibus in peccato mortali, vt citius eos conuertat ad se, vt inquit Auguſt. in Enchiridion, & habetur de pœn. dist. 3. c. fanē cauendum. Sed circa hoc, quod dictum est p̄des se bona facta in mortali ad minus supplicium soluē dum. i. q̄ per illa mereamur diminutionē aliquorū graduum pœnæ in inferno, qui erant debiti pro pec cato mortali, dicendum, q̄ est ista positio commu nis, & tamen non est vera, vt alibi ostendetur.

An bona facta in peccato mortali, redeunte homine ad charitatem, viuificentur. *Quæst. CLXXII.*

QVÆRITVR circa opera facta in peccato mortali, de quibus diximus, an postea redeunte homine ad charitatem, sint meritoria vitæ eter næ: ita vt per hoc viuificentur: nam prius cum fie bant in mortali proficiebant ad illa quinque, quæ dicta sunt præced. q. adueniente gratia videntur iā esse meliora, & sic, q̄ proficiant ad meritū vitæ eter næ. Aliqui dicunt, q̄ superueniente gratia reuiuifcent, quia bona opera magis appropinquant gra tia, & charitati, quā bonum naturale, quia bona opera ex genere sunt actus virtutum moralium, & assimilantur valde operibus charitatis, sed quando gratia aduenit ei, qui erat in peccato, perficiuntur naturalia: ergo opera bona ex genere facta in mor tali à fortiori proficiuntur.

Itē causa, quare opera bona facta in mortali non proficiebant ad vitam eternam, erat defectus cha ritatis: ergo cū fuerit charitas restituta, qd̄ fit saltē in hominibus per pœnitentiā, nō erit defectus cha ritatis, & erunt ista opera meritoria vitæ eter næ.

Dicendum, q̄ opera facta in peccato mortali si cut tunc non sunt meritoria vitæ eter næ: ita nec

etiam postea charitate adueniente, quod fit per pœ nitentiam: quia pœnitentia secundum se ordinatur ad remotionem mali. Vnde q̄ aliqua bona restitua tur per pœnitentiam non est, nisi per accidens, in quantum pœnitentia remouet prohibens. i. pecca rum, per quod fit diuisio inter hominem, & Deum; Isa. 59. Iniquitates vestre diserunt inter vos, & Deū veltrum. Causa autem, quæ remouet prohibēs non inducit per se aliquem effectum: quia solum prohibet impedimentum effectus: ideo si effectus debet induci necesse est, q̄ detur alia causa per se respectu effectus, sicut aperiens ianua remouet prohibens ad ingressum domus. Et tamen si nullus fuerit ad portam, vel fuerit aliquis omnino Paralyticus ne mo intrabit. Hoc est, quia præter remouere prohibens requiritur causa per se respectu huius effectus, qui est intrare domum, scilicet potentia gressiua.

Viuificationis autem operum factorum in pec cato mortali non potest poni aliqua causa per se, quia vita operum dependet ex vita operantis: nam opera non dicuntur viuientia, aut vitalia, nisi quia à viuente sunt. Et quia homo viuit in esse spiritua li per charitatem, & gratiā: opera habebunt, q̄ sint viuientia à charitate operantis. Ideo opera, quæ facta sunt in peccato mortali, non poterunt viuere p̄ charitatem, & gratiam postea superuenientem: quia habitus non potest perficere, vel formare actū non procedentem ab eo, sed illi actus non processerunt ab ista charitate, quæ nunc est: ideo per eam non possunt viuificari.

Ad primum dicendū, q̄ potentie naturales sunt magis propinque charitati, & gratiæ quantū ad rē, quā actus virtutum moralium, eo q̄ potentie sunt subiectum gratiæ, & charitatis. Actus tamen mora lium virtutum sunt propinquiore charitati, & gra tiæ quantum ad similitudinem speciei. Ideo quādo charitas, & gratia nunc superueniunt perficiuntur naturales potentias, quia in eis fundantur: eo q̄ ille manent: actus verò boni facti in peccato non manent, quia transierunt: ideo non possunt perfici, & firmari per superuenientem charitatem.

Ad secundū dicendū, q̄ causa, quare opera facta in mortali non sunt meritoria est, quia non fue runt facta ex charitate. Nunc licet charitas superueniat non potest confertis istis operibus, q̄ ex chari tate facta sint. Ideo etiam si nunc manere possent non perficerentur, nec redderentur meritoria per su peruenientem charitatem, quia à charitate facta nō fuerunt, de his D. To. 3. Sen dist. 14. q. de effectu pœ nitentiæ arti. 3. sub artic. primo.

An opera facta in charitate per superuenientem maculam pec cati mortalis mortificentur. *Quæst. CLXXIII.*

QVÆRITVR de operibus factis in chari tate postea adueniente mortali peccato, an mor tificentur ita, q̄ non proficiant ad vitam eternam. Quidam dicunt, q̄ nō possunt mortificari: quia qd̄ non est, nō potest mortificari. Nam nihil moritur, nisi quod viuens erat, & tamen opera facta in cha ritate iam transierunt, quando superuenit peccatū mortale: ergo non possunt per illud mortificari.

Item pœna nunquam debet excedere culpam, sed si aliquis multa bona fecit ex maxima charita te, & committeret vnum paruum mortale, forte ex surreptione, vel pauca aduertentia, perderet om nia bona præterita, & excederet pœna sua ad cul pam: quia plura fuerunt bona, quā mala, quæ fe cit: ergo non mortificantur opera facta in charita te per peccatum superueniens.

Item

Tertium argu.

Item, quod mortuum est nō potest habere actum A vitæ respectu alicuius, sed opera in charitate facta ab aliquo ipso mortaliter peccante viuunt in alijs San ctis, sicut dicitur Apoca. 2. tene, quod habes ne alius accipiat coronam tuam, id est. ne opera tua, quæ tibi promeruerunt coronam, proficiant alteri ad coro nam, & tu perdas illa, quod fiet si non tenueris, quod tenes, id est, si perdidideris charitatem: ergo viuunt ista opera in aliquo alio. Et sic illa, quæ per peccatum su perueniuntur, non videntur mortificari.

Dicendum, q̄ per peccatum superueniens opera bona præterita mortificantur, sicut dicitur Ezech. 18. Si auerterit se iustus à iustitia sua, & operatus fue rit iniquitatem, omnes iustitiæ eius non recordabū tur, in peccato suo morietur, & nō erunt in memo ria iustitiæ, quas fecit. Sed non esse in memoria Dei opera nostra bona est illa esse mortificata, ideo per peccatum superueniens mortificantur. Item Gre go. dicit super Ezechie. cum mala committimus si ne causa bona præterita ad memoriam reuocamus, quoniam in perpetratione malorum nulla debet ef se fiducia bonorum præteritorum. Item vita operū est ex vita operantis, sed per peccatum mortale ille, qui prius fecerat opera bona mortificatus est: ergo opera, quæ fecerat in charitate mortificantur.

Pro hoc autem considerādum, q̄ opera dici mor tua, vel viuā est loqui æquiuocē de vita, secundum q̄ in eis reperitur vita per attributionē. Illud enim viuere dicitur, & viuere apparet, q̄ ex se aliquē mor tum habet: quia nomen vitæ ad omnia illa trahitur, quæ ex se habent aliquam operationem sine princi pio aliquo extrinseco, sicut illa, quæ intelligunt, senti unt, mouentur, appetunt, & nutriuntur. Et inde est, q̄ nomen vitæ transmittitur ad illa, quæ habent debitam operationem, & effectum secundum con ditionem suam. Illa autem, quæ carent ista opera tione, vel priuantur ea, dicuntur mortua, & sic dici mur aquam viuam, & aquam mortuam. Proprius autem effectus humanorum actuū est, q̄ per illos perueniat homo ad vltimum finem vitæ humanæ, cum homo fit agens per rationem intendens finem. Illi ergo actus, vel opera dicuntur viuere siue viuētia, quæ hominem ad vitam æternā perducere pos sunt: illa autem dicuntur opera mortua, quæ facien di homo non habent potestatem. Illa verò dicuntur mortificari, quæ istam potestatem prius habuerunt, & postea illam amiserunt. Propter hoc ergo ope ra bona facta in charitate in illo, qui adhuc in cha ritate manet, viuā sūt: quia possunt eum perducere ad vitam æternam, si in hoc statu decedat. Opera autē facta sine charitate in eo, qui manet sine charitate dicuntur mortua, quia sic existens nunquam perue niat ad vitam æternam. Etiam si superueniat ei gra tia, illa opera semper sunt mortua, quia per eam nū quam meretur vitam æternam, vt ostensum est præ cedenti. q. In illo autem, qui fecit opera bona in cha ritate, & postea gratiam perdit, dicuntur opera mor tificata: quia peccatum superueniens impedit homi nem ire ad vitam æternā per illa opera, aut per quæcunquē alia: quia extra charitatē est rectē ergo mor tificata dicuntur: quia pro tunc priuata sunt potesta te perducendi hominem ad vitam æternam.

Ad 1. arg.

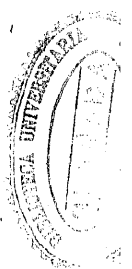
Ad primum dicendū, q̄ opera bona præterita transeunt quantum ad actum, manent quantum ad rationem merendi in Dei memoria, sicut opera ma la transeunt quantum ad actum, & manent secundum reatum, id est, q̄ Deus reputet illa obligatoria ad pœnam. Et quantum ad illud esse, quod opera bo na meritoria habent in Dei reputatione dicuntur mortificari, quia prius Deus reputabat illa digna vi

ta æterna, & q̄ per illa homo posset introduci ad vi tam æternam: nūc autem reputat ea incepta ad hoc: ideo mortificari dicuntur. Et hoc innitur Ezechie lis 18. scilicet: Et nō erunt in memoria iustitiæ, quas fecit. Non quidem, q̄ aliquid posset excidere à Dei memoria, siue intellectu, sed cadunt à memoria per reputationem: quia prius reputabat illa viuā, & po tentia introducere ad vitam æternam. Et nunc re putat illa non habere potestatem ad hoc. Ad secun dum dicendū, q̄ nunquam est pœna alicuius ma ior, quā culpa sua, & tamen per ingratitudinē me reretur perdere omnia bona præterita. Et quia per pec catum mortale quantumcunquē paruum sit homo efficitur Deo ingratus, perdit omnia bona, quæ fece rat quantum ad fructum ipsorum, qui erat perduce re in vitam æternam, & priuari omnibus his non est maior pœna, quā fuerit culpa sua ingratitudinis. Sicut si quis per opera bona, & multa obtinisset à principe magnos honores, & postea commissio contra eum delicto digno morte, si priuaretur omnibus honoribus, quos à principe susceperat, & non occi deretur, non est pœna maior, quā culpa, sed è con trario. Aliiter potest dici, q̄ iste, qui fecerat multa bo na, & postea moritur in vno peccato mortali paruo, non perdidit aliquid de bonis, quæ prius fecerat, etiā per ingratitudinem, sed solū perdidit diuinam ami citiam, quæ perditur per quodlibet peccatum mor tale, in quātum per illud charitas perit. Pro quo scie dū, q̄ quibus libet operibus bonis meritum cōpetit dupliciter, scilicet, vel ex Dei acceptatione, vel ex quadam æquiualentia naturali. Primum est per hoc, q̄ homo est in charitate, & est amicus Dei, reputat Deus opera eius, tanquam facta ab amico suo: ideo acceptat ea in plus, quā ipsa aliās valere possent.

Secundum est, q̄ cuilibet operi bono ex genere suo, & secundum suam magnitudinem, & circūstantias & labores in eo impenſos comperit quædam equi ualentia præmij ex naturali dignitate etiam sine ali qua acceptatione amicitia. Primum istorum per ditur quando quis charitatem perdit: quia desinit ef se amicus Dei: ideo Deus non reputat opera eius, tā quam amici sui. Et quia reputare opera nostra digna vita æterna excedit naturalem æquiualentiam ope rum ipsorum, sicut dicitur ad Rom. 8. Non sunt cō dignæ passionis huius temporis ad futuram gloriā, quæ reuelabitur nobis, prouenit ista reputatio meri ti ex eo, q̄ homo est amicus Dei: & Deus vult sic re putare opera eius. Postquam verò mortaliter pecca uerit desinit esse amicus Dei. Ideo Deus non reputa bit opera ista iam digna vita æterna, nec per hoc di citur homo perdere aliquid de merito operum suo rum: quia opera sua non erant secundum se digna vita æterna, sed solum quia Deus illa sic reputabat per hoc, q̄ iste erat amicus eius. Nunc autem reputa re non placet, & etiam non est iustum, cum sit inimi cus illius. Manet tamen operibus istis meritum secū dum quōd est per naturalem æquiualentiam. Et istud nunquam perit, etiam si quis peccauerit sepe morta liter. Nam tantum minuitur, seu minuetur propor tionaliter de pœna debita isti in inferno, quantum ista opera valent secundum naturalem æquiualentiam de pœna, quā alias habiturus erat, si ista bona non fecisset. Nihil ergo perdit homo de merito operum suorum per peccatum mortale, licet non habeat vi tam æternam. Ad tertium dicendū, q̄ si aliqui d̄ sic in se mortuum nec non potest actum vitæ exerce re respectu sui, verè respectu alterius, accipiendū ta men viuū, & mortuum metaphorice, vt dictum est, nihil prohibet illud, quod est in se viuū, esse mor tuum respectu vnius, & respectu alterius esse viuū:

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.



quia respectu vnus habet operationem suam, & respectu alterius non habet propter indispositionem eius. Sicut lux oculis agrorum nociua est, & oculis sanorum grata est. Et tamen ipsa in se non habet istas duas qualitates oppositas, sed propter dispositiones diuersas eorum, in quibus operatur comperit ei hoc. Et ita opera bona facta ab aliquo in charitate, qui postea charitatem perdit non proficiunt ei si moriatur in peccato illo, quantum ad ingratitudinem gloriæ, quam habiturus erant, & proficiunt alijs sanctis, & ita dicunt alij accipere coronam eius. De hoc S. Tho. 4. Sct. d. 14 q. de effectu penitentiæ art. 4. sub art. 2.

An opera facta in charitate mortificata per peccatum mortale postea superueniente gratia iterum viuificentur. Quæstio C L X X I I I.

Q V A E R I T V R circa opera facta in charitate, quæ per peccatum superueniēs mortificata fuerunt, id est, non proficientia ad vitam æternam, si postea superueniat gratia, an viuificentur, id est, comperat eis ille gradus meriti, & præmij, qui correspondebat antequam per peccatum mortale mortificarentur. Dicunt quidam, quod non, quia tunc fuerit hoc per penitentiam, per quam liberatur homo de peccato. Et tamen penitentia non potest hoc facere, quia dicit Hugo de S. Victore, quod nemo debet in spe correctionis peccare, quia quod semel amittitur ipsum amplius non recuperatur, sed opera facta in charitate per peccatum superueniens fuerunt semel amissa, quia mortificata fuerunt: ergo nunquam postea recuperabuntur ad hoc, quod viuant. Item nihil viuificatur, nisi quod natum est habere vitam: vita autem non est operum, sed ipsius operantis: ergo opera nunquam viuificentur. Item viuere præsupponit esse: ideo quod non est viuificari non potest. Sed opera, quæ per peccatum mortale fuerunt mortificata, iam non sunt: ergo non possunt viuificari. Item illud, quod moritur non solum perdit vitam, sed etiam potentiam viuendi, quia principia vitæ corrumpuntur in eo, sine quibus non est potentia ad vitam, opera tamen præcedentia in charitate facta fuerunt mortificata per peccatum sequens: ergo non manent in eis potentia ad vitam, & sic non possunt viuificari.

Dicendum, quod opera, quæ bona fuerunt, & in charitate facta, sicut per peccatum mortificata fuerunt, ita ut per illa homo non posset habere vitam æternam, ita superueniente gratia viuificantur, ut iam sint in statu priori, in quo facta sunt. Nam tunc erant digna vita æterna. Sic enim dicit Glo. Ioelis 2. super illud: Reddam vobis annos, scilicet: Non patiar perire vberem, quam cum perturbationibus animi amisistis. Sed vberitas illa fuit multitudo bonorum operum sanctorum in charitate: ergo per peccatum superueniens licet fuerint turbata non peribunt. Item patet hoc, quia ille qui dolet de peccatis, & superuenit illi gratia restituitur in statum priorem. Sed si iste maneret in priori statu, quando opera ista fecit ex charitate, essent sibi ista opera meritoria ad vitam æternam. Postea autem superueniente peccato impedita fuerunt, ita ut per illa non posset homo peruenire ad vitam æternam. Cum ergo per penitentiam tollatur totum malum, quod per peccatum introductum fuerat, necesse est, quod maneat illa opera ita meritoria, sicut prius erant, cum ex seipsis meritoria essent. Item patet, quia sicut dictum est opera facta in charitate, licet transiant actu, manent tamen quantum ad rationem meriti in diuina reputatione, vel memoria. Et quoad sic manent habent efficaciam quantum in ipsis est inducendi facientem ad vitam æternam,

& sic dicuntur viuam remanere. Istum effectum non habent in peccatore: quia per accidens impeditur propter peccatum superueniens, quod facit peccatorem indispositum ad recipiendum fructum meritorum precedentium, non tamē tollitur aliquid de substantia, vel quantitate illorum meritorum: quia operibus in sua origine, id est, tunc quando facta sunt, & ex principio, a quo facta sunt, id est, a charitate competebar illa quantitas meriti: ideo impossibile est, quod per aliquid extraneum tollatur eis quantitati illius meriti, sed solum homo impeditur habere aliquod bonum per illa. Vnde posset homo illa perdere quantum ad totalem fructum ipsorum principalem, scilicet, vitam æternam, ipsis tamen operibus de quantitate meriti sibi correspondentis nihil tollitur. Manet tamen homo impeditus participare fructum illorum operum propter peccatum, ablata igitur indispositione a peccatore per penitentiam, opera illa præcedentia incipiunt habere effectum suum totum in ipso, cum nihil in eis diminutum fuerit, & sic dicuntur viuificari, id est, reduci in statum illum, in quo prius erant, quando facta sunt, tunc tamē viuam erant. Simile patet, si quis habens bona habebat simul administrationem, & fructum ipsorum: quia sua erant. Si autem efficiatur furiosus datur ei curator, & iam nihil potest administrare de bonis. Et tamen propter hoc in bonis suis nihil minuitur, sed integra manent. Ipse tamen propter furorem in incidentem indispositus est ad administrandum: ideo nihil de administratione participat. Si tamen redierit ei mens sana, ad plenum restituentur ei bona sua omnia integrè, & illorum administratio, quia ablata fuit indispositio illa, scilicet, furor, per quam impediatur administrare. Ita ergo erit in operationibus bonis factis in charitate, & mortificatis per peccatum, quod per gratiam rursus superuenientem viuificentur redeundo in priorem statum. Aliqui dicunt, quod non viuificantur per penitentiam sequentem, & gratiam superuenientem non ex defectu gratiæ, vel penitentiæ: sed quia illa non manent, ut viuificari non possunt.

Dicendum, quod non stat, quia hoc modo omnia confunderentur, quia etiam si quis maneat in charitate opera, quæ iam fecit, iam transferunt. Si ergo per hoc non manerent viuam, nullum meritum homini esset ex istis, quod falsum est: quia sic non haberet homo præmium in vita æterna, nisi pro ultimo opere bono, in quo moritur. Sic etiam esset de peccatis, quia omnia illata transeunt: ideo homo non puniretur pro illis: quia iam nihil sunt, sed solum pro ultimo peccato, in quo moritur: ista autem falsa sunt. Ideo dicendum, quod licet ista transeant actu: manent tamen inde reputatione quantum ad rationem meriti, vel demeriti sicut si realiter semper essent. Ideo bona opera viuificantur: quæ in charitate facta fuerunt, & per peccatum mortale superueniens fuerant mortificata si postea superueniat gratia.

Ad primum dicendum, quod Hugo non intelligit de bono facto quod per peccatum mortificatur, sed de bono omisso. Nam tempore, quo peccat, non facit bonum, & istud tempus perdit. Istud autem nunquam potest postea recuperari: quia etiam si homo postea multa bona faciat, tamen bona, quæ facere poterat in illo tempore, in quo peccauit iam nunquam fieri possunt: quia si in alio tempore fierent ea, quæ tunc fieri deberent impeditur tempus istud: quia in isto posset fieri alia: etiam si tempus præteritum non fuisset ociosum. Ideo non est possibile recuperari iacturam temporis præteriti. Ideo Seneca dicit, quod temporis iactura est grauissima. Bona autem per peccatum mortificata recuperantur, quia illa integra manebant,

&

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

& de illis non loquitur Hugo. Ad secundum dicendum, quod vita proprie viuens est, & non operum. Sed dicuntur opera viuentia per analogiam ad viuente producentem, sicut arma dicuntur militaria, & equus militaris, quia ad militem ista pertinent. Et ideo modo, quo dicuntur opera viuentia propter viuentem, possunt dici viuificari, quia homo illa operans viuerebat, scilicet, per charitatem, quando illa fecit, & postea per peccatum mortuus est. Rursus vero per gratiam superuenientem viuuit. Ideo ipsa opera etiam viuunt propter ipsum viuentem: quia a viuente producta sunt, qui nunc etiam viuens est, quod dicitur propter opera bona facta ab homine in peccato mortali: quia licet ipse postea per gratiam viuificetur, non viuificantur opera, eo quod non fuerunt ab eo producta, quando viuens erat. Aliter potest dici, quod operas proprie viuere dicitur. Opera autem dicuntur viuere metaphorice in quantum competit eis proprius effectus, sicut diximus precedenti q. Et quia effectus ille, qui competebat operibus factis in charitate, scilicet, posse perducere hominem ad vitam æternam competit eis nunc, homine reducto in gratiam: ideo etiam dicitur viuificari metaphorice sicut prius viuere metaphorice dicebantur. Ad tertium dicendum, quod quantum non maneat in actu, manent in diuina reputatione. Sicut etiam peccata, quæ actu transierunt, manent in Dei reputatione, qui per illa reputat homines obligatos ad penam æternam. Ad quartum dicendum, quod si opera in seipsis morentur, id est, efficerentur, quod non competeat eis ille gradus meriti, qui competebat quando facta sunt, nunquam posset postea restitui in vitam, & tamē opera bona per peccatum non moriuntur, nec aliquid perdunt, ut ostensum est, sed solum impeditur operans pro illo statu participare fructum illorum: ideo ablato isto impedimento dicuntur ista opera viuere, siue viuificantur, scilicet: quia potest operans per illa deduci ad vitam æternam, sicut prius, quando in charitate illa operatus est. De his S. Tho. 4. Sent. d. 34. art. ultimo.

Ad 3. arg.

Ad 4. arg.

Esto consentiens aduersario tuo cito dum es cum eo in via, ne forte tradat te aduersarius iudici, & iudex tradat te ministro, & in carcerem mittaris. Amen dico tibi, non exies inde, donec reddas nouissimum quadrante.

Hic ponitur secundum correlarium ad euasione penæ insigendæ. Et ista littera multipliciter exponi potest: vno modo potest exponi secundum quosdam, quod Christus admonet homines hic non litigare in iudicio, quia quauis liceat homini litigare, pertinet tamen ad quandam imperfectiōem, quoniam iudicia ex peccatis oriuntur. Si enim nemo peccaret iudicium nullum forasset esset. Sed quia aliquis vult tenere, quod ad ipsum non pertinet, vel quia aliquis vult petere, quod ad ipsum non pertinet, iudicia fiunt. Et sic ex iniquitate rei, vel actoris prouenit, quod iudicia sint necessaria. Sic dicit Apostolus 1. Corin. 6. Iam quidem omnino delictum est in vobis: quia iudicia habetis inter vos, id est, ex peccato prouenit, quod iudicia habeatis. Ad perfectionem autem non solum competit vitare, quod malum est, sed etiam illud, quod ex malo oritur, vel ex quo malum oritur: ideo vitare iudicia cuiusdam perfectionis est. Istud autem non potest fieri, nisi per hoc, quod homo consentiat aduersario suo: quia si non consenserit ei, ille petet in iudicio, & sic oportebit litigare. Ad hoc ergo dicebat hic Christus. Esto consentiens aduersario tuo. Id est, da ei quod petit, vel quod retinere vult, & sic non

quam litigabis. Sic dicitur in fine litteræ. Qui vult reum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei, & pallium, id est, dimittas ei quod vult, & etiam plus quam vult, & nunquam erit lis. Sic etiam dicit Apostolus 1. Corin. 6. Delictum est in vobis, quia iudicia habetis inter vos: quare non magis fraudem patimini, id est, Potius deberetis sponte permittere priuari rebus vestris, quod est illis fraudari, quam litigare. Et secundum hoc posset applicari littera. Sed ista expositio non tenetur communiter, quia ponit hic istud quasi quoddam correlarium deductum ex illis, quæ dicebantur sup. de ira. Et tamen si ponatur hic istud tanquam admonitio quædam ad perfectionem, non est vt correlarium dependens ex ira.

Secundo patet, quia tunc poneretur hic superflue istud dictum, vel illud, quod habet in fine litteræ, scilicet: & qui vult tecum contendere in iudicio &c. Nam exponendo istud modo dicto nihil aliud importatur per hoc, quam per illud. Ideo oportet aliter istud intelligi. Tertio patet, quia si Christus admoneret hic iudicia vitare propter perfectionem, esset homo quantum ad illos, qui haberent iustam causam litigandi. Nam qui scit se iniquam fouere litem, peccat litigando: Christus tamen loquitur hic de illo, qui habet iniquam causam, cum dicat. Ne tradat te aduersarius tuus iudici, & iudex ministro, & in carcerem mittaris. Et tamen non mittitur in carcerem, nisi qui iniquus est, vel computatur. Maxime, quia Christus dixit. Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrante. Et sic ipse asserit, quod iste erat debitor, quem ipse admonet. Vitare autem iudicium in eo, qui se cognoscit debitorem, non est perfectionis, sed necessitatis: quia aliis mortaliter peccat litigando, vt non soluat illud, quod scit se debere: ergo Christus non loquitur hic de perfectione, quæ est in vitando iudicia. Quarto patet, quia dicitur hic non exies inde, donec reddas nouissimum quadrante. Et sic Christus asserit tanquam certum, quod iste, quem admonet mittetur in carcerem, & non exibit inde donec soluat. Ex quo apparet, quod non loquitur de iudicio presentis sæculi: quia in isto non semper iniuste litigantes mittuntur in carcerem, & soluantur, sed sæpissime per iniquitatem iudicum, & aliorum ministrorum iudicij condemnantur, innoxij, & absoluantur, qui rei sunt: ergo non potest intelligi de vitando iudicio in presenti propter perfectionem vitæ. Secunda expositio est secundum quosdam, quod intelligatur quasi quoddam consilium pro litigatoribus. Ita quod Christus admonet eos, qui putant se non habere iustam litem ante quam litigent concordari cum aduersarijs. Vnde dicitur. Esto consentiens aduersario tuo. Scilicet, dando ei, quod petit, cum scias ipsum iuste petere. Cito dum es in via. Id est, antequam incipiat lis. Et est præsuppositio, quod deberent ire actor, & reus de vno loco ad alterum ad iudicium, & quod antequam perueniant ad illum locum, dum sunt in via debeat ille, qui reus est, consentire aduersario. Nam si perueniant ad locum iudicij incidit in multa, alia inconuenientia: quia non solum soluet, quod debet, sed etiam punietur, & soluet expensas iniusti, & temerarij litigatoris. Ne forte tradat te aduersarius iudici. Scilicet, accusando te, vel petendo: quia per hoc si reus fueris iudici traditus es. Et iudex tradat te ministro. Scilicet, cognoscens te esse reum obiecti criminis, vel rei petite, tradat te ministro, id est, executori. Et in carcerem mittaris. Scilicet, per executorem. Et hoc forte: quia timebam de fuga istius. Ideo vt maneret debitum securum mittitur in carcerem. Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrante. Id est, iuxta rigorem exigetur a te debitum, ita vt non remittatur tibi nec minima pars signata per quadrante, qui erat mo-

peca

nera minuta. Et non solum hoc, sed etiam expensas, & multa alia solues. Ideo melius est cito consentire aduersario, & concordari cum eo. Ista expositio videtur conuenire literæ aliquantulum magis, quam præcedens. Quia sic exponendo differt ista litera ab illa, quæ habet inf. scilicet: Et qui vult tecum in iudicio contendere: quia illa intelligitur de vitiatione litigij propter perfectionem, & ista de vitiatione litigij propter incommoda, quæ sequi possunt ex iniqua lite. Sed dicendum, quod illa expositio etiam non conuenit totaliter: quia non potest intelligi de iudicijs, quæ fiunt in præsentis sæculo, cum hic interdum per iniquitatem liberentur iniusti, & cõdemnentur in fontes. Vnde licet aliquis sit reus criminis, non est hic certum, quod condemnabitur in iudicio. Christus tamen allert tanquam certum, quod iste mittetur in carcerem, si non consentiat aduersario suo: ergo intelligitur de iudicijs futuri sæculi, in quibus est certitudo omnimoda, & qui reus est semper condemnatur. Ob hoc ergo omnes sacri expositores exponunt de futuro iudicio, & carcere futuro, & tamen est differentia in expositione propter aduersarium, scilicet, quis sit iste aduersarius. Dicit enim Aug. lib. de Sermone Domini in monte. Sed videamus quis est aduersarius, cui iubemur esse beneuoli. Aut enim diabolus est, aut homo, aut caro, aut Deus, aut præceptum. Et ideo de istis quinque, vel de aliquo istorum necesse est intelligi.

Tertia ergo expositio est, quod aduersarius sit diabolus, cui iubemur consentire, dum sumus in via. Sed huic expositioni repugnat Aug. 4. lib. dicens: Sed diabolus non video, quomodo iubemur esse beneuoli, aut concordare, aut consentientes. Vbi enim concordia, & beneuolentia, ibi amicitia. Nec quisquam dixerit amicitiam cum diabolo esse faciendam, nec concordare cum illo expedit, cui semel renunciado bellum indiximus. Nec consentire illi oportet, cui si nã quam cõsentiremus, nunquam in istas incidissemus miserias. Hierony. tamen super Matth. vult quod possit exponi hoc de diabolo, & ponit quorundam intentionem, dicens: Quidam dicunt à Salvatore præcipi, vt sumus beneuoli erga diabolum, ne faciamus penam sustinere pro nobis, quem dicunt pro nobis esse torquendum, si vitia ei suggerenti cõsentierimus. Sed ista expositio non conuenit: quia tunc videretur Christus principaliter intendere hic bonum diaboli, & non nostrum, scilicet, vt ille non puniatur propter peccata nostra, & tamen falsum est, quia propter nos Christus ista dicit, vt euitemus tradi iudici, & mitti in carcerem. Item non est homo consentiens diabolo, sed potius dissentiens, si suggestiones eius nã recipiat. Itã Hierony. positionem istã improbat.

Quarta ergo expositio est, quod intelligatur de demone, cui homo dicitur consentire per hoc, quod obseruat pactum factum in baptismo de abrenunciando demoni. Sic dicit Hierony. ibidem. Quidam cautius disputant in baptismo. Singulos pactum inire cum diabolo ei abrenunciando. Si ergo seruauerimus pactum beneuoli, & consentientes sumus aduersario, & nequaquam in carcere recludendi. Sed dicendum, quod ista expositio non tenet: quia homo non iniuriam pactum cum demone, sed potius pactum cum Deo contra demonem de abrenunciando Satana, & pãpis eius: ideo non consentimus ei seruando pactum. Item diabolus nolet, quod istud pactum seruauerimus, sed ideo nos tentat, vt non seruemus, si ergo consentientes ei esse mus, non seruauerimus illud. Item non conuenit, quia diabolus est hic minister iudicis, cui peccatores ad puniendum à Deo tradendi sunt, nã est ergo ipse aduersarius, qui tradit nos iudici.

Quinta expositio est, quod intelligatur de carne, quæ recte est aduersarius noster. Nam ad Gala. 5. dicitur, quod spiritus concupiscit aduersus carnem, & caro aduersus spiritum. Hæc enim inuicem sibi aduersantur. Sed quomodo cõsentendum est ei: quia potius per hoc, quod homo consentit ei peccata, sicut dicitur: Iaco. 1. Vnusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus, & illectus, id est, à concupiscentia carnis. Ideo dicit Apostolus, quod qui ambulant secundum carnem mortui sunt, scilicet, quod non cõsequantur regnum Dei. ad Gala. 5. Postet autem intelligi, quod consentiret aliquis aduersario suo, id est, carni non quantum ad id, quod illa appetit, sed quantum ad id, quod ipsi bonum est. Est autem bonum carni non peccare: quia sic habebit vitam æternam simul cum anima. Sed ista expositio multum est extorta: ideo Aug. non consentit illi lib. de Sermone Domini, dicens: Carni verò multo minus video quomodo consentientes esse iubeamur. Magis enim peccatores ei consentiunt: qui verò eam seruituti subiiciunt, non ei consentiunt, sed eam sibi consentire cogunt. Item non tenet istam expositionem Hieronymus super Matthæum, dicens: Quomodo etiam caro mittenda erit in carcerem, si anima non consenserit?

Licet hoc possit pertinere ad aliam expositionem sextam, scilicet, quod anima dicatur aduersarius, quia aduersatur carni. Ad Gal. 5. cap. & accipiat homo pro carne, & desiderijs eius, sicut Apostolus sapẽ accipit. Et tunc bonum est consentire aduersario nostro, scilicet, animæ. Et quantum ad hoc magis conuenit ista expositio, quam quinta præcedens, tamen obstat: quia tunc aduersarius debet tradere nos iudici, anima tamen nã tradet carnem, sed ipsa cum carne tradetur. Item homo mittitur in carcerem, & non aduersarius eius, qui ipsum iudici tradit, & tamen tam anima, quam caro peccatoris simul mittentur in carcerem: ideo non vocatur anima aduersarius. Item non potest omnino vocari anima aduersarius carnis, quia aduersarius agit aliquid, propter quod alius suus aduersarius offensus tradit illum iudici. Caro tamen non potest aliquid facere sine anima: ideo non potest anima tanquam aduersarius eius tradere ipsam coram iudice. Ista omnia tangit Hierony. super Matth. dicens: Quomodo etiam caro mittenda erit in carcerem, si anima non consenserit? cum anima, & caro pariter recludendæ sint? Nec quidquam possit caro facere, nisi quod anima impetrauerit, aut Spiritus sanctus habitans in nobis carnem, vel animam repugnantem iudici tradere, cū ipse sit iudex.

Et etiam istud vltimum pertinet ad septimam expositionem: quia dicunt aliqui Spiritum sanctum esse aduersarium nostrum. Et ista expositio etiam conuenit plus quam præcedentes. Nam aduersatur nobis Spiritus sanctus in quantum nos contraria ei volumus: quia caro, & anima, vt est infixæ carni inclinant contra Deum, vt non sequamur ea, quæ Deus iubet. Et si in via: id est, quando viuimus concordamur Deo, nã mittentur in carcerem post mortem, alioquin erit pœna æterna. Istam expositionem aliquantulum sequitur Aug. lib. de Sermone Domini in monte, dicens: Fortassis enim iubemur Deo consentire, à quo peccando recessimus, vt aduersarius noster dici possit dum nobis resistit. Deus enim superbis resistit. Et hoc modo Deus aduersarius noster est, & iudex est Christus homo. Nam ei traditum est omne iudicium Ioan. 5. Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio, vt omnes honorificent filium. Et sic quasi deitas accusat nos coram homine Christo de transgressione suorum præceptorum, &

& à Christo traditur ministro, quia ab ipso condēnabuntur mali, vt eant in ignem cum diabolo, & angelis eius, inf. 25. Et hoc dicit Aug. eo lib. scilicet: Quisquis ergo in hac vita non fuerit reconciliatus Deo per mortem, filio eius tradetur iudici, cui pater dedit iudicium facere. Ista expositio aliquantulum potest stare, sed non omnino conuenit. Vnde Hieron. non suscipit eam, dicens: Aut quomodo spiritus sanctus habitans in nobis carnem, & animam repugnantes dicitur iudici tradere, cum ipse sit iudex? Dato tamen, quod dicamus iudicium esse datum Christo homini, Deus tamen non vocabitur accusator, nec aduersarius: quia ipse neminẽ accusat, sicut ipse iudex, & testis, Iere. 39. Ego sum iudex, & testis, dicit Dominus. Accusatorem autem esse Deo non competit: quia dicit quendam statum imperfectum, & desiderium ad penam alterius, quam per seipsum inferre non potest, sed per alterum inferri petit, quod Deo non competit. Si ergo Christo secundum, quod homo nã competit accusare homines, sicut ipse dixit: Ioan. 5. Nolite putare, quia ego accusaturus sum vos apud patrem, est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis, à fortiori non conuenit. Deo secundum naturam diuinam accusare homines. Et sic non intelligitur de hoc. Vnde nec August. manet totaliter in hac expositione.

Ostia expositio est, quod intelligatur de præcepto diuino, quod vocatur aduersarius noster, qui aduersatur iniquitatibus nostris, & compescit illas, & praua desideria nostra, quæ aduersantur legi, ad Rom. 7. Hinc aduersario debet homo in via consentire, id est, operari iuxta omnia, quæ disponuntur in diuinis præceptis, & sic consentientes ei in via, id est, dum viuimus. Si autem viuentes ei non cõsentimus, quod est cito consentire, post mortem non poterimus ei consentire: quia iam non erit tempus operandi secundum legem, sed iudicandi homines ex lege. Ideo dicitur, ne forte tradat te iudici aduersarius, id est, præceptum ipsum, quod transgressi sumus hic accusabit nos apud Deum: quia nihil est vnde teneamur rei nisi ex lege nobis imposita, quam non seruauimus. Et hoc consonat verbis Christi Ioan. 5. Nolite putare, quod ego accusaturus sum vos apud patrem, est qui accuset vos Moyses. Videret autem Moyses accusaturus ludæos: quia de transgressione legis accusabantur, quæ lex per Moysen data est, & tunc iudex tradet vos ministros: quia qui fuerit post mortem inuentus reus de transgressione legis tradetur diabolo à Deo, vt puniatur æternaliter. Ista expositionem post omnes tenet Aug. lib. de Sermone Domini, & in hac manet, dicens: Quomodo autem potest recte dici esse homo in via cum Deo, nisi quia Deus vbique est. Aut si non placet dici impios esse cum Deo, qui vbique præsto est, sicut non dicimus cecos esse cum luce, quæ eos circumfundit. Vnum reliquum est, vt hic aduersarius præcepti Dei intelligamus, quod aduersatur peccare volentibus, & datum est nobis ad hanc vitam, vt sit nobiscum in via, cui oportet nos cito consentire legendo, præaudiendo, deferendo ei cõsentiam auctoritatis; vt quod aliquis intelligit non oderit propter hoc, quod aduersatur peccatis tuis, sed magis diligit propter correctionem. Quod vero obsecramus est orat, vt intelligat.

Nona expositio est, quæ est communior, & concordat magis literæ, quod intelligatur de aduersario, id est, de illo, quem offendimus, & à quo debemus reconciliationem petere. Huic enim magis applicantur omnes partes literæ, & etiam conuenit præcedentibus. Quia supradicebatur de ira, deinde dicebatur de reconciliatione: quam homo facere debet cum

proximo, quem offendit per iram, vel aliàs, & quia si aliquis vellet reconciliari proximo, & nolet satisfacere ei, non fieret reconciliatio, oportet quod satisfaciatur, & ista satisfactio esse debet secundum voluntatem aduersarii, id est, id est, secundum quod potest velle iustitiam, & quantum ad hoc debemus ei consentire. Si autem non consenserimus dum viuimus, damnabimur, quia post mortem non est locus reconciliationis. Istum sensum post omnes tenet Hieron. y. super Matth. dicens: Ex præcedentibus manifestus est sensus, quod Dominus nos ad concordiam proximi hortatur. Nã supradictum est: vade recõciliare fratri tuo. Et hic modo applicat litera, scilicet. *Esto consentiens aduersario tuo.* Id est illi, quem offendisti. Et potest intelligi vno modo, quod loquatur illis, qui nolunt reconciliari eis, quos offenderunt. Supra enim iusserat, quod recõciliaremur fratribus, & quia aliquis forte hoc cõtemneret, ponitur quadam inductio ad istud, scilicet: quia si homo noluerit hic reconciliari, in futuro sæculo damnabitur. Et iste est conueniens sensus, & est istud dictum, quasi quadam particula præcedentis, quia ibi ponebatur mandatum, & hic ponitur pena non facientis. Aliter potest intelligi, quod loquatur de satisfactione, scilicet, aliquis iuit ad petendum reconciliationem, & læsus petit satisfactionem offensæ: forte iste non vult præstare, sed credit satis esse, quod reconciliationem petat. Christus autem dicit, quod petens reconciliationem debet consentire aduersario satisfactionem petenti: quia aliàs in futuro condemnabitur. Aliter potest intelligi, scilicet, quod Christus loquatur de offenso, scilicet, quod propter legem præcedentem offendens petiuit reconciliationem ab eo, quem læsarat, ille autem forte non vult veniam dare. Tunc offendens non tenetur amplius, sed offensus peccat, quia noluit ei reconciliari. Et contra istud loquitur Christus dicens. *Esto consentiens aduersario tuo.* Id est, si aduersarius tuus, qui te læsit, petit à te veniam, esto consentiens illi, id est, da veniam, sicut ille petit: quia aliàs condemnaberis. Sic dicit Chrysost. super Matthæum. Tradet te Christus conuincens te reum, si prius rogauerit: qui enim prius rogat inimicum, reu facit eum ante dominum, scilicet, si noluerit ei recõciliari. *Cito dum es in via.* Isti tres sensus præcedentes sunt conuenientes, & per eundem modum applicatur litera omnibus. Ideo postea nisi replicatur, & dicitur. *Dum es in via.* Id est, dum viuus: quia dum manemus in corpore nunquam peruenimus ad terminum, siue statum beatitudinis, aut miseriam, sed quotidie variare possumus in bonum, & in malum. Ideo hic est locus lugendi peccata, quoniã in futuro non erit locus cõuersionis, sed punitionis, & iudicij. Ideo dum homo est in via non traditur iudici, sed reconciliari potest, post viam autem non est locus reconciliationis, sed tradetur reus iudici. Et dicitur: cito: quia rei post mortem conuerti vellent, si locus esset, & tamen iam locus non erit, sed penitentia eorum infructuosa erit. Sapientie 3. Videntes impij turbabuntur, & dicent intra se penitentiam agentes: hij sunt, quos aliquando habuimus in derisum. Cum autem homo viuat, & in quacunque parte vite vsque ad vltimum vite momentum semper cito est, quia conuersionis locus semper est. Quod significauit pater familias conducens operarios in vineam suã, inf. 20. Nam omni hora diei operarios conduxit vsque in finem diei, scilicet, horam vndecimam, & iam non restabat de die, nisi hora vna, & forte ista vndecima erat vltima hora secundum modum computandi; quorundam, qui computant horam vndecimam, postquam pulsata est vndecima: Et satis apparet: quia eodem. c. dicitur, quod isti nouissimi hora vna

fecerunt, scilicet, hora duodecima. Ita ergo in vita est, ut que ad finem vite semper est cito. Unde absolute nominavit hic viam, non excludens aliquam partem vite. In quo innuit, quod omni tempore est locus conuersionis, nisi postquam quis est coram iudice: quia tunc aduersarius tradit reum iudici. Sic exponit Chrysofost. super Mattheum, dicens: Festinat Dominus, ut ad amicitiam festinemus inimicorum nostrorum quam diu viuimus in hac vita, sciens quam periculosum est, si vnus de inimicis pace non facta mortuus fuerit. Aliter potest intelligi, quod via, & cito sint duae conditiones reconciliationis, scilicet, quod in via facienda est, quia post vitam fieri non potest. Etiam cito facienda, quia non est diu expectandum, sed mox ut homo potuerit reconciliari fratri suo, & hoc satis innuit Christus super in littera, dicens: munus relinquendum est apud altare, & eundem ad reconciliationem pertendam. Hoc modo exponit Hilarius dicens: quod nullum tempus vacui affectu placibilitatis Dominus esse permittit: cito in vite nostrae via nos aduersario nostro reconciliari precipit. Ratio huius est, quia quam diu quis non habet affectum reconciliationis, manet in odio fraterno, & totum istud tempus perit: quia homo est in peccato mortali. Ideo cito reconciliatio perenda est, vel desideranda, ne in fructuosum nobis tempus pora effluant. Cum eo. Id est, dum ambo aduersarij viuunt reconciliatio facienda est, quia post mortem alterius reconciliatio ab illo peti non potest. Non tamen est putandum, quod mortuo illo, a quo petenda est uenia, non possit quis reconciliationem habere, quia licet non possit eam habere a proximo, habebit eam a Deo. Magis tamen punietur si ex negligentia, vel iniquitate omisit ueniam petere ab aduersario uiuente, quam quia nullum peccatum est, quod remitti non possit, etiam ista negligentia, vel iniquitas per poenitentiam purgatur. Augustinus autem uolebat istam expositionem tenere propter istam particulam. Unde dicit in libro de Sermone Domini in monte: Non uideo quomodo accipiam ab homine nos iudici tradidi, ubi Christum iudicem intelligo. Et etiam si occidendo quis nocuerit homini, non erit iam tempus, quo concordet cum eo in via, id est, in hac vita, nec tamen ideo non sanabitur poenitendo: quasi dicat: immo sanabitur. Dicendum, quod ista expositio est conueniens propter causas super dictas, & a Hieronymo ista sola tenetur. Nicolaus etiam istam solam ponit, & communiter omnes sequuntur eam. Quod autem dicit: Augustinus posse saluari eum, qui non reconciliatur fratri hic, uerum est, & tamen tenetur reconciliari ei uiuenti, si potest, & si non potest, sufficit Deo reconciliari. Sicut in eo, qui alterum occidit, sicut ipse dicit: Nam non potest reconciliari ei, sed etiam quando potuit, & noluit ei reconciliari, potest postea per poenitentiam sanari, ut dictum est: *Ne forte tradat te aduersarius iudici* Index erit Christus, cui pater dedit omne iudicium facere: Ioan. 5. Sic dicit Augustinus ubi super iudicem intelligo Christum. Pater enim omne iudicium dedit filio. Aduersarius est ille, quem legimus. Qui dicitur tradere nos iudici, quia propter peccatum, quod in eum commisimus, de quo nolimus reconciliari sibi, trademur iudici. Sed propter hoc etiam Augustinus non recipiebat istam expositionem dicens: Non autem uideo quomodo accipiam ab homine nos iudici tradidi, ubi Christum iudicem intelligo, ante cuius tribunal omnes exhiberi oportet. Quomodo ergo iudici traditus est, qui ante iudicem exhibetur pariter? Dicendum autem, quod non exhibebit vnus homo alium, tanquam ipse accuset eum, sed dicitur exhibere, vel accusare: quia peccata cuiuscumque, quae commisit in aduersarium suum eum accu-

fabunt. Sic accipitur Ioan. 5. Nolite putare, quod ego accusaturus sum vos apud patrem. Est qui accuset vos Moyses. Non est sensus, quod Moyses potiusquam alius deberet accusare iudeos, sed peccata, quae ipsi commiserunt contra legem Moysi, accusabunt eos. Sic exponit Hilarius super Mattheum, dicens: Aduersarius tradit nos iudici, quia manens in eum simularis nostrae ira nos arguit, id est, ira, quam habuimus contra eum, quae adhuc manet, accusabit nos. Et est sensus. Aduersarius tradat te iudici, id est, accuset te apud iudicem modo praedicto, vel tradat te, id est, propter eum tradaris, scilicet, propter peccata in eum commissa. Aliter enim vnus homo non potest tradere alium Deo, quia non habet vnus potestatem super alium post hanc vitam, sed omnes sunt immediate subiecti Deo, & ita uerum est uerbum Augustini. Scilicet: quomodo iudici traditurus est, qui ante iudicem pariter exhibetur. Quasi dicat. Non poterit vnus homo exhibere alterum Deo, sed omnes ibi exhibebuntur, scilicet, per angelos, qui congregabunt omnes homines. inf. 13. ubi dicit, quod messis est consummatio saeculi, & messores sunt angeli, qui colligent triticum in horreum, id est, ponent bonos coram Deo in regno caelorum praesentantes eos iudici, ut ab eo laudem accipiant, & non sententiam. Et dicitur, forte, & non ponitur per modum dubitandi, sicut aliquando in Sacra scriptura forte ponitur, & nullam dubitationem inducit, sic Gen. 3. ne forte moriamur. Et tamen nulli dubium erat, quod certissime moreretur homo si comederet delicto uetito, & ita hic non importat dubitationem, & ad hoc traditur reus ministro, id est, executori, ut puniat eum: Aug. dicit, quod iste minister est angelus, quia angeli ministrabant Christo: praec. c. Accesserunt angeli, & ministrabant ei. Et dicit hoc esse, quia credimus Christum uenturum cum angelis suis ad iudicandum, & hoc uerum est: quia inf. 16. dicitur: filius hominis uenturus est in gloria patris sui cum angelis suis, & tunc reddet unicuique secundum opera eius. Tempus tamen iudicij erit secundum quod unicuique reddetur pro operibus suis. Melius tamen intelligi potest, quod minister sit diabolus, quia mali traduntur puniendi: Et tamen non puniuntur per angelos bonos, sed per malos, & cum eis mittuntur, inf. 25. Item maledicti & c. cum diabolo, & angelis eius. Isti sunt ministri Dei ad inferendum malum, siue ministri ad iram, sicut dicitur ad Rom. 13. de iudice. Dei enim minister est vindex in iram ei, qui malum agit. Ita, & diaboli sunt ministri Dei in iram: quia per illos mittit Deus iram suam super peccatores. Psal. 77. Misit in eos iram indignationis suae immisiones per angelos malos. Et sic exponit Chrysostomus super Mattheum, dicens: Ministro, id est, angelo poenarum crudeli, & iste est diabolus. Boni enim angeli nulli poenam inferunt, maxime in inferno: quia ibi poena non est ad emendationem, sed ad feneritatem. Et in carcere mittitur. Scilicet, diabolus mittit damnatos in carcerem, id est, in gehennam, quia ibi sunt in ignem aeternum cum diabolo, & angelis eius inf. 25. Potest etiam ut dicit Chrysostomus accipi carcer pro tribulationibus huius saeculi, in quas plerumque peccantes mittuntur a Deo. Hoc uerum est, quia etiam saepe hic pro peccatis punimur, & tamen non accipitur conuenienter pro poena temporali, quia

quia hic semper est locus reconciliationis, & tamen quando quis traditur iudici, non erit locus reconciliationis. Unde nec ipse manet in hac sententia, sed intelligi debet ut sup. Amen dico tibi: non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem. Dixerat peccatorem mittendum in carcerem, & quia forte aliquis istum carcerem contemneret putans aliquid leue esse, posuit grauitatem eius dicens, quod homo non exiret inde, scilicet, nunquam exiet: quia in inferno redemptio nulla est. Dicitur autem: donec reddas quadrantem nouissimum, id est, donec soluas ultimum denarium, quem debes. Est enim quadrans monetae generis ualde minutae. Sic dicit Hieronymus super Mattheum. Quadrans generis nummi est, quod habet duo minuta. Hoc est ergo, quod dicit: non egredieris de carcere, donec etiam peccata minuta persoluas.

Quomodo intelligatur: non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem, cum de inferno nullus exeat. Quae sitio C L X X V.

Opinio quorundam.

QVAERITVR quomodo dicitur hic: non exies inde, donec & c. cum de inferno nullus vnquam exeat. Quidam dicunt, quod non intelligitur de poena infernali, sed de poena praesentis temporis. Nam Chrysostomus super Mattheum dicit: uel angustiae huius mundi appellatur carcer in quas plerumque peccatores mittimur a Deo. Et etiam hoc modo dici potest, quod iudicium, quod hic agitur est iudicium praesentis temporis, scilicet, quando homines coram iudice litigant. Sic dicit Chrysostomus super Mattheum, scilicet: Vel loquitur hoc de iudicibus, qui sunt in mundo isto, ut non solum a futuris, sed a praesentibus auditorum inducat, quae sunt ante oculos, & magis consueuerunt mouere, sicut & Paulus dicit: Si male feceris, time potestatem. Non enim sine causa gladium portat. Dicendum tamen, quod non conuenit ista expositio huic litterae, quia tam iudicium, quam poena necesse est, quod intelligatur ad futurum pertinere. Ad Chrysostomum autem dicendum, quod ipse non manet in hac positione, sed exponit, quod ante mortem debet fieri reconciliatio, & quod minister, cui traditur reus est angelus crudele poenarum, ut patet super. Ista autem posuit sub duobus recitando intentionem aliorum: Ideo in utroque posuit, uel, quod significat eum non manere in hoc. Alij dicunt, quod intelligitur de futuro iudicio, & de poena inferni, & tamen ponunt, quod in illa erit aliquando remissio expletis poenis pro omnibus peccatis, scilicet, postquam soluerint usque ad nouissimum quadrantem, ut hic dicitur: Ista fuit positio Origenis. Dicendum, quod istud haereticum est, quia poena damnatorum aeterna est, inf. 25. Ite maledicti in ignem aeternum. De causa huius aeternitatis poenae magis ibi dicitur. Aliter ergo dicendum, quod istud non ponitur hic ad significandum aliquem terminum, quo tracto damnati exituri sint de inferno, sed est modus loquendi ad significandum, quod nunquam inde exibunt. Ut si dicatur: iste bibit usque ad feces, uel donec ueniret ad feces, non est sensus, quod post feces aliquid bibendum maneat, sed est ac si diceretur, iste bibet totum. Sic dicit Augustinus libro de Sermone Domini in monte. Usque ad nouissimum quadrantem pro eo ponitur, quod nihil relinquitur impunitum. Sicut eum uelimus exprimere aliquid ita exactum ab eo, ut nihil relinqueretur: dicimus usque ad feces, id est, factum est usque ad feces, uel totum factum est. Et sic per hoc principaliter significatur, quod nihil manebit impunitum, & significatur secundario, quod ista poena nunquam finietur. Alio modo exponit Augustinus mythice quod dictum est de quadrante, dicens: quod

Responsio auctoris.

significatur per hoc peccata terrena, quia terra quarta est pars elementorum, & est nouissimum elementum, & sic significantur ultima peccata. Quasi dicat, quod usque ad ultima peccata punietur homo pro singulari. Aliter potest dici, quod ista dictio donec: non semper signat aliquem terminum actus, sed aliquando ponitur cum eo, quod nunquam habet finem, & nullus actus postea succedit: Sicut dicitur Psal. 109. Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Et tamen non est sensus, quod Christus cessaret sedere a dextris Dei, postquam poneretur inimici sui sub pedibus eius: immo tunc melius sederet quasi peccatis omnibus, & nullo existeret, qui turbet. Sic dicit Augustinus ubi super. In hoc quod dicitur: donec soluas, signatur poena aeterna, sicut positum est: sede a dextris meis & c. Non enim cum fuerint inimici sub pedibus eius positi regnare desinit. Ita & hic accipi potest: non exies inde donec soluas, id est, nunquam exies. Eodem modo in alijs locis scripturae, ut sup. 1. scilicet: Ioseph non cognouit Mariam donec peperit ei filium suum progenitum. Et tamen non est sensus, quod postquam peperit primogenitum cognita fuerit a Ioseph. Nam nunquam fuit cognita. Aliter potest dici, quod accipiat proprie donec, scilicet: non exies inde donec soluas nouissimum quadrantem, id est, postquam solueris, exhibis inde. Et tamen nunquam soluas nouissimum quadrantem: quia in eo, quod est infinitum nunquam peruenitur ad finem: poena autem inferni infinita est in duratione. Ideo nunquam uenit ad finem eius. Ideo licet aliquis semper soluat, nunquam peruenit ad ultimum quadrantem, sed semper soluendo est, & nunquam peruenit ad finem solutionis. Sic accipitur Psal. 71. Orietur in diebus eius iustitia, & abundantia pacis, donec auferatur luna, id est: Durabit pax ista, quae inducetur per Messiam, donec auferatur luna, id est, de sine esse in caelo, & tamen nunquam desinet esse ibi: ideo pax illa nunquam deficiet. Quocumque autem modo intelligatur, semper ista poena durat in infinitum. Aliter potest dici, quod ponitur iste modus loquendi ad significandam grauitatem conditionis, quam incurrimus per hoc, quod nolimus hic aduersarijs reconciliari. Quia qui uellet hic reconciliari posset leuiter habere remissionem peccatorum, qui uero distulerit ad futurum saeculum habebit grauem conditionem solutionis: quia nulla remissio ei fiet, sed cogetur soluere usque ad ultimum quadrantem. Sic exponit Chrysostomus super Mattheum, dicens: Vel si quidem in hoc saeculo pacem fecisses etiam grauissimi operis poteras habere indulgentiam. Si autem semel condemnatus fueris, & missus in carcerem non solum de grauibus peccatis, sed etiam de uerbo oioso, quod potest signari per quadrantem exigentem a te supplicia. Et sic poena ista aeterna erit. Ponitur tamen hoc ad signandos diuersos modos, ut dictum est. Sed non obstantibus praecedentibus dici posset, quod accipiat hic pro iudicio, quod agitur coram iudice in hac uita. Et tunc ista littera habebit simul duos sensus litterales. Vnus erit de praesenti iudicio, & alius de futuro, & non est hoc inconueniens: quia sic multae partes sunt in Sacra scriptura, quae habent duos sensus litterales simul, & vnus est principalior, alius minus principalis, ut latissime probatum fuit: Iosue 11. c. Et ita hic erit sensus principalis ille, quem littera non tam expresse facit, scilicet, de reconciliatione cum proximo, & quod aliam trademur poenam infernali. Et iste est, quem supra tenuimus, & quem communiter omnes expositores tenent. Et ob hoc dicunt, quod non potest accipi de iudicio coram iudice in hac uita, scilicet: quia non est iste sensus principalis, quem Christus inten-

intendit, sed ille, quem posuimus. Quia magis ille curat de futuris, quam de presentibus. Nam quod quis miratur hic in carcerem, non est apud Christum inconueniens, quia per hoc non perditur charitas. Etiam non est inconueniens, quod quis soluat aduersario, vel creditori vsque ad nouissimum quadrantem. Immo hoc est, quod Deo placet, quod reddamus singulis debita sua, siue Deo, siue Cesari, inf. 2. c. Et ad hoc Apostolus hortatur ad Rom. 13. cap. Nihil cuiquam debeatis, nisi ut inuicem diligatis, & tamen posuit hic Christus pro inuenienti, vel damno, scilicet: Non exies inde, donec reddas nouissimum quadrantem. Ideo dicendum, quod sensus principalis est ille, quem posuimus de reconciliatione, & tamen est alius sensus literalis minus principalis, & iste est de iudicio temporalis, & vtrunque Christus voluit signari per litteram, licet non aequaliter. Et tunc applicabitur littera plane, scilicet: Esto consentiens aduersario tuo, id est, creditori, quia aduersarius dici potest in quantum aduersatur nobis petendo a nobis, quod nos dare nolumus, vel aduersabitur magis, quando nos iudici tradiderit, & dicitur: esto consentiens aduersario tuo, id est, si debitor in aliquo es, & creditor petit a te debitum, esto consentiens, id est, solue quod petit, in quo voluntati suae consenties. Dicitur: cito, scilicet, antequam contendat tecum coram iudice, quia tunc etiam si consentire ei velis, tarde est. Nam non sufficit tunc, quod reddas debitum, sed & solues expensas, & forte mittaris in carcerem, & poenas lues. Dicitur: dum es in via, scilicet, dum ambo itis ad iudicium, antequam compareatis coram iudice. Nam quando aliqui habent voluntatem litigandi, non habent statim iudicem praesentem. Sed oportet, quod vadant ad locum, ubi ipse solet sedere pro tribunali, & loquitur secundum consuetudinem Iudaeorum, qui de loco ad locum ibant ad iudicium, sicut Samuel iudicabat totum Israel in tribus locis. 1. Rom. 7. c. Et ad illa loca de tota terra Israel confluebant homines ad iudicium. Ad dicitur: Ne forte tradat te aduersarius in dicit. Quasi dicit. Si non consenseris aduersario dum es in via, ille tradet te iudici, id est, accusabit te coram iudice petens debitum, & per hoc eris traditus iudici quia faciet iam ille de te, quod voluerit. Et stat tunc proprie: Ne forte, ut importat dubium: quia etiam si non consentit quis aduersario in via non est certum, quod tradetur iudici: quia poterit hoc impediri ex misericordia creditoris, qui nolet, quod debitor tanta damna pariat. Vel quia debitor fugiet, & non comparebit in iudicio. Vel forte iudex per iniquitatem agens nolet exercere potestatem super debitorum admittendum eum in carcerem. Dicitur: & iudex tradat te ministro, scilicet, executori. Intelligitur hoc, quia forte ille erat in fuga, ut non fugeret. Vel intelligitur, quod confitendo debito, cum debitor nondum solueret, traditus est ministro ad hoc, quod eum custodiret. Additur: Et in carcerem mittaris, scilicet, per ministrum. Hoc erat secundum consuetudinem generis illius. Nam qui debitor erat mittebatur in carcerem. Et non solum hoc, sed etiam vendebatur homo pro debito, & vendebatur filij sui, sicut Christus dixit inf. 18. c. de illo, qui debebat Domino suo decem millia talenta. Nam iussit Dominus vendi eum, & vxorem, & filios, & non solum erat hoc in illa gente, ad quam extendebatur parabola illa, sed etiam inter Iudaeos pro debitis patris vendebantur filij, vel efficiebantur serui. Sic patet, 4. Rom. 4. c. ubi mulier, quaedam de vxoribus prophanarum conuersa est Elifae optens, ut misereretur ei: quia creditor veniebat, ut tollereret duos filios suos ad faciendum eos seruos pro debito patris. Sequitur: Non exies inde, donec reddas

F nouissimum quadrantem, id est, postquam missus fueris in carcerem pro debito isto, non exibis inde, donec soluas vsque ad nouissimum quadrantem. Quia quadrans est moneta minutissima. Est sensus: nihil tibi remittetur, quod forte actum fuisset si concordasses cum aduersario in via: quia ille aliquid forte remitteret, ne cogere litigare. Cum autem missus fueris in carcerem, nihil tibi remittetur, sed solues vsque ad nouissimum quadrantem, id est, vsque ad minimum denarium. Sic dicitur inf. 18. c. vsque ad nouissimum quadrantem. Et tunc ponitur proprie, donec reddas: quia postquam reddideris, id est, solueris totum debitum, & expensas iudiciales, exibis de carcere, cum non tenearis pro delicto, sed pro debito pecuniario non dependente ex aliquo delicto. Et isto modo accipiendo, erit littera manifesta, & sine calumnia, & habebit duos sensus literales sicut illa littera. Os non comminueris ex eo. Exo. 12. & Io. 19. quod late probauimus Iosue 11. c. Alij dicunt, quod solum sit vnus sensus literalis hic, & ideo hoc totum, quod signatur in cornice litterae de iudicio temporali sit metaphora, & sensus historicus sit de reconciliatione, & pena gehennae, sicut supra posuimus, & tunc aliquae partes huius litterae non totaliter applicabuntur. Et istud non videtur conuenire propter duo. Primum, quia iuxta hunc sensum non applicantur conuenienter omnes partes litterae, sicut illa pars, ne forte, & quaedam alia, ut dictum est. Secundum, quia ista littera secundum se facit hunc sensum, & non illum, qui est de reconciliatione, & euitione poenarum gehennae, & cum possit recipere istum sensum, quem populus intelligeret, & non intelligebat alium, conuenientius videtur dictum, quod vterque sensus importetur a Christo, licet non aequaliter. Et non stat, quod dicatur sensus metaphoricus iste, quem videtur facere littera in superficie, quia quod ad metaphoram pertinet, nullo modo est sensus litterae, neque intenditur ab eo, qui dixit, vel scripsit id, quod scriptura continet, & tamen id, quod habet littera ista in cornice, est tale, quod a Christo intenditur, & pertinet ad directionem morum nostrorum, ut statim dicitur: ergo non pertinet ad metaphoram, sed aliquo modo ad sensum literalem, licet non sit principalis sensus litterae. Aliqui dicunt, quod sensus literalis huius litterae solum est ille, quem littera facit, scilicet, quod Christus admo- neat nos non contendere iudicialiter, sed antequam contendamus concordemur cum aduersario nostro dando ei, quod petit, vel aliquid eius, aut faciendo aliquo modo, quod ille vult, ne oporteat iudicialiter litigare. Et dicunt, quod iste solum est sensus, quia non est necessesse poni aliquem alium, cum ille possit esse intentus a Christo, & satis ad propositum eius. Et erit istud non quidem ad perfectionem dandam, quia praesupponitur hic, quod iste, ad quem fit sermo, sit verus debitor, cum dicatur: non exies inde, donec soluas, & tamen soluere non est perfectionis, sed necessitatis, & debiti, sed est ad procurandum pacem, & conseruandum charitatem, ne pereat: quia per litigia turbatur interdum pax, & charitas auferitur, cum ipsi litigantes incipiant se odisse, quia contraria volunt, & prosequuntur: Christus tamen, vtrunque directum, & principaliter intendit ponere inter fideles suos. De pace patet, quia dixit. Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis. Ioan. 14. ca. De charitate patet, quia dixit: Hoc est praecipuum meum, ut diligatis inuicem, sicut dilexi vos, quasi istud solum sit praecipuum eius, vel principale praecipuum. Ioan. 13. c. Ideo ea, quae faciunt ad conseruationem pacis, & charitatis: Christus mandaret, vel consuleret, quale erat, istud de non contendendo iudicialiter, sed consentiendo aduersario.

Item

Item hoc satis conuenit: quia Christus similia postea dixit de euitione litium, & iudiciorum. Si quis vult tecum contendere super tunica, vel auferre a te tunicam, da ei & pallium. Etiam apostolus arguit Corinthios, quia iudicia, & lites inter se habebant. 1. Corin. 6. Et ita suadet iudicio non contendere, si commode vitari potest. Etiam in hoc sensu videtur littera ista dependere ex precedenti: egerat. n. Christus supra de reconciliatione cum proximo facienda, quod principaliter sit de offensis, quod aliquid in eum peccauimus: addit hic de reconciliatione quantum ad debita in quantum dicit: ego consentiens aduersario tuo. i. concordare ei faciendo quod ille vult: vel soluendo quod petit, & ita procurabit pax, & conseruabit charitas per tale concordiam, vel consensionem hois cum aduersario: sicut per reconciliationem factam super offensis. Sed dicendum, quod non fiat conuenienter, quod iste sit solus sensus literalis, & Christus nihil aliud intendat in littera ista: quia ista fuit prima expositio, quae supra posuimus: & tunc vtriusque nullus doctorum sanctorum, neque aliorum expositorum tenet eam. & posuimus quatuor rationes ibi, propter quas non flet, intelligendo, vel subaudiendo si iste solus ponat sensus literales: est ergo conuenienter dicendum, quod supra diximus. scilicet, quod ista littera habeat duos sensus literales a Christo intentos. Vnus, quem facit littera in cornice, & alius est de euitione poenarum gehennae, & secundus est principalis, & alius minus principalis. Vterque tamen facit ad intentionem Christi: & tunc non militabunt rationes positae supra contra primam expositionem. Quia illud esset, si diceremus solum sensum Christi fuisse hic eum, quem facit littera: & tamen non asserimus nunc istud.

Audistis, quia dictum est antiquis: Non mechaberis. Ego autem dico vobis, quia omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est eam in corde suo.

Audistis, quia dictum est. Christus posuerat supra intellectum vnus praecipui negatiui, in quo phibetur nocumtum in persona propria: per hoc quod dicebat: Non occides: hic ponit intellectus alterius praecipui negatiui phibentis nocumtum in persona coniuncta. i. in vxore, & est: Non mechaberis, & iste intellectus est ad excludendum errorem Iudaeorum circa istud, & agit duo, quae primo motu huius praecipui intellectum, sed in fert quoddam correlatiu, ibi. Si ergo oculus tuus. Circa primum dicitur. Audistis, quia dictum est antiquis. Iudaeis illis, quae fuerunt in exitu de Aegypto, quibus data est lex in deserto Sinai. Nam illi fuerunt antiqui respectu temporis Christi: & est simpliciter respectu totius status populi Iudaei, quae isti fuerunt primi Iudaei, quos Deus accepit in populum peculiarem, & fecerunt pactum cum eo. Exod. 19. Non mechaberis. i. non facies adulterium. Proprie. n. mechata adulterium est, & simplex fornicatio non vocatur mechata. Et tunc per vnus speciem fornicationis expressam oes intelligunt, eo quod oes illae malae sunt, & vna verita, oes vetantur. Principaliter tamen Deus vetuit adulterium Iudaeis: non quod sit maius omnibus speciebus fornicationis: quia multae aliae sunt deteriores, ut dicit infra quod agit de illis speciebus: expressit tamen istam: quia poterat esse maior inter Iudaeos. Nam totus populus erat coniugatorum: & id, in quo coniugis poterat peccari, erat, quod quis cognosceret vxorem alterius. Ego autem dico vobis. scilicet. Non solum non mechata: sed et non concupiscere, quae concupiscere est sine actu exteriori peccatum mortale esse potest. Quoniam omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam. Intelligit non solum de coniugata, cum qua committitur adulterium, sed et de quacumque alia, quae non sit propria vxor, quae cum omnibus talibus peccatum mortale est, et si non sit adulterium.

Alph. Toft. super Matth.

Etiam intelligit, quod non solum in cognoscendo, sed in concupiscendo sit mechata. Dicitur: qui viderit mulierem ad concupiscendum eam. i. qui viderit, & concupierit. Nam videre solum non est peccatum, sed concupiscere. Et intelligit de concupiscencia, quae est deliberata, & cui consentit. Nam concupiscencia, quae est morus passionalis: cui nondum consentit, sed potius resistit, et si in nobis insurgat, non est peccatum, quia non est in potestate nostra, quod nullus talis passio insurgat. Vel dicitur: ad concupiscendum eam. i. qui voluerit videre solum, ut concupiscat: vel ad hanc intentionem, ut concupiscat: sicut in quibusdam, quod ideo videre volunt pulchritudinem feminarum, ut in videndo delectentur, & per hoc ad concupiscencia magis moueantur. Nam isti non solum patiuntur a concupiscencia, sed ipsi illam procurant, & peccatum ipsorum grauius est: vtroque tamen modo. scilicet, siue videat & concupiscat, siue videat ad concupiscendum peccatum est. Iam mechatus est in corde suo. i. licet in opere non commiserit peccatum: tamen in corde iam commisit adulterium. Ideo tenetur reus adulterij: licet non est ita graue peccatum, sicut si opere perpetraretur: quia operatio exterior addit quandam grauitatem supra voluntatem malam solam.

An peccatum consistat in solo actu exteriori, vel etiam in actu interiori. Quaesitio CLXXVI.

Quaeritur, quare Christus dixit: Qui viderit mulierem, & c. an peccatum consistat in solo actu exteriori, vel etiam in interiori. Considerandum, quod totum hoc, quod Christus hic dicit, est ad tollendum falsum intellectum Iudaeorum, qui putabant peccatum consistere in solo actu exteriori. Vnde solum coitum dicebant esse peccatum propositum de coeundo cum vxore aliena, vel alius non putabant esse peccatum. Christus autem ostendit istud esse falsum dicens, quod etiam concupiscere sit peccatum. Et quoniam istud dependet ex quodam fundamento communi. scilicet, quod lex vetus non prohiberet animum: sed solam manum. i. operationem exteriorem, est circa hoc dubium. De quo principaliter dicendum erit in libro nostro de quinque legibus. Quia istud pertinet ad differentiam legis nouae, & veteris: & est ratum fuit. Exo. 20. Quia tamen differentia omnium istorum praecipitorum, & additionum, quas Christus facit videtur pendere ex hoc, erit dicendum de illo. Et dicitur quod Iudaei, aut saltem plurimi ipsorum tempore Christi putabant, quod peccatum consisteret in solo actu exteriori, & ipsa praecipua Dei de solo exteriori actu intelligebant. Quod apparet ex omnibus additionibus, quas Christus hic facit. Nam putabant homicidium esse peccatum, sed non iram, aut desiderium occidendi. Ira adulterium peccatum esse dicebant, sed non desiderium adulterandi, aliam superfluum Christus faceret hic additiones istas, si ipsi intellexissent praecipua Dei non solum de actu exteriori, sed et de interiori. Item patet, quia non solum sic putabant, sed et increpabant eos, qui aliter crederent. Sic enim Iosephus. 12. Antiqui increpant Polibium historiographum asserentem voluntatem peccandi esse peccatum, dicens: Vnde miror Polibium megapolitam, quod vir bonus existens dicit, ideo perijisse Antiochum, quia voluit templum Dianae in Perside deuastare. Et subdit causam dicens: Nam quod nullatenus egit peccatum, licet tamen cogitauit nullo reatu teneatur. Idem asserit Augustinus supra Exodum fuisse antiquam positionem, quod lex Moysi cohibebat manum, & non animum. Circa hoc ostendendum est primum, quod peccatum non solum in actu exteriori, sed etiam in interiori consistit: deinde quod lex Moysi etiam animum prohibebat in sequenti quaestione. De primo patet quia virtus, & vitium distinguuntur Pars Secunda. S ex op.

Peccatum est in actu interiori, & exteriori.

ex opposito. Ideo in quocumq; pot esse actus virtutis. potest esse actus vitij, et tñ actus virtutis est actus interior, & nō exterior: ergo actus vitij interior est. Patet: nam in diffinitione virtutis. 2. Ethic. dicitur, qd virtus sit habitus electivus: & tñ electio est actus interior, & nō dicitur qd virtus est habitus exterior operativus. Ita ergo vitium est habitus electivus: ergo actus vitij consistit in electioe. Item Arist. 2. Ethic. ponit quaedam, quae oīno sunt mala, & non possunt fieri bona per aliquā circumstantiā, & primum istorum est gaudium de malo, & deinde invidia, & tñ ista duo consistunt in actu interiori: ergo p̄m̄ in actu interiori consistit. Item 4. Ethic. c. de mansue. distinguit Arist. tres species iracundorum, & dicit oēs istos sic iracundos esse vituperabiles. Nā cum, qd modicum excedit, vel deficit a medio, nō increpat: excedentes autē, vel deficientes manifestē vituperabiles dicit: & vituperari asserit ibi, & 2. Ethic. Vituperium tñ nō est nisi de peccato, sicut laus est solum de actu virtutis: ergo in actu interiori est peccatū. Itē actus exterior sine interiori nullo modo est p̄m̄: & cum illo est p̄m̄, ergo rationem peccati accipit ab interiori, & sic interior actus erit magis p̄m̄. Patet hoc: quia ea, qd dormientes faciunt nullus dicit esse p̄m̄. Etia illa, qd sunt oīno casualia: quia nullo modo sunt a nobis volita, peccata non dicunt, nec imputantur nobis. Si autē sint voluntaria imputant: ideo p̄ interiorē actum p̄m̄ est ibi. Item peccatū, & opus laudabile sunt conditiones operis humani: nam pecora nō dñr peccare, nec bene agere. Et tñ nos non differimus a pecoribus, nisi p̄ actum intellectus, & voluntatis, & non per actū exteriorē: quia oēs actus hñt nobiscum cōes, vt in cibo, & potu, & veneris, & ceteris actibus: ergo non est p̄m̄ in actu exteriori, nisi p̄ interiorē: quia aliās peccata peccarent, sicut & hoīes. Item cum peccare solis hoībus conueniat inter aīalia, necesse est, qd hoc sibi cōperat sūm̄ principia propria. Sūm̄ autē tria principia operationum n̄arum. Intellectus, appetitus, & sensus. 6. Ethic. & dicit ibi, qd sensus nullius operationis humanae est principium: & dat causā. Manifestum est, qd bestiae sensum qui dē habent, actum autē non cōciant. Manent ergo duo principia, qd faciunt propriē operationē humanam Intellectus, & appetitus: ergo nō poterit esse p̄m̄ in ope, nisi sūm̄ actū intellectus, & appetit: & tñ isti duo actus sunt interiores: ergo p̄m̄ consistit in actu interiori. Itē p̄m̄ dicitur esse in operatione sūm̄ qd est r̄ctitudinē rōnis, et tñ hoc totū est in actu interiori: quia eligere quod malū est: aut concupiscere malū r̄ rationem est: ergo in interiori p̄m̄ est. Operatio autem exterior non habet aliquā rationē boni, aut mali nisi sūm̄, qd est ab interiori, & est quasi aliquid additum, & aggrauans: quia v̄ esse magis volitum, qm̄ procedit in exteriorē operationem, qd qñ consistit in solo actu interiori. Sicut si aliquis in eodem genere peccati maius nocuerit inferat: aut maiori tpe illud operet, erit illa operatio deterior. Ita qñ fuerit opus exterior simul cū interiori. Qui autē putauerunt in solo exteriori consistere p̄m̄ non cognouerunt hoīem secundum seipsum: sed secundum qd est extremum cōcōcationis alicuius. Nam qd interior operatio non sit p̄m̄ per se, & exterior sit p̄m̄, non poterat ex alio puenire, nisi quia exterior operatio pot esse alicui nocua, vel vitiosa: interior autē sola nulli nocet. Et qm̄ in cōcōcationibus solum attendit, qd quis non inferat alteri malum, quod non debet, & vt praestet bonum, ad quod tenet, & istud solum est bonum, vel malum alterius, in quantum est exterior: putauerunt nihil esse bonū, vel malum, nisi secundum qd est exterior. Et sic isti solum constituerunt hoīem extremum alicuius cō-

ditionis. Si tñ considerarent hoīem sūm̄ seipsum, inuenirent, qd in actibus interioribus sit p̄m̄: quia peccatum est, per qd homo malus est: homo autē nō est malus nisi per id, qd sibi proprium est: istud tñ totum est interior. Intellectus & voluntas: ergo p̄m̄ principaliter est in actu interiori, & nullo modo esset in exteriori, nisi in quantum ille est imperatus per interiorē. Per istam ergo extensionem cōcōcatur sibi ratio peccati. Oportet ergo, qd in aliquo reperiat ratio peccati per se: quia cum in aliquo inuenitur aliquid nō per se, necesse est qd referat ad aliquid, quod est per se: quia non est possibile esse statum per accidens. Sicut si aliquid est calidum non per se, necesse est qd reducatur ad aliquid, qd est per se calidum, & per istud sibi cōperat: & sic calidum in elementis & elementatis ad ignē reducit. Sed operatio exterior non est per se p̄m̄: quia aliās esset p̄m̄, vbicumq; talis inueniret: ergo oportet qd esse p̄m̄ comperat alicui actioni per se. Et ista erit actio interior, cui comperet esse p̄m̄ non per alterum, sed in quantum immediatē inuenit in eā esse r̄ rationem: & est actus, qd deberet immediatē dirigi a rōne, vel cui per se cōperit a ratione dirigi. Iosephus autem, & alij Iudei non satis cōsiderauerunt hoīem sūm̄ suam proprietatē, vt philosophi considerāt, sed velut politicus, vel legis, qd cōsiderant solum de habitudine ciuium inter se, qd est in actibus exterioribus: ideo non putauerunt actum interiorē pertinere ad peccatum, & sic errauerunt.

An lex vetus prohibebat actum interiorē.
Quaest. CLXXVII.

QVAERITVR pro scō, an lex vetus prohibeat aīum. Et dicendum qd sic, quia concupiscere est actus interior: & tñ prohibet a lege. Vt cū dicitur: non concupiscas vxorē proximi, & iterum, non concupiscas asinum, aut bouem. Exod. 20 & Deuter. 5. Item Leuit. 19. prohibentur aliqui actus interiores. Nam dicitur: non oderis fratrem tuum in corde tuo: sed publice argue, ne habeas super illo peccatū. Ecce ibi verat odium cordis, & etiam dicitur qd p̄m̄ est. Etiam dicitur: Non memor eris iniuriarū fratrum tuorum: & tñ esse memorem pertinet ad solum actum interiorē: ergo iste verat a lege. Item illa lex, qd ordinat hominē ad virtutem animi precipiendo debet cohibere vitium animi: quia non pot esse virtus animi, nisi excludat vitium animi: & tñ lex Moyſi ordinat animum ad virtutē: Deute 6. Diliges dñm Deum tuum ex toto corde tuo: ergo & c. ergo et phibet vitia animi. Itē patet, qd lex Moyſi non est minoris p̄fectiōnis, qd lex humana: & tñ lex humana dirigit aīum ad virtutem. Quia vt dicit Arist. 1. Ethic. intentio legis est facere ciues bonos, & obauditores legum. Boni autē non sunt sine virtute, qd in aīmo est: ergo oportet, quod etiam lex humana prohibeat actus interiores malos. A fortiori ergo lex Moyſi.

Dicendum, qd Aug. sup. Exo. asseruit antiquam esse positionē, qd lex cohiberet manū, & nō aīum: euangelium autē cohiberet manū, & aīum. Ipse tñ dicit, qd est in lege phibet aīus: & ponit exemplum in duob' p̄ceptis de non cōcupiscendo Exo. 20. Solut ergo ipse tripliciter, dicens, qd intelligit vno modo. scilicet qd lex cohibebat manū gñaliter, & tñ animum nō cohibebat: nisi in moralib', in ceremonialib' aut nō. Alio mō dicit, qd intelligit de gñali phibitione. scilicet qd in euangelio phibet gñaliter oīs cōcupiscētia cuiuscunq; rei illicitē. In lege autē Moyſi solū phibet cōcupiscētia vxoris aliē, & rei possessē: aliarū autē rerū cōcupiscētia nō verat. Tertio dicit, qd p̄ Intellectū hoc qd tñ ad parū Intellectū Iudeorū. scilicet qd lex Moyſi cohibebat manū, & aīum verē: & tñ Iudei Intellegebāt solum

solum manum esse cohibitam, & sūm̄ eorum intellectum dicebatur solum: lex prohibere manum. De isto tertio dicendum est, qd verū, quod Iudei false intelligebant solum manum esse cohibitam. Nā non solū in his, sed etiam in quibusdā alijs errabāt, quia dicitur infra in litera: diliges amicum tuum, & odio habebis inimicum tuū. Et dicitur ibi, quod dictum est antiquis hoc. Et tamen Deus nūquam p̄cepit hoc Iudeis, sed potius vetuit. Ideo nō dicebatur dictum esse antiquis secundū veritatē, sed secundū falsam existimatiōē Iudeorū, qui sic exponebant scripturā, vt inf. dicit. Et sic verū est, quod secundū intellectū falsum Iudeorum erat: sola manus prohibita. Alię duę solutiones Aug. quas et ponit Mag. 3. Sen. dist. 40. sunt calūniabiles. De prima patet, qd prohibere, vel non prohibere concupiscētia solum p̄tinet ad p̄cepta moralia, & iudicialia: quia ista sūm̄ p̄cepta de actionib' humanis: in ceremonialibus aut nec poterat man' cohiberi, nec animus: quia ibi nulla cōcupiscētia, aut actus malus exterior distuade, sed solum ponitur caeremoniarū diuini cultus. Et si ponerentur aliqua prohibētia manū, aut animū nostrū, iam non essent p̄cepta ceremonialia, sed moralia, vel iudicialia. quia ista actiones humanas dirigūt: pot excusari ista solutio vt dicat, qd caeremonialia cohibebant manum & non animū: i. imponebatur pena in eis p̄ peccatis manus, & non aī, quia iubebat Deus p̄ peccatis quibusdā sacrificia offerri, & tñ nūquā iubebatur fieri sacrificium p̄ p̄ctō, quod esset in solo aīo, sed p̄ eo, qd esset in re: & sic manus cohibebat: i. puniebatur actus exterior. Sed hoc modo melius adhuc diceretur, quod lex verus quantum ad moralia phibebat manum & animum, & tamen quantum ad iudicialia solum manū prohibebat. De secunda solutione patet: nam per ista duo p̄cepta de non cōcupiscendo vetatur omnis concupiscētia. Nam omnē, quod concupiscimus, aut est vitale, aut delectabile, aut honestum, quia ista sunt solum tria genera bonorum, vt patet 3. Ethic. Concupiscētia autē bonorū honestorum nunq̄ est prohibita: sed quāro aliquis illa magis concupiuit, tanto est laudabilior, quia qd de illis plus habuerit, tāto erit melior: ideo in istis nullus est excessus, vt dicitur 7. Ethic. Circa delectabilia autem, & vitilia pot concupiscētia esse mala. Et ideo ista prohibentur interdum. Delectabilia. n. p̄ se ipsa concupiscunt, quia sunt ad fruendum eis, & ista prohibent in illo p̄cepto, scilicet non concupiscas vxorē proximi, quia vxor non concupiscit ad possidendū, sed ad fruendum. Vitilia autem concupiscuntur p̄ alterum: quia in seipsis nō sunt bona, sed solū in quantum p̄ficiunt ad quēdam vsum. Et ista sunt oīa, quae possidētur, vel quasi possidētur. Et ista prohibent cōcupiscētia in illo p̄cepto: non concupiscas seruū, non ancillam, non bouē, non asinum, nec oīa quae illius sunt. Et in q̄ntum dicit de ancilla pot intelligi ancilla, vt mulier, vel vt res possessa. Si concupiscat, vt mulier erit ad fruendum, & pertinet ad illud in mandatū. Non concupiscas vxorem, & c. quia licet nō sit vxor cōcupiscitur ad id, qd vxor, & sic licet nō sit eadē species peccati, est tamen idem genus. scilicet fornicatio. Si concupiscatur vt res possessa pertinet ad illud p̄ceptū: Nō concupiscas seruū. Et quia ancilla secundum qd ancilla dicitur rem possessam, & non sexum pertinet p̄prie ad p̄ceptum de rebus proximi nō concupiscēdis, & non de vxore. Et sic omnis cōcupiscētia vetatur p̄ ista duo p̄cepta, cū nō sit aliquid, quod possit malē concupiscētia, nisi res delectabilis, aut vitilis. Poterat tñ excusari ista solutio dicendo, qd licet implicite p̄ ista duo p̄cepta prohibeantur omnia, quae malē concupiscuntur, tamen explicitē, sicut ad rudes attinet, non

prohibentur nisi quaedā genera rerum. In euangelio autem. i. in toto nouo testō generaliter prohibentur omnia mala, quae ad animum pertinent, quocumq; quis malē concupiscat, siue in delectabilibus & vitilibus, de quibus dicendum est, siue qd quis velit malū proximo, vt per odium, & iram: omnia n. hāc vetita sunt. Aliter autem dicit San. Tho. 3. Sen. dist. 40. artic. 2. scilicet, quod lex vetus prohibebat manum, & animum generaliter, & tamen solum manum cohibebat, vel comprimebat: lex autem Christi manū, & animū prohibet, & cohibet. Est. n. prohibere vetare, vel dissuadere cum auctoritate. scilicet quando pot hoc facere ille, qui iubet, & obligare eum, cui iubet obseruandum hoc. Cohibere est penā apponere pro transgressione mādati, & istud est cogere, vel comprimere. Primū facit lex Moyſi, qd prohibet cōcupiscētia, & odium, quae sunt mala animi, & tamen non cohibet ista: quia non punit ea, sed solū punit peccata exteriora, quae dicuntur peccata manus. Euangelium autē omnia prohibet ostēdendo peccatum esse, tam in actu interiori, quā exteriori. Et etiā omnia cohibet: quia penam aeternam comminatur p̄ omnibus peccatis tam cordis, quā operis. Sicut dicitur supra in litera, quod qui irascitur fratri suo reus erit iudicio. Ratio istorum est secundum Sanctum Tho ibidem quod coactio legis secundū philosopho. 10. Ethic. in fin. est necessaria ad hoc, vt illi, qui per suasionibus ad bonū non inclinātur per penas cogantur. Vnde cohibitio legis tantū se extendit, quantum pena infligita per legē se potest extendere, sicut autem lex verus infirmis animis non nisi terrena promittebat, ita etiā p̄ peccatis penam t̄palem infligebat. sicut oculū p̄ oculo, dentem pro dante, & c. Poenae autem t̄pales non p̄t infligi pro peccatis animi, nisi in quantum in actu exteriori exērit. Aliās autē ab homine de eis iudicari nō potest, & ideo lex vetus manū, & non animū cohibere dicebat. Lex autē Christi bona aeterna pmittit, & comminatur peccatoribus penam aeternā: pena autē aeterna infligitur ab illo iudice, qui est scrutator cordis, ideo nō solū manū, sed etiā animū cohibet: quia Deus ita nouit animū sicut manū, & istud verū est. Aliter tamen dici potest, & videtur, quod sit adhuc magis sine calumnia. scilicet qd lex vetus propriē sūm̄ praeterea prohibebat, nec cohibebat animum, sed solum manū: lex autē Christi manū, & animū simul phibet, & cohibet. Patet hoc: quia non vocat lex vetus totū istud, quod scriptum est in libris veteris testā. Nam multa sūt ibi, qd ad historiam pertinet, vt rota Genesis, & magnae partes aliorum librorum: lex tamen solū continet p̄ceptum & prohibitionē, & permissionē, vt ait Isido. 5. Etymo. & idem legisconsultus asserit. Sed adhuc omnia p̄cepta, & prohibitionēs, quae sunt in libris illis nō sunt veteris testamēti, siue legis. Nā tota lex verus abiit, & tñ multa p̄cepta de illis manēt, vt totus decalogus & multa alia. Etia p̄cepta veteris legis solū in ceperunt obligare per hoc, qd instituta sunt a legislatore ipsius legis: ille autē fuit Deus, qui eam dedit in monte Synai, Exo. 19. & Deuter. 5. Multa tamen p̄cepta, quae sunt in libris illis obligabant a principio seculi, vt decalogus, & alia multa: ergo illa nō p̄t vocari p̄cepta legis veteris, siue legis Moyſi, licet in libris ipsius scripta sint, & etiā licet tñ per Deū data fuerint. Sicut si quis legislator politicus scriberet in legislatione aliquod de p̄ceptis euangelicis, nō efficeretur propter hoc istud p̄ceptū legis politice, quia semper maneret p̄ceptū legis euaēgelice. Vnde et si tota illa legislatio politica periret maneret istud p̄ceptū insertum illi legislationi: quia erat euangelicū. Hoc ergo modo non reperirent aliqua p̄cepta, quae sint p̄prie de lege veteri, vel de lege

Opinio auctoris de differentia phibitionum veteris, & nouae legis circa manū, id est, operationē, & animū. i. voluntatem.



Moyſi, niſi præcepta caremonialia, & iudicialia. Ita n. antequam darentur per Deum, non obligabāt quædam, & noniter data ſunt ludæis Et ob hoc qñ ceſſauit lex Moyſi, introducta lege Chriſti, oīa illa ceſſauerunt, & non ceſſauerūt moralia, quia licet eſſent ſcripta in lege veteri, non erat tamen de lege veteri. De illis dicendum, q̄ in eis non prohibebat animus, ſed ſola manus, & conſequēter nec cohibebatur, q̄a cohibito nunquam eſt, niſi pp̄ tranſgreſſionē. Et apparet hoc, quia ſiquis q̄rat ſolicite omnia caremonialia, & iudicialia, non inueniet aliquid, quod animum prohibeat, ſed ſolū actum exteriorē prohibent, vel animum ſimul cum actu exteriori, & tunc non prohibetur animus pp̄ ſe, ſed in quantum actus exterior principatur ab interiori. Lex autem Chriſti propriē dicta prohibet, & cohibet aīum, & manum: quia lex Chriſti oīe malum prohibet. Ideo tam in manu, q̄ in animo eēt omnia cohibet, quia pro oī peccato mortali cōminat pœnam æternam. Ratio diſſerentia pōt eſſe ſicut aſſignabatur ſup. per S. Tho. ſ. q̄a lex vetus infligit pœnas tēporales, quæ p̄ iudicē impoſuntur, & ille non cognoſcit aīum, ſed factum: lex autē Chriſti pœnā æternam comminatur, quæ infligitur per ſolum Deum, & ille nouit animū. Iſta cauſa vera eſt, & tñ vī eſſe præcipua cauſa, quia eēt ſi iudex humanus cognoſceret aīum, non puniret illum. Rō eſt, quia iſtud excedit genus conſiderationis ſuæ. Nā leges politicæ ſunt ad finē politicum, quæ eēt tranquillitas, & abundans ſtatus ciuium. Ad hoc autē requiritur, q̄ vnus nō noceat alteri, & eēt, q̄ in quibusdam ſe adiuciat, quia ad hoc cōueniunt in vno corpus politicum, ſ. quia vniciq; adiacet particula boni alterius, ſ. Poli. nocere autē hominem homini, aut adiuuare ipſum non ſit, niſi per actū exteriorē: quia ſolum velle in nobis non habet efficaciam. In Deo autē habet, quia per hoc, q̄ ſolum vult rem fieri, ipſa ſit, Plat. 3. & 148. ſ. Ipſe dixit, & facta ſunt, ſ. ipſe voluit, q̄ fierent, & facta ſunt. Ideo lex humana non debuit tranſe operationē interiorē, quia iſtud excederet genus artis ſuæ. Sicut ſi geometra ex eo, q̄ tractat ſ. magnitudinē, velit tractare de quacunq; magnitudine, & tractaret de magnitudine ſubiecta motui, q̄d prius ad aſtologum. Nam excederet genus artis ſuæ, ira de legiſſatore eſt: nam conſideratio ſua nō debet excedere ſuæ ſum. Et ſi exceſſerit, iam tranſgreditur genus artis ſuæ. Vnde eēt ſi conſtet iudici, vel legiſſatori ſ. ſiſſimo de mala voluntate alicuius, nō puniet eum, ſic dē. ſ. de penis. l. cogitationis, & de pen. diſ. 1. c. cogitationis, quod pueri cogitationis nemo pœnā meretur: ergo ſi nō meret non ceſſat infligi, quia non cognoſcit, ſed quia nō eſt iuſtum, p̄ illa infligi pœnam. Lex autē Chriſti prohibet actum interiorē malum, nō ſolum quia Deus cognoſcit actum interiorē, ſed quia p̄ legem Euangelicā ordinat homo in Deū, q̄ eſt ſimpliciter bonus. Vt poſſimus participare eo, & habere in illa participatione foelicitatē veram, q̄ eſt ſup. facultatē naturæ, & quæ coniungimur ibi vero bono, & puro, oportet nos eſſe puros. Iſtud autē eſſe non pōt, niſi p̄ hoc, q̄ omne malum ſimpliciter caueamus, & tñ malum conſiſtit non ſolū in actu exteriori, ſed eēt in interiori principalium, vt dictum eſt præq. ideo lex Chriſti debuit verare oīe malum. Nulla autem alia lex debuit manum, & animum vnuerſaliter cohibere, quia nulla eſt, quæ ordinat hominem ad aliquod bonum ſimpliciter, niſi lex Chriſti. Et ſic lex Moyſi non ſolum non prohibuit oīe malum interiorum, ſed etiam nec exteriorum, de quo dicitur infra 19, qñ agetur de libello repudij. Amplius conſiderandū, q̄ lex Moyſi, & etiam leges humane non verant animū, quia licet actus animi poſſit eſſe peccatū ſimpli-

ter, tñ nō pōt eſſe peccatū quantum ad illas leges. Patet, quia peccatum dicit quādam deviationem à rectitudine. Rectitudo autē dicit quendam ordinem, vel habitudinē: ideo in illis operationib. conſiſtit ſolum rectitudo, quæ ordinatur ad aliquē finem. Ipſe autem finis nō dicitur reſtus, ſed bonus: ideo in operatione dicitur eſſe peccatum, ſecundum q̄ deniat à fine ſuo. Et quia fines ſunt diuerſi, nō habent oēs operationes eandem rectitudinem. Finis autem in legibus politicis, & tora cōdicatione politica eſt tranquillitas, & abundantia. Nihil ergo dicitur deniare, vel eſſe obliquum in operationib. politicis, niſi in q̄tum repugnat tranquillitati, aut abundantie, vel generaliter bono ſtatui politico: & ideo nihil aliud eſt peccatum politicū, niſi quod ab his deuiat. Præuā tñ cogitatio, ſi nō procedat in opus, nec aliquo modo foris oſtendat, non repugnat tranquillitati, nec bono ſtatui politico: ideo præuā cogitatio non eſt peccatum politicū, & ſic non debet puniri per legem politicam. Vnde ſi nō eſſet alia lex ſuperior, & obligaret lex politica, non ſolum in foro contentioſo, ſed eēt in foro cōſcientiæ, adhuc mala cogitatio, & voluntas nō eſſet peccatum. Et eēt Deus ſi puniret in nobis oīa peccata facta ſ. ſtatui politicū, & legem politicam, q̄ iudices non punirent, non puniret nos p̄ mala voluntate, ſed ſolum pro malo opere exteriori. Nunc autē non ſolum faciendo ſ. legem politicā iuſtā, ſed eēt deſiderando facere, peccamus mortaliter. Non quidem in q̄tum per hoc agimus ſ. legem politicam, ſed quia agimus ſ. legem diuinā, & contra legem naturalem, quæ omne malum verat: & ideo puniemur à Deo, ſed non à legiſſatore, etiam ſi de hoc peccato conſtaret.

Ad argumenta, per quæ induximus, q̄ lex vetus prohibebat animū, dicendum eſt, q̄ accipitur ibi lex vetus generaliter pro oībus præceptis contentis in libris veteris teſtamēti, & tñ omnia illa præcepta, quæ ibi prohibebant animū, erant de iure naturali, & nullum eorū erat iudiciale, aut caremoniale, quæ ſunt propriē præcepta legis veteris, vt ſup. oſtendimus. Huius autem ſignum eſt, quia in præceptis legis naturalis nulla pœna ponit, vt patet in præceptis decalogi, & in oīb. alijs moralibus, quæ ſunt in libris veteris teſtamēti. In iudicialibus autē appoſunt pœnæ, & etiam in caremonialibus ſi omittuntur. Rō diſſerentiæ eſt, quia præcepta de lege naturali non ſunt ſpecialiter alicuius gentis, vel politiæ, ſed ſunt oīum hominum, & quæ non conueniunt idē modus pœnarum oīb. gentibus, nō debuit apponi pœna aliqua in legibus naturalibus: iudicialia autem, & caremonialia pertinebant ſpecialiter ad gentem ludæorum, quæ erat quædam gens per ſe, & comperēbat illis vnus modus viuēdi, & pœnarum. Ideo fuerunt pœnæ appoſitæ præceptis caremonialibus, & iudicialibus. Alia cauſa, & præcipua eſt, quia pœna legis debet infligi tranſgreſſori legis, per iudicem, vel executorē legis. Lex autem naturalis eſt ad omnes homines, & illi non habent aliquem vnū iudicem, vel dominum, nec vnquā habuerunt, aut habituri ſunt. Ideo nemo poteſt eſſe executor legis naturalis. Vnde fruſtra eſſet appoſiti pœnam in ipſa. Alia cauſa eſt, quia de lege naturali eſt nō ſolum regulare actus exteriores, ſed etiam interiores. Qui licet aliquando poſſunt eſſe noti iudicibus, & puniri tamen regulariter non ſunt noti, & ſic eſſet fruſtra legi naturali pœnam apponi, licet iſta ratio minus vtget, quā procederet. Alia eſt, quia ſpecialius tangit radicem differentiæ legis naturalis ab alijs legibus, quia lex naturalis non eſt, niſi quædam determinatio iuſti, & debiti ſecundum rationem, præcipuam ad agendum, vel cauēdū. Appoſitio autē pœnæ non

Quare in præceptis nature nulla pœna ponitur, ſicut ponitur ſi iudicialibus, & caremonialibus.

non poteſt cōpetere legi ſm q̄ eſt directiua, ſed ſolum ſm q̄ eſt ab aliquo poſita. Nā eſſe hoc debitū, aut reſtum, aut alterū poteſt eſſe ſm prin. rōnis practicæ, quæ eſt nobis naturalis: pœnā tñ talē, aut talē p̄ tali tranſgreſſione debere dari, nō eſt naturale, nec eſt poſſibile eſſe naturale: quia non habet ira manifeſtē rōnē debiti talē pœnā, vel talē dari debere pro hoc crimine, vel illo, ſicut iſtud factum eſſe iuſtum, vel iniuſtū. Non eſt ergo pœna determinata ſm rationē naturalē ſicut lex, ſed eſt pœna aliquid appoſitū legi ex poteſtate habentis iuriſdictionē. Iō non poteſt cōpetere legi alicui habere pœnā adiunctam, niſi in quā illa lex ab aliquo eſt data, & tñ legi naturali, vt eſt naturalis repugnat eſſe datā, vel poſitā, ſed eſt innata. Nam ab hoc naturalis dē, vt innatur ad Rom. 2. ergo non habent præcepta legis naturalis aliqua pœnā adiunctā, ſed ſolum præcepta iuris poſitiui, & ſic caremonialia, & iudicialia, quæ ſunt poſitiua, habent adiunctas pœnas, & non præcepta iuris naturalis. Sed obijcietur, q̄ pro tranſgreſſione præceptorum legis naturalis datur pœna æterna.

Dicendum, q̄ pœna datur pro omni peccato, quia iuſtum eſt omne peccatum puniri, cum malum culpe non poſſit reduci in bonum, niſi per pœnā, quæ eſt quoddam bonum in quantum eſt iuſtē inflicta, & ſolum eſt ad reducendū malum in bonum. ſ. ad ſupplendum defectū ordinis cauſatum per malum culpe. Ideo dicendum, q̄ ſicut eſt de lege naturali eſſe iuſtum hoc velle iſtud, quod ipſa rō determinat ex principijs ſuis, ita eſt de lege naturali deberi aliquā pœnā cuiilibet peccato, quia iſtud eſt innatum principijs rōnis practicæ, & nemo, qui conſiderat aliquid eſſe iuſtum, vel iniuſtū, poteſt dubitare, an pœna ſit debita pro peccato, & tñ an ſit talis, vel talis pœna debita, non eſt rationi innatum, nec deducitur manifeſtē ex principijs rationis practicæ: ideo q̄ p̄ tranſgreſſione præceptorum legis naturalis aliqua pœna debeatur, ad legē naturalem pertinet: q̄d tamen debeatur pœna æterna, vel aliqua alia non eſt ex ipſis principijs rationis practicæ, ex quibus lex naturalis habet rationem debiti, ſed ex Dei ordinatione. Ideo non debet apponi pœna aliqua præceptis legis naturalis in quantum talia ſunt, nec etiā poteſt.

Quare Chriſtus appoſuit pœnam æternam pro tranſgreſſione iſtorum præceptorum. Quæſt. CLXXVII.

QVAERITVR, quare Chriſtus appoſuit pœnā æternā pro tranſgreſſione iſtorū præceptorū: quia vt cōiter, omnia præcepta, q̄ ſunt in lege Chriſti obligant de iure naturali: quia non ſunt ibi caremonialia, & iudicialia ſicut in lege Moyſi. Et p̄ tranſgreſſione iſtorum ponitur pœna æterna.

Dicendū, q̄ pro tranſgreſſione præceptorū legis naturalis, in quantum talia ſunt, nō cōpetit aliqua appoſitio pœnæ: immo nec fieri poteſt. Si tamen illa efficiantur tanquā præcepta alicuius legis poſitiuæ, poteſt ibi pœna apponi ſicut in lege poſitiua. Lex autem Chriſti eſt quædam lex poſitiua, quia ab eo data eſt, licet ſit generalior omni alia lege, eo q̄ obligat oēs homines, & ibi ponuntur præcepta legis naturalis tanquā propria præcepta iſtius legis, quia omne, quod ratio recta dicat obſeruandū, Chriſtus vult obſeruari. Chriſtus ergo poteſt ponere pœnā, quia legiſſator erat, & poſuit pœnā æternā. Et tñ adhuc non ponitur p̄ priē in lege Chriſti pœna æterna tanquā pœna tranſgreſſorum, quia pœna appoſita legi infligitur tranſgreſſoribus p̄ miniſtros legis: nullus tamen de miniſtris legis Chriſti iſtam pœnam pōt infligere, ſed ipſe ſolus. Ideo pœna æterna non

Alph. Toſt. ſuper Matth.

apponitur legi Chriſti tanquam tranſgreſſori infligenda quādiu lex durauerit, ſue quādiu homo durat ſub lege, ſed annunciat tanquam infligenda poſt iſtam vitā poſtquam homo deſiderit eſſe ſub lege. Et apparet differentia: quia certę pœnæ legū per ipſos executores legum infliguntur. Non ergo hēt iſta rationem pœnæ legis, ſed eſt quædam pœna quaſi pertinens ad alium forum. Item apparet hoc, quia ſi pœna iſta apponeretur in lege, aut apponeretur p̄ nobis. ſ. vt nos inferremus eam peccantibus, vel p̄ Deo ſ. vt ipſe illam inferret. Non pro nobis, quia non poſſumus illā inferre. Non eēt pro Deo, quia pro ipſo non eſt lex neceſſaria, quia ipſe nō dirigitur lege poſita, ſed potius ipſe eſt lex omnium rerum, & ergo pœna æterna non fuit poſita in lege Chriſti p̄ priē tanquam pœna, ſed ſolū vt denunciatio quædam, ne homines temerē peccarēt, putantes ſe impunitē euafuros: pronunciat ergo, vt timeant, & caueant.

An Iudæi peccarent per actum interiorē tranſgreſſionē legem. Quæſt. CLXXXI.

QVAERITVR, cum Iudæi ſm legē Moyſi ſolū prohiberētur quātum ad exteriora, & non in actu interiori: an peccarent per actum interiorē. Et putabit aliquis, q̄ non, quia ſolum tenebātur obſeruare legē ſibi datā, & illa aīum non prohibebat, ſed manum. Dicendum, q̄d licet lex vetus propriē ſumpta non phiberet aīum, tñ Iudæi peccabant eēt mortaliter in aīo: licet actus non egrederetur foras, quia Iudæis non ſolū erant data præcepta iudicialia, & caremonialia, ſed eēt erant data præcepta naturalia, vt patet in decalogo, quæ ante oīa eis datus eſt, immo iſtū ſolū Deus dedit p̄ ſe. ſ. p̄ angelos, cetera autē p̄ Moyſen. Exo. 20 & Deut. 5. Iō licet non eſſent iſta p̄cepta naturalia propriē de lege Moyſi, nec de aliqua lege particulari obligabāt Iudæos, quia eis data erant. Immo eēt ſi non fuiſſent data, obligarent, & anteq̄ darentur, obligabāt. Nā toto tpe p̄terito ante legē datā obligabant Iudæi, & oēs gentes ad totū decalogum, quia aliās non peccaſſet Cain occidendo fratrem ſuum Abel, cum nōdū eſſet data lex de nō occidēdo, & tñ ipſe dixit ſe peccaſſe grauiffimē, ſcilicet. Maior eſt iniquitas mea, q̄ vt veniā merear: Ge. 4. Iudæi ergo peccarēt faciēdo ſ. legē naturālē, & tñ ratio naturalis nō ſolū dicit eſſe peccatum in actu exteriori, ſed eēt in interiori: ergo peccarent p̄ actum interiorē. Item peccarent Iudæi quātum ad p̄cepta caremonialia, & iudicialia eligēdo facere p̄tra illa, quia licet illa nō phiberent aīum, tñ contra ea volēdo peccarent in quantum iſta erant ſpecialiter data à Deo, qui non ſolū reſpicit exteriora, ſed magis cor. 1. Reg. 16. Etiam quia volēdo p̄tra illa, licet non facerent p̄tra p̄cepta poſitiua, faciebāt cōtra præcepta legis naturalis: quia velle ſ. bonam legē eſt malū velle, & tñ de iure naturali nō ſolum eſt vititū malū facere, ſed eēt malū velle, quia vt vnus eſt p̄tra rectā rōnē. Et hoc idē dicimus circa leges politicas: quia licet legiſſator non poſſit nos obligare ad peccatū mortale, ſed ſolū ad pœnā quādam, nos tñ facientes ſ. leges rectas politicas, non ſolū obligamur ad pœnā legis, ſed eēt mortaliter peccamus, & dato, q̄ peccatū ſit occultū, & nō poſſit puniri p̄ legē, mortaliter peccamus. Hoc tñ nō prouenit ab ipſa lege poſitiua, q̄ non pōt inducere obligationē ad peccatū mortale: ergo apparet, q̄ agēs ſ. legē poſitiuam eēt agit p̄tra legē naturālē, vel diuinā, quia iſta ſola inducit obligationē ad mortale. Sicut ergo tranſgreſſiō legē poſitiuam mortaliter peccamus, ad q̄d non potuit nos obligare lex poſitiua: ita volēdo

Pars Secunda. S 3 aliquid

aliquid contra ipsam: licet contingat istud non fieri: peccabimus quauis ipsa non obliget nos, nisi ad actum exteriorē. Quia tñ agendo contra eam agimus q̄ legem naturalem, & diuinā, q̄ omne malū verat, & q̄a ista non solum phibet actum exteriorē, sed et interiorē, non solum peccabimus agendo cōtra legē positiuā, sed et volendo agere cōtra ipsam. Quod autē dictū est, q̄ sit p̄m mortale agere q̄ legē positiuā, licet de hoc dicendum sit latē in li. nō de quinq; legib⁹, tñ dicendum p̄ nunc, q̄ nō est hoc gnale, sed solum qñ lex positiuā cōtinet aliqd, qd̄ est naturaliter debitū determinatē, vel non determinatē, ita q̄ ipsa lex positiuā importat quoddā iustū, qd̄ et si nō esset positū à lege, rō dīctaret obseruari, est peccatū mortale trāsgressio legis. Et hoc maxime est, qñ trāsgressio legis est directe in iudiciū alicuius, q̄a nulli nocere est de iure naturali: nocere ergo alicui q̄ ius naturale est. Quā ergo modus nocenti nō determinat de iure naturali, sed p̄ legē positiuā: cum i illo cōstet p̄ximū legi, erit q̄ ius naturale istud facere, & sic erit p̄m mortale. Et dixi: determinatē, vel ideterminatē: q̄a aliqñ ea, q̄ sūt de iure positiuo p̄tinet manifestē ad ius naturale: sicut leges positiuę verat homicidia, & furta, q̄ exp̄sē sūt q̄ ius naturale: ideo i talibus agēdo q̄ ius positiuū determinatē agit q̄ ius naturale: ideo nō est dubiū, qñ sit p̄m mortale. Dī autē: in determinatē: vt qñ aliqd non hēt imediatē euidētiā ex his principijs rationis, sed p̄ quasdā lōgas deductiones, q̄ hñt ex experientia, vel ex cōi existimatione, simul cū quibusdā principijs vniuersalibus intris naturalis deducit istud esse q̄ ius naturale. Sicut de iure naturali est nemini esse nocendū, modi tñ nocentiorū nō hñt ex iure naturali: quasi sunt magis particularēs, sed ex experientia, vel ex op̄ione cōi, aut multorū hētur, q̄ facere hoc, vel istud sit nocere proximo. Et nūc vt isti modi sint certi determinat p̄ legē positiuā: vt patet de modis iniuriarū in verbis, & in rebus: q̄a q̄ istud verbū, vel istud sit iniuriosum: vel tale signū, aut tale, solū hētur ex cōi existimatione oīum, vel multorū. Si ergo qs fecerit q̄ aliqñ casum istorū determinatorū in lege de modis nocendi, peccabit mortaliter: nisi sit valde leue factum: & hoc, q̄a iste agit q̄ ius naturale. Et deducit sic: oē nocentū alicuius vitandū est, & malū est, sed facere hoc vel istud assignatū est nocentū in ferre: ergo faciendū nō est, & si fiat malū est. Maior est vlt̄ documentū iuris naturalis, minor est habita p̄ experientia, & op̄ionē cōem, & determinata p̄ legem, & sic inducit istud esse malū, & q̄ ius naturale. In talib⁹ dī qs agere indeterminatē cōtra ius naturale, q̄a nō pōt induci ex vtraq; p̄missa iuris naturalis istud esse malum, vel cōtra ius naturale. Sed ex altera ip̄sarū cum quadā particulari cognitione, vel opinione multorum, q̄ est citra ius naturale. Et ideo et in talibus agēdo, q̄ ius positiuū erit p̄m mortale, vel esse poterit. Quod dico, q̄a aliquis casus poterit esse tā leuis, vel superuenire poterunt multę circūstantię, q̄ faciant nō esse p̄m mortale. Alia autē sūt, q̄ nō deducunt ex iure naturali determinatē, nec ideterminatē, nisi forte remotissimē. Et sūt talia, q̄ solum cōsistunt in quibusdā cęrimonialibus, seu in quibusdā cęremonijs, quarum ommissio nulli facit iudiciū, & omittens habet p̄cā à lege. Sicut sūt ordinatoria iudiciorū, vt q̄ formetur libellus aptus, vel ineptus, & ita de similibus: nā in his nulli p̄iudiciū generatur directē, vel immediatē, & delinquens in his habet p̄cā à lege. Ideo facere contra tales leges non est peccatum mortale, q̄a non est facere contra ius naturale. Verum est hoc, nisi fiat in cōtempnū legis: q̄a istud est cōtra ius naturale. Quia sicut esse subditum legi

F est iustum naturaliter, q̄a sine lege positiuā nō possent homines bene viuere: ita contemnere legē, vel legislatore, contra ius naturale est. Apparet ergo ex dictis, q̄ Iudęi peccabant per actum interiorē, sed lex Moyli p̄prie sumpta non vetabat actū interiorē.

Quomodo Iudęi poterant putare, quod lex non prohiberet actū interiorē, cum essent duo p̄cepta, quę solum pertinent ad actum interiorē. Quęst. CLXXX.

QVÆRITVR, quō Iudęi poterant putare, q̄ lex nō prohiberet animum: cum essent data ista duo p̄cepta de non concupiscendo, q̄ solum pertinent ad actum interiorē. Dicunt quidam, q̄ hoc erat: q̄a ista non erant p̄cepta legis Moyli, sed naturalis. Lex autē propria ip̄sorum erat lex Moyli, siue lex vetus, q̄ animum non phibebat: vt ostensum est supra q. 177. Dicendum, q̄ hoc non stat. Quia aut Iudęi scirent distinguere, q̄ erant proprię p̄cepta legis Moyli, & q̄ p̄cepta legis naturalis, aut nescirēt. Si nescirēt, crederēt oīa proprię p̄tinerē ad legem ip̄sorum, & sic crederent animum phiberi p̄ legē suā, q̄ continebat ista duo p̄cepta de non concupiscendo. Immo putarent se teneri magis ad ista, q̄ ad cętera: q̄a ista, & totus decalogus per Deū datus est, audiēte populo, cętera autē p̄ Moysem. Exo. 20. & Deuter. 5. Si autem scirent distinguere, cognoscerēt vires istorum p̄ceptorū naturalium, & sic scirēt se obligatos ad illa: & gnaler q̄ocunq; dicat, necesse erat, q̄ Iudęi putarent se obligatos ad ista p̄cepta, cum scirent illa sibi data à Deo, & tñ ipse nihil frustra dedit, ideo hoc non stat. Dicendū ergo aliter, q̄ Iudęi sciebant se obligatos ad ista p̄cepta, & tñ non putabant, quod per ista prohiberēt animum, sed solū manus. Sic n. dicit Aug. lib. contra Faustū: pharisei putabant tñ modo corporale cum femina illicitā cōmixtionem vocari męchiam. Demonstrat autem Deus totalem concupiscentiā esse męchiam, dicens: Qui viderit mulierem, &c. & subdit: Quod autē lex p̄cipit: non concupisces vxorem proximi tui, videbatur Iudęis intelligendum de ablatione, & non de concubitu. Et sic vocabant ablationem concupiscentiā: quia illud auferre erat ex concupiscentia, & etiā si non sequerēt coitus, peccatum esse putabant istam ablationem. Aliter potest intelligi, q̄ Iudęi intelligebant per concupiscere signa exteriora concupiscentis, vt osculari, & amplecti, & tangere impudicē. Talia enim prohibita esse dicebant. si se exponerent: nōn concupisces. i. non facies signa concupiscentis. Et ita Nicolaus dicit, & cōmuniter asserit. Erat tamen iste error, ideo Christus cum abstulit.

Ad quid Christus posuit hic specialiter istud supplementum, qui viderit mulierem. &c. Quęst. CLXXXI.

QVÆRITVR, ad quid Christus posuit hic specialiter istud supplementum. s. qui viderit mulierem, &c. Nam in alijs iustū erat apponi, sicut supra in p̄cepto de nō occidendo: quia ibi expressē vetabatur homicidium, sed expressē non vetabatur ira. Ideo conuenienter ibi ponitur: qui irascitur fratri suo, &c. & alia supplementa, hic tamen in lege expressum erat concupiscere mulierem esse peccatum. Ideo videtur frustra esse, q̄ Christus hic dixerit: qui viderit mulierem, &c. Dicendum, quod Christus dixit hoc propter errorem Iudęorum. Quia licet lex veteret concupiscentiam animi, Iudęi tamen putabant non vetari illam, vt dictum est p̄ceden. quæstione. Vt autem tolleretur error, debuit hoc dici. Aliter potest dici, quod fuit hoc ad addendū aliqd, quod ex lege non apparebat expressē, etiam

etiam si bene intelligeretur, quia ibi dicitur: non concupisces vxorē proximi. Per qd̄ solum vetatur concupiscentia adulterij: quia cū vxore proximi adulterij est, & non alia species luxurię. Quia tñ inter species luxurię non est solū adulterium peccatum, non solum erat illicita cōcupiscentia adulterij, sed et cuiuscunq; fornicationis. Et quia hoc non apparebat expressē ex illa lege, etiā si bene intelligeretur, Christus voluit tollere errorem Iudęorū, qui putabāt solum desiderij adulterij esse peccatū. Et sic debuit ponere istud supplementū. Vñ ista duo motiua erroris tetigit Christus in isto supplemento. De primo patet, quia dixit: iam męchatus est in corde suo. Et non dixit simpliciter. Qui viderit mulierē ad concupiscendū, iam męchatus est, vt innuat, q̄ non solum in coitu, aut in signis exterioribus concupiscentię sit peccatū, sed et in solo corde concupiscendo męchatus est. De secūdo patet, q̄a dixit Christus hic: Qui viderit mulierē, & non dixit: qui viderit vxorē proximi: nā vxor dicit coniugiū, mulier dicit sexū. Cum vxore autē proximi solū adulterium cōmittitur, cū muliere autē oēs species fornicationis. s. incestū, stuprū, adulterium, raptus, fornicatio simpliciter, & et innaturalis: sicut dī ad Ro. 1. q̄ fœminę eorū mutauerunt vsum naturalem in eū, qui q̄ natura est. Et sic dicendo mulierem innuit oēm speciem fornicationis esse vitiatā. Conuenientissimē ergo Christus fecit istud supplementū, vt oēm fornicationē, & desiderium eius ostenderet esse peccatum. Verum est autē, q̄ alij modi fornicationis sunt, qui non sunt cū fœmina, & tñ vt Christus honestius loqueretur, expressit solum de fœmina. Quia satis ex hoc inueniebatur, q̄ si contactus fœminę, q̄ naturalior est, peccatū est: oīs alius erit grauior, iō nō fuit op̄ amplius dicere.

Considerādū circa ea, q̄ dīr hic de męchia, & cōcupiscentia, q̄ motus ad libidinē, aut delectationē venereā aliqñ est solum passio, & aliqñ peccatum in actu. Qñ est peccatū solum illud vocare luxuriā, quia luxuria est nomen peccati, & significat peccatū put est in opere. Quando autē consideratur, vt passio solū, aut est solū ad experiendā delectationē illā, ad quā natura mouet absolutē, non determinando modū, nec obiectū, vel determinādo modū, & obiectum in gnali, vt q̄ sit ad fœminā, aut est oīno modū determinatus, vt ad hęc fœminā potius quā ad aliā. Primo modo solumus vocare concupiscentiā. secundo modo vocamus amorē. Et iste noīationes sunt quātū ad modū assuetū à nobis: secus autē de distinctione eorū s̄m philosophos, de qua nunc nō est insitendū. Et rō huius diuersitatis est, quia qui mouetur ad delectationē venereā in gnali, nō cōsiderādo modū istum, vel illū mouet ex desiderio experiendi delectationē venereā, sed quia obiectū mouet ipsam ad se pp̄ quoddā bonū, qd̄ in ipso iudicatur. Ideo sic motus amās dīr: quia pp̄ amatū mouetur ad libidinem, de vtroq; istorū prout est passio nunc dicendū non est. Dicitū fuit. n. aliquid 2. Reg. 13. & magis latē li. nostro de amore, & amicitia parte prima, & forte dicitur aliquid ad Ro. 7. De Luxuria prout peccatum est in actu consistens nunc dicendum est. Et est primo dubium de Luxuria quārū ad nomen suum, & ad materiam.

An luxuria dicatur solum de concupiscentijs venereis, vel etiā de alijs delectationibus. Quęst. CLXXXII.

QVÆRITVR, an luxuria dicatur solum de concupiscentijs, & delectationibus venereis, Alph. Toft. super Matth.

vel de aliquibus alijs delectationibus, aut passionibus. Aliqui dicunt, q̄ de multis rebus dicatur, quia. Primum dicit Aug. lib. Confessionū, qd̄ luxuria abundantia, & satietatē se vocari cupit. Satietas tñ p̄tinet ad cibos, & potus: quia idē est, q̄ saturitas: abundantia autē ad diuitias, quia diues solus est, qui temporaliter in omnibus abundat: eo q̄ cętera bona continētur in diuitijs, quia pecunię oīa obediunt: Eccl. 10. ergo luxuria nō est solū circa cōcupiscentias, & delectationes venereas. Itē vñ, q̄ dicatur luxuria de ebrietate: quia Prouer. 20. dīr: Luxuriosa res est vinū, & tamen vinū p̄tinet ad delectationem potus, & cibi, in quo peccatur p̄ ebrietatē: ergo maxime dicitur luxuria de cibo, & potu. Item luxuria dīr esse libidinose voluptatis appetitus. Sed voluptas libidinosa non solū est in venereis, sed et in multis alijs: ergo nō est solū luxuria circavenereas delectationes, & cōcupiscentias.

Dicendū, q̄ luxuria à luxu dīr. Est. n. luxus superfluitas, vel solutio. Ideo luxuriosus dīr solutus, vel superabundans. Vñ Isid. lib. Etymo. dicit: luxuriosus aliquis dīr quasi solutus in voluptates. Nihil tñ est, qd̄ magis hoīem soluat, quā delectationes venereę: quia ille maxime subtrahunt hoīem à quadam rōnis consistētia. Ideo circa venerea luxuria p̄cipua dīr: licet et de multis alijs reb⁹ dici possit, & interdū dicat. Vñ Aug. loquens de luxuriosis lib. de vera religione dicit, qd̄ qui seminat in carne sua, de carne metet corruptionē, sed seminatio carnis fit p̄ voluptates venereas: ergo ad istas maxime p̄tinet luxuria. Vñ obtinuit vñ, q̄ absolutē p̄tinet isto noīe solę venereę delectationes, & concupiscentię intelligant, ex adinventione aut poterit accipi pro multis alijs. Ad primum dicendum, q̄ sicut temperantia consistit principaliter, & p̄prie circa delectationes tact⁹, & gustus, & maxime ad hęc circa delectationes tactus, vt dīr 3. Ethic. de temperantia, & deinde per quādā similitudinē trahit temperantia ad quādā alias materias, vt ad delectationē, q̄ est in videndo, & audiēdo, & odorando, vt ibi dīr. Et tamen ostendit ibi, q̄ nō p̄prie in temperatus dicatur homo s̄m istas: quia temperantia est circa delectationes illas, in quibus cōicamus cū bestijs, & tñ bestię in solo tactu, & gustu delectant. Nā visus, & odoratus, & auditus non causant in eis delectationē per se, sed inquantū ad cōsequendū delectabile gustus, & tactus ordinantur. Ita ergo luxuria de multis dīr, sed principaliter consistit in venereis voluptatibus, eo q̄ in his maxime homo resoluitur ab ipsa virili firmitate, & statu quodā in rōne. Secundariō autē dīr luxuria de quibuscunq; alijs ad superabundantiā p̄tinetibus. Vñ ad Gala. 5. cum enumerant fructus carnis ponitur luxuria ibi, & dicit glo. q̄ luxuria est quęlibet superfluitas. Ad secundū dicendū, q̄ vinū dicitur res luxuriosa vno modo inquantū p̄tinet ad superabundantiā: q̄a facile est hoīem excedere in vino, & capi ab eo pp̄ dulcedinē suā. Ideo admonemur nō respicere ad istud, dicente Salomone: Ne intuearis vinum cū flauescit, & resp̄det in vitro color eius: ingreditur blande, sed in nouissimo mordebit, vt coluber: Prouer. 23. Vel dīr luxuriosum, quia ad luxuriam causam p̄stat. Quia licet multa ad luxuriā moueant, vinum est de potissimis. Et isto modo magis propriē intelligitur, q̄ vinum sit res luxuriosa. Ita enim Hiero. accipit dicens: Venter mero est uans facile despumat in libidinē, & habetur 16. dist. c. venter. Et Prosper dicit, q̄ luxuriā facit, & nutrit vini p̄cepto nimia, & non natura ea. dist. cap. Luxuriam. Hoc innuit Apollolus ad Eph. 5. nolite inebriari vino, in quo est luxuria, i. ex illo sequitur luxuria. Ad tertij dīcendū, q̄ licet voluptas libidinosa inueniat, Pars Secunda. S 4 & di-

Lib. 2. c. 6

Secundū argu.

Lib. 10. cap. 11.

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Ad 3. arg.

& dicatur in alijs materijs, hoc tamen nomen præci- pue veneræ delectationes accipiunt: quia in eis spe- cialiter dicitur esse libido, sicut delectationes sunt in omnibus sensibus, & adhuc majores in intellectu. Et tamen propter cognitâ esse à vulgaribus solas delectationes corporeas, & illas maximè percipi, has solas delectationes esse putant, ut dicitur 7. Ethic. circa finem. Libido autem maximè invenitur in vene- reis, ut dicit Aug. 14. de Civ. Dei. In eis igitur luxuria magna esse dicitur: De his S. Tho. q. 153. art. 1. in 2. 2.

An omnis actus luxuriæ sit peccatum. Quæst. C L X X I, I I.

QVAERITVR circa luxuriã, an omnis actus luxuriæ sit peccatum. Quidam dicunt, qd non possit esse aliquis actus luxuriæ sine peccato: quia nihil videtur impedire rationem, nisi peccatum. Omnis tamen actus veneris maximè virtutem impedit: ergo semper peccatum est. Sic dicit Aug. lib. soli loquiorum: nihil esse sentio, quod magis ex arce deiciat animum virilem, quàm blandimenta feminea, corporumque ille contactus. Hoc tamen invenitur in quolibet actu veneris quantumcunque illum honestare velimus: ergo nullus veneris actus sine peccato erit. Item vbi quæ inveniuntur aliquid superfluum, per quod receditur à bono rationis, istud viciosum est, quia virtus corrumpitur per superabundantiam, & defectum, quæ sunt extremitates. 2. Ethic. Et hoc, quia ipsa virtus consistit in medio, ut patet ibidem. Rationi autem medij extremi opponitur. In quolibet tamen actu veneris sunt superabundantiæ delectationis absorbentis rationem, ut dicitur 7. Ethic. de delectatione. Quod impedimentum ei, quod est esse prudentem delectationes habere, & quanto magis gaudet, scilicet, magis impeditur à virtute. Et ponitur exemplum ibi, scilicet, Puta ea, quæ veneris actus: nullum enim vti que posse intelligere in ipsa. Istud autem est maximè distrahere à ratione, quia in cæteris vitijs rationis actus manet, & si parvus, in veneris autem nullus. Vnde Hiero. dicit, qd in isto actu, spiritus prophetiæ non tangebatur corda prophetarum. In quo innuit, qd in cibo, & in potu, & cæteris actibus volebat Deus tangere corda prophetarum, ita ut dicit ista facerent illustrarentur à Deo, & prophetarent, & tamen in actu veneris non tangebatur corda illorum. Per quod innuitur, qd delectatio veneris maximè tollit vsum rationis. Peccatum tamen solum est ex hoc, qd est contra rectam rationem: ergo in quolibet veneris actu erit peccatum. Item causa est major, quàm effectus suus, sed peccatum originale in parvulis trahitur à concupiscentia, & tamen actus veneris sine concupiscentia nunquam esse potest, ut ait Aug. lib. de nuptijs, & concupiscentia: ergo à fortiori veneris actus non erit sine peccato.

Dicendum, quod non est verum, qd omnis actus veneris sit peccatum. Nam circa veneris est materia temperantiæ, nam temperantia potissima est in delectationibus tactus, quæ ad veneris pertinent. Et tamen in qualibet materia virtutis moralis est dare bene agere, & male agere, cum sit ibi medium, & extrema: ergo non semper erit peccatum in veneris. Amplius considerandum, qd peccatum in actibus humanis est id, quod contra rationem est, habet autem ordinem rationis, ut ordinem quamlibet rem in suum finem convenientem sibi. Ideo non est peccatum si homo vitatur per rationem rebus aliquibus ad finem, ad quem sunt modo, & ordine convenienti, dum tamen finis sit aliquid verè bonum. Hoc autem dicitur: quia etiam circa malos fines præsuppositos contingit inveniri media, quæ directè deducantur in il-

los fines, & ista deductio, & ordinatio per actum rationis sit, quia sola ratio ordinat. Et sic pertinet aliquo modo ad prudentiam. Vnde tales vocat Arist. 6. Ethic. in fine astutos, licet non propriè prudētes: quia prudentia non est sine virtute. In eadem tamen viam sunt prudentia, & astutia. Isti ergo licet ordinent res in finem suum, & convenienti modo secundum exigentiam illius finis: quia tamen finis ille non est aliquid bonum peccatum est in opere. Si tamen finis sit aliquid verè bonum ordinando in ipsum id, quod ad ipsum est modo convenienti, non est peccatum. Sic autem est de actu veneris: nam sicut bonum est, qd conservetur natura vniuersi in diuinitate, ita bonum, immo melius conservari naturam speciei totius humanæ: quia quanto bonum est magis vniuersale, tanto est amabilius, & diuinius, 1. Ethic. Individuum autem conservatur per cibum, & potum. Et propter hoc sumere cibum, & potum in quantum competit salutem corporis non est peccatum. Ita ad conservationem speciei est vsum veneris determinatus, nec est alia via. Ideo vsum veneris ordinatur ad conservationem speciei obseruato debito modo, & ordine, & cæteris circumstantijs suis sine peccato erit. Item si vsum veneris esset semper malus, creasset Deus aliquid, quod esset verè malum. Quod falsum est, quia omnia ab eo facta erant valde bona: Gen. 1. Deus tamen potentiam, & organa, & inclinationem, & materiam, & singula alia ad veneris dedit: ergo veneris secundum se non sunt mala. Et sic aliquando est vsum veneris sine peccato. Alias daretur aliquid totaliter ociosum in natura, quod non conuenit, & maximè in homine, qui est species perfecta. Item Deus formauit feminam, ut daret eam in adiutorium viro, dicens non esse bonum hominem esse solum. Et tamen femina non ordinabatur principaliter nisi ad generationem. Nam si ad aliam societatem vitæ, vel cogitationem fuisset formata, non formaretur femina, sed alius vir, qui magis conueniret cum Adam, & esset perfectior secundum naturam. Et tamen formata est femina: ergo fuit propter generationem per concubitum. Nam femina in eo, qd talis ad nihil aliud est, quia quodlibet aliud poterat fieri per solas viros, nisi istud. Et tamen si non fuisset necessitas femine aliqua in vniuerso potius Deus creasset omnes viros, & nullam feminam, & tamen creata fuit: ideo ad procreationem prolis fuit. Et hoc significatur ex verbis Dei, Gen. 2. Faciamus ei adiutorium simile sibi, id est, adiutorium ad procreandum, quod vir solus non posset. Et ob hoc dicit Arist. 1. Politic. c. 1. qd femina non est pars aliquis communicationis, nisi naturalis, quæ est propter simile tertium derelinquere, id est, ad gignendum. Vnde improbat positionem illorum, qui dixerunt feminam esse extremum communicationis despotice, ponentes feminam esse seruum. Dicit autem Arist. qd non: quia natura fecit vnum ad unum, & non vnum ad plura, sicut ars faciens gladium delphicum pro paupere, qui erat ad sciendum, & ad ferrandum, sed femina est ad communicationem naturalem: ergo non est naturaliter ad communicationem despoticam, scilicet, ut sit seruum naturaliter. Deus ergo feminam formauit ad procreationem prolis, quæ est per coitum. Et sic non erit peccatum semper in veneris, cum Deus hoc instituerit. Item viro, & femine à principio conditis Deus dixit: crescite, & multiplicamini, & implete terram: Gen. 1. Hoc autem non poterat esse, nisi per concubitum procreatio prolem: ergo non solum concubitus erat homini licitus, sed etiam erat necessarius, & sub præcepto. Aliquis dicit, qd hoc verum fuit pro tempore illo, quo

Cap. 15. & 16.

Primum argu.

Lib. 1. ca. 19.

Secundum argu.

Cap. 6.

Cap. 11.

Referen. 32. q. 2. c. 90 nubia.

Tertium argu.

Lib. 1. cap. 24.

quo homo mās in innocentia, quia tñc fuisset coitus sine concupiscentia, & nuptiæ honorabiles, ut August. dicit, nunc verò totum è contrario agitur propter peccatum hominis. Nam coitus sine concupiscentia magna non fit, & iam non honorabilis, sed nihil magis in rebus humanis erubescendum est. Et hoc est, quod homines maximè occultant, quia de hoc maximè erubescunt tanquam de re inhonesta: ergo iam non erit coitus sine peccato, licet ante peccatum Adæ esse potuisset. Dicendum, qd sicut ante peccatum fuisset concubitus sine peccato, & ita & nunc est: quia concubitus nunquam fuit, nec est bonus, nisi propter necessitatem prolis præcipue, & tñ post peccatum Adæ fuit tanta necessitas procreandi prole sicut ante peccatum: ergo etiam post peccatum erit coitus licitus. Ipsum ergo peccatum Adæ non fecit coitum esse illicitum, quia eodem modo faceret, qd vsum ciborum, & potuum esset illicitus, cum ipse in cibo peccauerit, & hoc falsum est. Solum ergo fecit peccatum Adæ, & coitus non esset ita honestus, & mundus, sicut si mansisset homo in innocentia, non tamen fecit, quod omnis coitus esset peccatum. Item patet: quia sicut ante peccatum Adæ Deus dixerat ei, & femine: crescite, & multiplicamini, Genes. 1. Ita & post peccatum, immo & post plurima peccata hominum, propter quæ Deus penè omne viuent deleuerat, Deus dixit hominibus: Crescite, & multiplicamini, Gen. 9. quod fuit post diluuium: ergo concubitus tunc non solum erat licitus, sed etiã sub præcepto. Item patet: quia Deus instituit matrimonium, cuius actus est carnalis copula, dicens ostēsa femina. Propter hanc reliquit homo patrem, & matrem, & adhærebit uxori suæ, & erunt duo in carne vna, Gen. 2. Istud tamen non intelligebatur ante peccatum Adæ, quia nullum matrimonium pro tunc futurum erat cum homo ipsa die, qua creatus est, de innocentia cecidisse dicitur: ergo post peccatum erat licitus coitus. Item patet: quia Christus approbavit matrimonium, & reprobauit libellum repudij, & adulterium, & fornicationem, infra in litera, & inf. 19. Si tamen omnis coitus malus esset, etiam ipsum matrimonium esset malum: quia ad hoc ordinatur: ergo coitus non est malus. Item Apostolus 1. Corin. 7. dicit: Bonum esse virginem manere in virginitate, & etiam bonum est eam tradere nuptui. Etiam dicitur ibi, qd vnusquisq; habeat uxorem suam propter fornicationem, scilicet, vitandam, & quod concubitus non se fraudent debito, & tamen si coitus esset de se malus, & malum esset tradere virginē nuptui, & uxorem habere, ei debitū reddere: ergo malus non est coitus. Item propter hoc Manichæi inter cætera condemnati sunt, quia nuptias condemnauerunt dicentes, nullum posse saluari, nisi in virginitate manentem: Ecclēsiã autem diffiniuit virginēs, & viduas, & coniugatas, & oēs status communiter posse habere vitã eternam. Ut patet extra de summa trinit. cap. firmiter. S. virginēs quoque: ergo coitus licitus est. Item si esset coitus illicitus, hoc esset, quia vel esset contra naturam, vel contra rationem, vel contra consuetudinem, quia non sunt alij modi, quibus aliquid sit illicitum. Coitus tamen non est cõtra naturam, immo natura maximè inclinatur ad ipsum propter suam conservationem. Non est etiam contra rationem: quia ratio dicit debere conservari naturam, quæ tamen non potest conservari sine coitu: ergo iudicari debere esse coitum. Non est etiam contra consuetudinē, quia nihil tam consuetum est, quam coitus, & potus, & veneris, non solum apud homines, sed etiã apud omnia animantia perfecta. Sic dicit August. in lib. de bono coniugali. Satis responsum est hæreticis, si tñ

cupiunt non esse peccatum, quod nec contra naturam committitur, nec contra mortem, nec contra præceptum. Et loquitur ibi de actu veneris non solum simpliciter, sed etiam quantum ad multas uxores, quas sancti patres habuerunt, sicut Abraham, & Iacob, & Dauid. Et idem est dicere esse contra præceptum, & contra rationem: quia omne, quod contra præceptum est, contra rationem est, quia ratio dicit debere obedire præcepto.

Ad primum dicendum, quod licet actus veneris rationis vsum aliquo modo impediatur, non est propter hoc illicitus. Quia impedire virtutem, siue actum rationis stat dupliciter, aut quantum ad statum communem, aut quantum ad statum perfectum. Impedire quantum ad statum communem est facere, qd virtus nullo modo possit esse, impedire quantum ad statum perfectum est facere, quod virtus non habeat totalē perfectionem, & tamen quod maneat in aliquo esse, saltem in communi statu. Primo modo non potest impediri virtus, nisi per peccatum: quia est sibi oppositum, & hoc modo actus veneris non impedit virtutem, cum homo possit manere in charitate, & in quacūque alia virtute, vtendo actu veneris cū uxore secundum regulam rationis. Secundo modo potest impediri virtus per aliquid, quod non est peccatum, sed est minus bonum, quàm ipsa virtus. Quia scēpe sunt aliqua bona disperata, quæ non potest homo simul prosequi, sed vnum prosequendum oportet alterum dimitti. Et quia vnum illorū est minus bonum, quàm alterum, si homo vnū prosequatur, dimittit alterum, vel impeditur in eo. Et sic vnum bonum impedit alterū. Hoc modo actus veneris impedit virtutem, scilicet, non quod illam tollat, sed quia non permittit eam esse in gradu excellentissimo. Sic enim dixit August. Nihil esse sentio, quod magis ex arce animi deiciat, i. ex perfectione virtutis, vel contemplationis, & non dixit, quod deiciat animū à virtute, sed ab arce, per quam significatur eminentia virtutis, & altitudo, & sic bonū virginis, quod maius est, impeditur per bonum matrimonij, quod est minus, & bonum vitæ contemplatiuæ impeditur per bonum vitæ actiuæ, quod minus est. Sic dicit August. in lib. de bono coniugali. Sicut bonū erat, quod Martha faciebat occupata circa misterium virorum sanctorum, sed melius, quod Maria audiens verbū Dei. Ita etiam bonum Susannæ in castitate coniugali laudamus, sed bonū viduæ, & magis Mariæ virginis anteponimus. Ad secundum dicendum, qd in veneris actus magnitudo delectationis sensibilis potiusquam in alijs actibus sensitiuis, & tamen non propter hoc est maior superabundantia hic, quàm in alijs, quia superabundantia dicit vitium, cum dicat excessum à medio, in quo est recta ratio. Et omnis talis excessus malus est. Pro quo sciendum, quod superabundantia, & defectus accipiuntur per habitudinem ad medium: ipsum verò medium non accipitur secundum æqualitatem quantitatis. Quia sicut medium in calcis non est secundum æqualitatem quantitatis, quia tunc pro omnibus hominibus essent calcis æquales, sed secundum proportionem ad pedem cuiuslibet hominis, ita, ut quidquid est ultra pedem sit superabundantia, & quidquid citra pedis magnitudinem sit defectus.

Ita & in omnibus passionibus, & operabilibus moralibus. Nam in cibo non est idem medium omnibus hominibus, sed cuiuslibet secundum proportionem exigentiæ corporis sui. Sic dicit 2. Ethic. qd non est idem medium Miloni, & Trierarchæ. i. magistro nauium: vel et magistro gymnasiarum: quia Milo abundantissimè comedebat, quia corporis sui qualitas hoc exigebat

Ad 1. arg.

Cap. 8.

Ad 2. arg.

gebat. Trierarchæ propter leuitatem corporis paucus cibus sufficit. Et quia ista proportio consideratur solum secundum rationem, quia nulla alia potentia sensitua hoc cognosceret, dicitur medium in moralibus esse secundum rationem, & non secundum quantitatem. i. q. sola ratio determinat quid est, quod medium est, & conueniens in qualibet materia & operatione. Et ita licet delectatio venerorum secundum quantitatem excedat omnes delectationes sensitivas, tamen secundum habitudinem rationis, non semper excedit. Quando fuerit actus veneris regulatus à ratione. Nam tunc magnam, aut parvam delectationem sequi: per accidens est, & non repugnat rationi: quia aliàs felicitas vitæ æternæ, in qua est maior delectatio, cogitari possit, vitium esset propter excessum. Et tamen falsum est, cum ibi sit summum bonum: & licet sit delectatio maxima non est contra rationem. Ita in veneris: nam non pertinet ad rationem, quantum sensus exterior in veneris delectat, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Et hoc etiam prouenit: quia non est in potestate nostra, quantum sensus delectetur, sed prouenit ex dispositione corporis. Sicut etiam est in cibo, & potu: quia aliqui magis, & aliqui minus delectantur secundum quod habent gustum magis, vel minus dispositum: quod autem non subijcitur rationis imperio, & potestati: ad peccatum non pertinet, nec ad meritum. Est tamen speciale circa venerea: quia licet propter corporalem dispositionem quidam magis, & quidam minus delectentur, sicut fit in gustu: tamen in omnibus hominibus est concupiscentia, & delectatio venerorum cum quadam rebellionem ad rationem, magis quam gustus, aut aliquis alius sensus. Et hoc ex pœna consequente omnes homines propter peccatum Adæ conuenit in quantum ratio rebellis Deo meruit carnem sibi habere rebellem, vt dicit Augustinus de Ciuitate Dei. Et hoc specialiter circa venerea factum est: nam gustui non fuit data talis rebellio. Vnde manet semper hoc: quod etiam si quis per solam rationem impellatur ad venerea, vt potest in viro, quod solum vult reddere debitum vxori, quod ipsa concupiscentia infurrexerit, quam in actu veneris necesse est semper esse, mouetur cum quadam furore: ac si nulla ratio præcessisset, & hoc est quia concupiscentia illa in actu suo non potest regi. Vnde potest cohiberi ne insurgat: vel si insurrexerit possit uicini non consentire. Et tamen si permissus semel ipsi concupiscentie operari, impossibile est, quam moderemur, quantum quicquid fuerit quis vir excellentissimus in virtute. Quia istud est iam naturale concupiscentiæ venerorum. Ideo non est possibile hoc auferri, nisi per eum, qui istud in penam nobis inflixit. Quod autem in delectatione venerea tollatur omnis actus rationis, ita quod nihil ibi quicquam intelligat, non ostendit istam delectationem esse contrariam virtuti: quia non est contraria virtuti, quod actus rationis aliquando intermittatur. Alioquin nunquam homo dormiret, quia ibi omnino cessat actus rationis, sed peccatum non est ibi: & in veneris cessat actus rationis propter vehementiam concupiscentiæ, quæ cum furore quadam mouet, vt dictum est: Et cum homo se vni rei intense tradiderit non potest alteri intendere: sicut dicitur 10. Ethic. quod delectationes se ipsas impediunt. Ideo si quis vni intendat, non potest alteri intendere nisi valde remisit. Vnde dicitur, quod non sunt boni agonizantes, quando aspicientes eos possunt comedere legumina. Quasi dicat: Si esset magna delectatio aspiciendo agonizantes non posset aspiciens intendere alteri delectationem, maxime tamen parue, sicut est in comedendo legumina: quia totus absorberetur à delectatione videndi agonizantes. Si ergo potest delectabiliter legumina comedere, modicum delectatur in videndo agonizantes. Ita est de veneris, quia ibi est vehemens delectatio sensitua: ideo non potest in presentia eius intendere quis ad aliam. Et tamen, quod ita vehemens videatur non puenit sibi omnino ex conditione obiecti, sed potius ex penalitate quadam nobis inflata: ita vt concupiscentia ista moueatur cum quodam furore, & inobedientia ad rationem. Ad tertium dicendum, quod licet ex concupiscentia proueniat peccatum originale, non est semper peccatum in coitu: in quo semper est concupiscentia, cum illa sit preter intentionem nostram, nec possumus ei dominari: ideo non imputatur nobis: sic dicit Augustinus 13. de Ciuitate Dei, quod ex concupiscentia carnis, quæ regnatis non imputatur in peccatum, tamen ex filia peccati proles nascitur originalis obligata peccato. Vnde non sequitur, quod in illo actu sit semper peccatum, sed quod in eo sit specialiter aliquid deriuatum à peccato primi parentis. De his sanctus Thome 2. secundæ quæstionis 153. articulo secundo.

Ad 3. arg. An aliquando actus veneris possit esse peccatum. Quæstio: CLXXXIIII.

QUÆRITUR, an aliquando actus veneris possit esse peccatum? Dicunt quidam, quod nunquam est peccatum, quia per actum veneris mittitur semen, quod est superfluum alimenti: vt patet per Aristoteli lib. de generatione animalium: in emissione tamen aliarum superfluitarum nullum est peccatum: ergo nec in actu veneris erit. Item quilibet potest licite vti eo, quod suum est: sed in actu veneris homo non vitur, nisi resua, nisi forte in adulterio, vel raptu: ergo non erit peccatum in luxuria, nisi in adulterio, & raptu. Item omne peccatum habet aliud peccatum oppositum: quia vt dicitur 2. Ethic. tres sunt dispositiones. scilicet medium, & duo extrema, & vtrunq; extremum est vitium. Et opponuntur extrema ipsa medio, & etiam inter se. Et sic cum omne peccatum opponatur alicui virtuti, et opponitur alicui peccato. Luxuriæ tamen nullum peccatum opponitur, quia defectus circa luxuriam non est peccatum: immo potius est laudabile abstinere ab ea omnino: ergo luxuria non est peccatum. Dicendum: quod licet actus veneris interdum sit licitus, vt ostensum est præce. q. tamen luxuria semper nominat peccatum, eo quod luxuria dicitur excessum, & dissolutionem quandam. Et sciendum, quod quanto actus veneris est circa res magis necessarias, tanto potest in eo esse grauius peccatum: si ordo rationis non seruetur. Ratio huius est: quia quanto aliquid est magis necessarium maiori desiderio femina in istud, & magis de illo cupimus. Et sic magis continget ibi esse superabundantiam, siue in quantitate ex parte obiecti: quia accipimus plus de illo, quam debemus: siue ex parte desiderij: quia forma desiderio feruentiori, quam debemus: siue per abundantiam tamen peccatum est. In rebus autem non necessarijs, aut non tam necessarijs non feruntur tanto desiderio: ideo non contingit ibi fieri superabundantiam, sicut in rebus multum necessarijs. Ideo in eis erit maius peccatum, si non attendatur ordo rationis. Sic est in veneris, quæ sunt maximæ necessitatis propter conseruationem speciei. Ideo debet attendi maximè ordo rationis circa vsum venerorum, ne fiat ibi aliquid, quod sit contra ordinem rationis, quia istud erit vitiosum. Pertinet igitur ad rationem ordinare modum in veneris circa quantitatem, & aliàs circumsstantias: ergo si committatur erit peccatum. Et maximè apparet hoc: quia etiam

etiam si non sit respectus aliquis ad legem Dei prohibentem interdum venerea, sed ad solam rationem apparet manifestè peccatum sepe esse in veneris. Nam venerea ad nihil aliud sunt naturaliter, nisi ad procreationem prolis, cum ergo venerea interdum taliter exerceantur, quod sit impossibile inde prole generari, sicut patet in mollitie, & in quibusdã alijs coitibus: ergo ibi peccatum erit, quia contra intentionem naturæ fit. Et tamen quandoque erratur contra naturam in quocunque genere vitij grauissimè peccatum est, eo quod natura est regula magis certa, & inuariabilis, quam ratio humana. Etiam quia ille, qui contra naturam agit, non solum conditiones rationis destruit, sed etiã principia: quia ratio assumit principium ex eis, quæ secundum naturam sunt, quia illa sunt præsupposita, & præexistencia, & habentur sine inquisitione, & tamè error circa principium in speculationibus est valde grauior, quam circa conditiones. Ita etiã in moralibus. Ideo contra naturam agere peccatum graue est, siue in veneris, siue in alijs. Item in ipso coitu, qui potest esse ad prolis procreationem, et potest accidere error contra intentionem naturæ. Nam natura inclinatur ad hoc pro conseruatione speciei, & tamen sæpe aliqui propter desiderium delectationis venereæ procurant non gigni prolem. Sicut patet de illis, qui cognoscentes feminas fundunt extra vas humorem feminalem, vt non sequatur conceptus. Sicut dicitur Gen. 28. de Onam filio Iudæ, qui semen fundebat in terram. Alij autem venena sterilitatis procurant, vt semper liceat frui delectabili venere, & ista est libido crudelis. Alij etiã propter abundantiam coitus pereunt. Et sic perid, quod deberet conseruari species, pereunt indiuidua, & consequenter perit species, quæ in solis indiuiduis existit. Et sic in istis, & similibus peccatur in veneris contra naturam. Ideo et sola ratione naturali existit et absque diuina lege, & humana contingeret multa peccata esse in veneris, & sic in luxuria peccatum est. Immo propriè accipièdo, luxuria semper peccatum est: quia ex modo accipiendi nostro semper dicitur Luxuria excessum quædam ad rectam rationem. Ideo licet venerea non venentur generaliter in scriptura. Luxuria tamen semper vetatur. Vnde ad Galat. 5. luxuria ponitur inter opera carnis, & dicitur ibi, quod qui talia agunt regnum Dei non consequentur, & tamen non impeditur homo à consecutione regni Dei, nisi per peccatum mortale: ergo luxuria innuitur ibi semper esse peccatum mortale, & ob hoc non solum in sacra scriptura ipsa vetatur, sed etiam id, quod ex causa eius est. Sic dicitur ad Ephes. 5. Nolite inebriari uino, in quo est luxuria. i. quod præter causam luxuriæ. Et sic ebrietas licet mala sit, non prohibetur ibi principaliter propter se, sed magis propter luxuriam, cui causam præstat. Ad primum dicendum, quod semen non est simpliciter superfluum: immo est summè necessarium, cum sine eo non fiat procreatio prolis. Vnde magis necessarium est semine, quam cibus: quia cibus conseruat indiuiduum directè, licet per accidens conseruet speciem, Semen autem directè conseruat speciem: & tamen bonum commune maius est bono particulari: primo Ethic. Apparet et, quod circa ea, quæ sunt superflua natura nullam curam facit, nisi vt illa expellat tanquam sibi contraria, & nociua, & tamen circa semen facit magnam curam in generatione illius. Et patet: quia maior perfectio requiritur ad generationem seminis, quam ad generationem sanguinis, in quo est præcipue vita animalis. Nam ad generationem sanguinis sufficit quæcunque potentia digestiua: ad generationem autem seminis non sufficit, sed requiritur potestatis digestiua adiuta calore perfectio.

A Vnde temporibus illis, quibus in homine incipit calor perfici, & procreatur pili, qui sunt signa abundantis caloris, incipit in masculo generatio seminis, & in foemina generatio mestrurorum, quæ sunt ei loco seminis, & ob hoc ortus pilorum attestatur potestatem generandi: & ideo vocantur puberes, in quibus ista signa apparent, vt ait Isid. 11. Etymo. & extra de spõ. impub. cap. Puberes: & sic perfectior calor requiritur ad generationem seminis, quam sanguinis. Maior ergo cura est naturæ circa semen, quam circa sanguinem, & ex hoc sequitur, quod semen erit perfectius, quam sanguis: quia quod requirit causam perfectiorem ad sui productionem, perfectius est, quam id, quod sufficit produci à causa minus perfecta. Superfluum tamen non est aliquid perfectum, sed imperfectum, & quod natura respuit: ergo semen non est aliquid superfluum. Item, si esset semen aliquid totaliter superfluum non debilitaretur natura in emissione illius, sed magis confortaretur, quia non perderet aliquid quod ad eum pertineret, sed quod ei nocebat, sicut in depositione vrinæ, & stercoreis: & tamen debilitatur natura generaliter in emissione seminis. Nam plus debilitat in emissione seminis, quam sanguinis plusquam quadragesies, vt ait Auicenna. Non est ergo semen aliquid superfluum. Est ergo semen aliquid necessarium simpliciter, & tamè vocatur superfluum, non simpliciter, sed superfluum alimenti. Nam totum, quod suscipitur ad seminis generationem est superfluum respectu alimenti, scilicet: quia non convertitur in substantiam animalis, sicut alimentum, vel est superfluum respectu conseruationis indiuidui, licet non sit superfluum respectu speciei. Nam ita posset vocari sanguis superfluus respectu speciei, sicut semine, respectu indiuidui. Et tamen, quia est in indiuiduo, cui est necessarius, & semen non est necessarium indiuiduo in quantum est indiuiduum, dicitur semen superfluum, & sanguis non. Et sic dicendum, quod non est idè de emissionem seminis, & aliarum superfluitarum: quia semen est superfluum quoddam, quo indiget, quia est superfluum ex eo, quod est residuum operationis virtutis nutritiue: est tamen necessarium respectu virtutis generatiue. Alia autem superfluitates nullo modo sunt necessaria: ideo non differt quomodoconque emittantur: salua tamen honestate, & decencia conuictus humani, quia potest homo se turpiter habere in emissionem illarum, & tunc peccare poterit propter accidens in quantum per hoc offendit proximos, quod euitare potest. In emissionem autem seminis, quia est valde necessarium, potest peccatum multipliciter committi, vt puta si emittatur ad alium finem, quam ad eum, ad quem natura istud gignit, vt supra dicebatur. Vel si per hoc non conseruetur species, sed magis peccat, vt in illo, qui immoderata vitur emissionem, & sic de multis alijs modis, licet poterat esse quædam causa generalis in hoc: quia in emissionem ceterarum superfluitarum non est perturbatio aliqua ordinis rationis: in hoc autem propter vehementem delectationem, quæ in emissionem causatur, prosequuntur interdum homines vsum emissionis huius tanquam feliciteratam quandam. Et in hoc peruertitur totus ordo rationis, quia adheret homo isti delectationi, tanquam summo bono, contempto ipso summo vero bono, & tamen peccatum in hoc solo consistit, quod turberetur ordo rationis, vnde Augustinus dicit, quod tota peruersitas est vti fruendis, & frui vtendis. Et quia propter vehementem delectationem communiter homines carnales, qui non nouerunt maiora bona, conseruant suam fruitionem in hac emissionem: non est aliquid, in quo, vt communiter peccata ita multipliciter, sicut circa venerea. In alijs autem superfluitatibus emittendis

Primum argu.

Secundum argu.

Tertium argu.

Ad 1. arg.

Semen est perfectius sanguine, & qualiter natura de illo curat.

Semen quod se haur ad alias superfluitates.

tendis nō est aliqua delectatio, aut est parua: ideo nō sequuntur homines illas emissiones tanquam aliqd bonum. Vnde non est aliqua occasio peccādi in eis, nisi per accidens, vt dictum est, in quantum indeceter, & in prauidicio proximorum emitti possunt.

Ad 1. arg.

Ad secundum dicendum, quōd licet in luxuria vtritur homo re sua, tamen peccat, quia contra rationē vtritur illa, scilicet, constituendo finem in eo, quod non est verum bonum, & mutando ordinē dilectionis. Quia curi tenetur homo diligere Deum super omnia, qui sequuntur venera propter se diligunt, aut cōcupiscunt delectationem venerorum super omnia, & illam Deo prapōnunt, in quo ei magna iniuria fit, cum aliqua res parui valoris ei prapferat, & sic contemnat ipse. Aliter potest dici, quōd nullus homo est sui ipsius, nec est Dominus corporis sui, sed omnes sunt serui Christi, quia ab eo empri sunt, 1. Corinth. 6. vbi Apostolus loquens contra luxuriā dicit: Empri estis p̄tio magno, scilicet, sanguine Christi, glorificate, & porrate Deum in corpore vestro, i. sanctificate corpus vestrum per castitatem, & munditiam, vt porretis ibi Deum, id est, sit corpus vestrū tanquam quoddam templum mundi Deum. Nam Deus in immundis non habitat. Est ergo corpus nostrum templum Dei, 1. Corinth. 3. Nescitis, quia templū Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis? & 1. Corinth. 6. An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti, qui in vobis est? quem habetis a Deo, & non estis vestri. Ex hac ergo parte homo peccat per luxuriam dupliciter Deo prapudicādo. Vno modo, quia vtritur re non sua contra voluntatem illius, cuius est. Et tamen nos non sumus nostri, sed Dei, vt Apostolus dixit. Non licet ergo nobis vti corpore nostro ad voluntatem nostram, sed ad voluntatem Dei. Deus tamen detestatur omnē immunditiam: ideo prapudicat Deo, qui luxuriatur, ga rem illius eo inuito contractat: erit ergo furtum, vel rapina. Sic dicit August. lib. de decem cordis. Dominus, qui gubernat seruos suos ad vtilitatem illorum non suam, hoc prapcipit, ne per illicitas voluptates corruat templum eius, quod esse cōpisti. Secundō peccat, quod excludit habitorem de habitaculo. Nam Deus habitat in corpore nostro, quod elegit sibi tanquam templum, 1. Corinth. 3 & 6. Sicut ergo irascitur ille, qui expellitur de habitaculo, ita Deus irascitur nobis si eam expellamus: nemo autē Deum potest virib. à se expellere, sed indirectē expellit, in quantum se ipsum immundū reddidit, cum Deus non possit in immundis habitare, quia ipse mūdus est, & sic comminatur eis, qui templum suū polluant, aut violant, 1. Corin. 3. Nescitis, quia templum Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis? si quis autem templum Dei violauerit disperdet illum Deus: templū enim Dei sanctum est, quod estis vos. Ad tertium dicendum, quōd luxuria habet vitium oppositū, & est quidam defectus venerorum, & hoc non est in abstinentiā simpliciter à veneris, quia istud potius est laudabile, & pertinet ad virginitatem, scilicet, nunquā experiri delectationem veneram. Sed defectus est in eo, qui ex conditione status tenetur aliquando experiri, sicut coniugatus, qui tenetur reddere debitum vxori. Si quis ergo coniugatus non desiderio placendi Deo, sed quia detestatur mulieres, vel actū venerē, nullo modo velit saltem reddere debitum, peccat per defectum. Et istud est vitium oppositum luxuriæ. Est tamen rarissimum: quia vt communiter omnes peccant per superabundantiā actus, aut desiderij. Et sic est vitium istud innominatum. Potest tñ vocari insensibilitas quædam. Et sic communiter in moralibus quando aliquod vitium est rarum, vel in-

Ad 3. arg.

cognitum, innominatum est. Sic patet de opposito iracundiæ, scilicet de defectu iræ. Non enim habet nomē, quia rarum est, vt patet 4. Ethic. cap. de māfuetudine, sed potest vocari inirascibilitas, sic etiam oppositum intemperantiæ innominatum est, quia rari peccant per defectum profecutionis delectationum tactus, & gustus. Sed potest vocari insensibilitas, quia videtur nihil sentire, qui profecquitur eas minus, quam opus est, vt patet 3. Ethic. cap. de temperantia. De his Sanct. Thom. 2. 2. quæst. 133. art. 3.

An luxuria sit vitium capitale. Quæstio CLXXXVII.

QVAERITVR, an luxuria sit vitium capitale. Dicunt quidam, quōd nō: quia luxuria videtur esse idem, quōd immunditia, vt dicit Glo. ad Eph. 5. Et tamen immunditia est filia gulæ, vt dicit Greg. 3. 1. Moralium. Et tamen vnum vitium capitale non est pars alterius, vel filia eius, sed sunt capitalia vitia inter se, quasi quædam capita diuersa: ergo luxuria nō erit vitium capitale. Item vnum vitium capitale nō oritur ex alio, cum sint æquæ prima, & tamē luxuria oritur de superbia, quia vt dicit Isido. de summo bono, sicut p̄ superbiā mentis itur in prostitutionē libidinis, ita per humilitatem mentis salua fit castitas carnis: ergo non est luxuria vitium capitale. Item luxuria causat ex desperatione, iuxta illud ad Eph. 4. Qui desperantes seipfos tradiderunt impudicitia, i. propter hoc, q̄ desperant, efficiuntur impudici, i. luxuriosi. Et tamen desperatio non est vitium capitale, sed est filia accidiæ, vt Grego. dicit: ergo multo minus luxuria erit vitium capitale.

Primum arg.

Cap. 37.

Secundum arg.

Lib. 2. c. 31

Tertium arg.

Dicendum, quōd luxuria sit capitale vitium: nam ponit eam Gregor. inter capitalia 3. 1. Moralium. Et patet hoc, quia vt dictum fuit supra quæstio. 142. Ad hoc, quōd vitium sit capitale, tria requiruntur. Primō, quōd non sit vitium purē particulare, sed q̄ sit origo multorum, sicut caput multorum mēbro- rum, & ob hoc capitale dicitur. Secundum est, quōd non sit origo omnium vitiorum, quia tunc non cōnumeraretur inter capitalia, cū capitalia multa ponantur, & tamen quod simpliciter est caput omnium vitiorum nō pōt distingui contra alia capita, sed necesse est ipsum solum esse primū. Tertium est, quōd istud habeat finem valde appetibilem, quia propter hoc multa peccata sunt sub vno, vel causant ex eo, quia finis illius est multum desiderabilis: ideo multi mouentur propter eum, & sic peccant in multis. Primum cōpetit luxuriæ, quia multi modi sunt, & species luxuriæ, & etiam multa alia peccata ex luxuria causantur, quæ non sunt partes luxuriæ, nec cōmunicāt in obiecta eius, sicut cæcitas, inconstantia, odiū futuri sæculi, & alia, de quibus dicitur sequen. quæst. Secundum etiam conuenit luxuriæ, quia non est simpliciter caput omnium vitiorum: multa enim sunt, quæ nec communicant in obiecto cum luxuria, nec etiam oriuntur ex ea, sicut illa, quæ pertinent ad inuidiam, & iram, & superbiā. Ideo bene distinguitur contra alia capitalia vitia. Tertium etiam competit ei, & istud excellentius, quā cuiuslibet alteri vitio. Nam obiectum luxuriæ est appetibilis obiectis aliorum vitiorum, vt communiter, eo quōd delectatio vehementior, & perceptibilior in eo est. Ideo ex hoc est occasio, vt plures habeat filias. Et quantū ad hoc solet dici, quōd luxuria est fomes, & nutrix omnium vitiorum propter hoc etiam cōmuniis omnes homines peccant in hoc vitio, quā in alijs, quia delectabile huius est commune omnibus. i. ab omnibus existimatur delectabile. Delectationes autem, quæ sunt circa alia vitia nō reputantur ab omnibus delectationes,

Cap. 37.

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

delectationes, sed variē opinantur homines de illis secundum varietatem dispositionis. Et sic dicit Greg. quōd pauci homines inueniuntur sine carnis luxuria, & habetur in Decret. distin. 50. cap. Tua sanctitas. Etiam luxuria maiori tempore possidet hominem, quā alia vitia. Nam licet aliquando tepescat propter lassitudinem organorum, aut propter alias causas: rursus tamen fortior resurgit. Ideo dicit Grego. quōd est luxuria velut scabies iugis, quia semper dominatur, & hñ in Decret. distin. 49. cap. Hinc & enim. Sic etiam dicit August. quōd si luxuria in factum pcesserit, videtur satiari, & extingui cupiditas, sed postea cum suggestio repetitur, maior attenditur delectatio, quæ adhuc minor est, quā illa, quæ in cōsuetudinem vertitur, quā vincere difficile est. Et ob hoc luxuria peruerit plures status hominum, quā B aliquid aliud peccatum. Nam sapientes in fatuati sicut patet in Salomone, qui de summa sapientia ad rātam venit fatuitatem, vt idolis concubinarum, & vxorum templā edificaret, 3. Reg. 11. & 4. Reg. 23. sic hñ 32. quō. 4. cap. Salomon: & 3. qu. 7. c. sal infatuatum. Viri etiam sancti per luxuriam decepti sunt, vt patet in Dauid, q̄ erat maximus cultor Dei, de quo Deus dixerat se inuenisse virum iuxta cōsuetū, 1. Reg. 13. Quod de alio non legitur dictum saltem in regibus, sed fornicatus est cum Bethsabee, 2. Reg. 11. Forissimē etiam per illam perierunt sicut Samson, quē Dalila Philistinis tradidit, Iudic. 16. Hęc autem omnia sunt propter maximam delectationem, quæ existimat ab omnibus hominibus in hoc vitio. Fit etiam propter magnam connaturalitatem, quia sicut cuiuslibet est naturale sumere cibum, & potum, vt seipsum conferuet, ita est ei inditum speciem cōseruare. Quæ pan. venera sit. Ideo omnibus naturalis appetitus est ad venera, & quia illa, quæ sunt naturalia nobis difficile est à nobis separari, est difficile resistere luxuriæ, aut excludere omnino desiderium eius. Sic enim dicitur 2. Ethic. quōd difficilius est voluptati pugnare, quā ire, i. pugnare contra delectationem, quā m cōtra iram. Et iterum dicit: Malus autem peccans est maximē circa delectationem. Cōmuniis enim hæc animalibus, & omnibus, qui in sui electione sequuntur, id est, est cōmuniis hominibus & brutis. & propter hoc est magis naturalis. Et subditur ibi. Adhuc autem ex p̄cto omnibus nobis cōmittitur, p̄pter quod difficile est totaliter excludere à nobis desiderium istud, quia per totam vitam nobiscum est. Est igit luxuria capitale vitium, cui prop̄riissimē competit esse capitale. Ad primum dicendum, quōd immunditia, quæ est eadem cum luxuria, nō est filia gulæ, quia illa, quæ est filia gulæ, est quædam immunditia corporalis. Necesse est enim eos, qui superabundanter replentur cibis, & potibus, immunditias aliquas corporales incurrere, quæ sequuntur magis istud vitium, quā alia. Nam istud, & luxuria, sunt vitia corporalia: cetera autem sunt magis spiritalia. Sed immunditia, quæ est eadem cum luxuria, alia est: potest tamen dici aliquo modo luxuria eadem illi immunditiæ, quæ pertinet ad gulā, in quō materialiter luxuria causatur ex gula, sicut dixit A post. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria, ad Eph. 5. & Terentius dixit: Sine cerere, & bacho algefcit vēs. i. sine cibo, & potu. perit desiderium venerum. Hoc tamen non pertinet ad rationem causę finalis secundum quam præcipue dicuntur aliqua vitia oriri ex vitijs capitalibus. Ideo licet luxuria orit materialiter ex gula, cū nō sit idem sicut, nec obiectū vtriusque, non dicit luxuria esse filia gulæ, sed erit p̄ se vitium capitale. Ad secundū dicendum, q̄ ex superbia bene potest aliquo modo oriri luxuria: & tamen non oritur secundum ratio-

nē finis, quia non est idem finis, nec obiectū luxuriæ, & superbiæ, sed per accidens quodammodo ex superbia oritur luxuria, & etiam oīa vitia, in quantum superbus eleuatur in animo suo, & dedignatur alicui subici: vnde nec vult subici legi, sed agit quidquid ipse vult, & ob hoc superbia dicitur origo omnium vitiorum capitalium: & tamen distinguitur superbia ab alijs vitijs quoniam ad obiectum, & finē, quæ est propria distinctio ipsorum. Ad tertium dicendum, quōd desperatio non est propriē mater luxuriæ, quia ad hoc oportebat, q̄ luxuria tenderet in finem desperationis. Obiectum autē desperationis est bonum arduum eleuatum supra facultatem desiderantis, ita vt nullo modo credat se illuc posse peruenire. Obiectū autem luxuriæ est delectatio venera. Ideo non oritur luxuria ex desperatione directē, sed per accidens, in quantum remouet prohibens. Nam cum obiectum luxuriæ sit aliquid secundum sensum valde delectabile, omnes fortassis se quærentur istud, nisi aliquid obstarer. Omnes tamen, qui ab eo abstinere, hoc faciunt, vt consequantur vitam æternam. Nam sciūt, q̄ esset impossibile consequi vitam æternam sequendo luxuriam, & opera carnis, sicut dicitur ad Gal. 5. & ob hoc, vt habeant regnum cœlorum, abstinere, sic dixit Christus infra 19. aliqui sunt ethnici, qui se castrauerunt propter regnum cœlorum, vt assequerentur istud. Si ergo aliquis desperauerit, tamen se posse habere istud, tradet se omni vitio volens frui omnibus bonis præsentibus, cum nō putet se habiturum futura: sic enim dixerunt insipientes, vt patet Sapientia 7. Ex nihilo nati sumus, & post hoc erimus tanquā si non fuerimus. Et postea dicit: Venite ergo, & fruamur bonis, quæ sunt, vino pretioso & vnguentis nos impleamus, & non petramus nos flos tem potis nō stri: coronemus nos rosas, antequam marcescant, & nullum sit præteritum, quod non pertrahat luxuria nostra. Hoc modo nō solum luxuria, sed etiam ira est causa, & origo, omnium vitiorum. Sic dicit Glo. Proverb. 29. Ianua est omnium vitiorum iracundia, quā clausa virtutibus intrinsecus dabitur quies, & ea aperta, ad omne facinus arnabitur animus. Hoc autē est, quia cum per iram perturbetur valde ratio, & sola ratio sit, quæ cohibet omnia præua desideria, erit locus omni vitio aperta ianua ire. Et tamen non est ipsa origo omnium vitiorum, quia non tendunt omnia ad obiectum, & finem eius. De his Sanct. Thom. secunda secunda, quæst. 153. artic. 4.

Ad 3. arg.

An filij luxuriæ conuenienter assignentur. Quæstio CLXXXVIII.

QVAERITVR, an filie luxuriæ conuenienter assignentur. Dicuntur enim esse iste: cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror, & desperatio futuri. Dicunt aliqui, quōd non assignentur conuenienter, quia cæcitas mentis, & inconsideratio, & præcipitatio pertinent directē ad imprudentiam, quæ est eadem cum omni vitio, quia vt dicit 6. Ethic. in si. non est prudentia sine virtute, scilicet, morali, nec virtus sine prudentia: ita omne vitium erit cum imprudentia: quia alias aliquod vitium esset cum prudentia, quod falsum est, quia prudentia non est sine virtute, vt ibi dicitur, & hoc etiam innuitur. 4. Eth. cum dicitur, quōd omnis malus est ignorās: ergo filie imprudentiæ non dicunt specialiter poni tanquā pertinentēs ad aliquod vitium, cum ad omnia pertineāt. Item constantia est pars fortitudinis: luxuria tamen non opponitur fortitudini, sed temperantia: ergo inconstantia non erit filia luxuriæ. Item amor sui ponitur tanquam filia luxuriæ, quod non conuenit, quia amor

Primum arg.

Secundum arg.

Tertium arg.

Quorum argu.

amor sui non est aliquod speciale vitium, sed origo omnium vitiorum Nam dicit Augu. 14. de Civitate Dei, q. duo amores fecerunt sibi duas civitates, amor sui utque ad contemptum Dei proveniens fecit civitatem diaboli, & tamen in illa est omne vitium, ergo amor sui est origo omnium vitiorum, & non erit filia luxurie. Item Irido. ponit quatuor filias luxurie, quæ non concordant cum istis. scilicet turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia, ergo non convenit enumeratio filiarum luxurie, sed erit aliqd superfluum.

Quo turbatur ratio propter delectationem vehementem.

Dicendum, quod convenienter numerantur precepta octo filiarum luxurie. Pro quo sciendum, quod quando vires inferiores afficiuntur vehementer ad sua obiecta, necesse est vires superiores deordinari. Nam non potest aliquis simul intendere multis delectationibus nisi sint multum remissa, ut dicitur 10. Ethic. Cum autem vires inferiores afficiuntur ad obiecta sua est quando causatur delectatio magna in eis, quia aliis non afficerentur. Et tunc propter vehementiam delectationis in obiectis istarum potentiarum non potest homo secundum alias potentias delectari, vel attentum esse. Et ideo secundum potentias superiores non poterit quis attendere. scilicet per rationem, & voluntatem, & tunc ratio non attendit, vel sufficienter non attendit turbantur ipsa & voluntas in actibus suis: ideo si circa aliqua obiecta potentiarum valde afficiat homo, necesse est turbari ibi actum rationis, & voluntatis. Ita est in concupiscentia venerorum, quia afficitur nimis ibi potentia tactus ad obiectum venerorum propter vehementiam delectationis, quæ ibi sentit. Et quia homo est, qui afficitur per potentiam tactus ad istam delectationem non poterit ipse attendere per intellectum, & voluntatem attentus esse ad regulandum opera istius obiecti, nec aliarum, & maxime istius. Et quæ ad rationem, & voluntatem pertinet præcipere, & dirigere actus omnium potentiarum, quando non præcipiunt debite, turbantur. Et hoc facit attentio magna, quam quis habet ad delectabile venerum. Et sic hoc perturbatioes, quæ accidunt in ratione, & voluntate distinguuntur filiarum luxurie. Sunt autem quatuor actus rationis in rebus agibilibus. Primus est simplex intelligentia, qua apprehendit aliquem finem, ut bonum, quia oportet prius constitui finem quam habere aliquas operationes, cum finis sit primum in moralibus, & finis simplici apprehensione apprehendit. Ista intelligentia, qua finis boni apprehendit, turbatur, si quis decipiatur in constitutione finis, ut si quis constituat sibi tanquam finem id, quod non est bonum, vel est parvum bonum putans esse magnam. Hoc autem fit maxime in luxuria, in qua homo decipit ex obiecto, ut tanquam finem fruibilem constituat sibi id, quod est parvum bonum: immo id, quod est sæpe malum. Sic dicitur Daniel 13. de iudicibus senioribus, species decepit te. i. pulchritudo, quæ movet in veneris, & illa decepit iudicem, faciens, ut constitueret sibi fornicationem illam tanquam bonum fruibile. Et quantum ad hoc ponitur cecitas mentis prima filia luxurie. scilicet quia mens humana est tanquam cæca non videns bonum. Et sic constituit sibi finem in eo, quod non est bonum per quandam deceptionem. Secundus actus est consilium de his, quæ sunt ad finem. Nam supposito fine dum ille non possit haberi immediate habetur per aliqua, quæ ordinant in ipsum. Et de illis est consilium, prout consilium dicit quidam inquisitionem, & progressionem ad inveniendum media, per quæ veniatur ad finem. Et si quis non colligitur diligenter, errat in operatione. Unde dicitur 6. Ethic. quod oportet diu considerare. Unde dicitur 6. Ethic. quod oportet diu considerare. Unde dicitur 6. Ethic. quod oportet diu considerare. Unde dicitur 6. Ethic. quod oportet diu considerare.

desiderium delectationis non patitur consilium habere. Sed ut cito, & quoquoque perveniat in delectationem. Libido ergo consilium non habet. Sic dicit Terentius in Eunuchio loquens de amore libidinoso. Quæ res in se nec consilium, nec modum habet viliam eam consilio regere non potes, quod d. Ipsa repugnat consilio, quia consilium est cum quadam attentione, & est diuturnum. Vtrunque repugnat libidini. Nam dum ibi positio afficiatur valde ad obiectum non permittit alteri rei intendere. Etiam propter vehementiam desiderij non patitur moras, sed illico vult pervenire. Ideo non potest esse consilium diuturnum. Substantaneum tamem consilium nihil est, quia est contra conditionem consilij. Ideo nascitur ex hoc alia filia luxurie. scilicet precipitatio, quæ est velocitas in consilio, quando non sufficienter inquisitis medijs, adhæretur isti, vel illi rei tanquam convenienti medio ad finem. Unde velocitas, vel subtractio consilij sunt idem. Quia qui velociter consiliatur non consiliatur. Tertius actus est iudicium de agendis. Et istud est de eis, quæ pertinent ad finem. i. de medijs proveniendi. Et differt istud à consilio: quia consilium cum dicat investigationem dicit quandam inventionem mediatorum ad finem. Post inventionem autem oportet iudicari an illa media convenientia sint. Et est iste alius actus ultra consilium. Et propter hoc distinguuntur partes prudentie 6. Ethic. Nam quædam est inventio medijs, alia est iudicium de illo. Nam interdum non se offert aliquid homini bonum, vel malum, per quod putet se posse pervenire in finem operatum. Inquirere ergo quousque inveniat medium, per quod putemus posse pervenire, consilium est. Quia tamen medium inventum potest esse inconueniens respectu finis, oportet iudicari: circa istud; an conveniens, vel inconueniens sit. Et quia libido propter suam vehementiam non attendere permittit ad alia, non sinit fieri iudicium de medijs quæ hanc sunt. Et ex hoc nascitur alia filia luxurie. scilicet inconsideratio. i. non considerare, an media sint convenientia, vel non convenientia ad finem. De hoc dicit Dan. 13. de senibus luxuriosis, quod auerterunt sensum suum, & non viderunt cælum, nec terram, nec recordantur iudiciorum iustorum. i. non habuerunt considerationem aliquam circa hoc, quod faciebatur. Quartus actus est preceptum rationis. i. determinatio eius de eo, quod faciendum est. Nam invento medio, & iudicato, quod sit convenientius diffinitur, quod sit eligendum. Et istud diffinitio vocatur præcipere ipsius rationis, quia aliis ratio non potest præcipere, cum hoc potius ad voluntatem pertineat. Et istud preceptum rationis impeditur per libidinem quantum ad suam executionem. Quia quantum esset aliquid bene iudicatum propter inconstantiam libidinis non sistit ibi, ut istud fiat, sed transit ad alias electiones. Et per hoc dicit Arist. 6. Ethic. quod diu considerandum est, & postquam constitutum fuerit, cito agendum. scilicet non impediat executioni diffinitio à ratione per aliquod superveniens. Et istud maxime contingit circa libidinem propter magnam inconstantiam. scilicet quod non maneat in eo, quod determinatum est. Et quantum ad hoc est alia filia luxurie. scilicet inconstantia, sic dicit Terentius in Eunuchio, de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica. Hæc verba vna falsa lachrymula restringit. i. diffinitio amantis de recedendo tolleretur, si amica vnam lachrymulam emittat. Hoc autem est esse inconstantem in eo, quod semel diffinitur. Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus per libidinem, quorum vnus est appetitus finis. Et quantum ad hoc ponitur amor sui, scilicet, quantum ad delectationem, quam inordinatè homo appetit ibi tanquam finem. Et hoc provenit, quia homo inordinatè

patet

nate seipsum amat, & vult sibi complacere in omnibus desiderijs: & sic amor sui est filia luxurie. Et consequenter nascitur alia huic opposita. scilicetodium Dei. Nam non potest aliquis se inordinatè amare, nisi simul Deum oderit. Quia Deus resistit pravis desiderijs nostris: & ipse prohibet delectationes venereas inordinatas. Ideo necesse est, quod ille, qui nimis afficitur ad venerea Deum oderit. Quia omnis res naturalis per potentiam, qua tendit in id, quod est bonum sibi istud prosequendo tendit in omne contrarium, & prohibens illud odiendo, & repellendo. Qui autem afficitur ad venerea, tendit in illa per inordinatum, & superabundantem amorem, qui dicitur amor sui. Ideo oportet quod tendat in Deum prohibentem delectationem veneream odiendo illum, vel prohibentem, & repellendo eum à se. Nam mali valde Deum à se repellere cupiunt nolentes audire monita eius: Iob 21. Qui dixerunt Deo: recede à nobis, scientiam viarum tuarum nolumus. Alius est actus voluntatis circa ea, quæ sunt ad finem. Et quantum ad hoc desiderat libidinosus omnia illa, per quæ iocundè fruitur delectatione libidinis: & quia istud est per superabundantiam temporalium, & iocunditatem, & diuturnitatem: quia nihil est, quod magis contristet eum, quod delectatur, quam terminus delectationis: considerat ergo superabundanter libidinosus istud seculum. i. presentem vitam, quia solum dum hic vivit, erit locus libidini. Desiderat etiam iuventutem abundantiam, & iocunditatem, & cetera bona huius sæculi: quia per hoc delectabiliter fruitur ipsa libidine, & ex hoc insurgit alia filia luxurie. scilicet amor huius sæculi. Et ex opposito nascitur alia filia luxurie. scilicetodium, aut horror, siue desperatio futuri sæculi. Nam qui iocundè fruitur rebus huius sæculi valde horret audire vitam futuram, vel mortem, per quam transitur ad illam. Quia omnis homo horret separari ab amato, & quia amatum à libidinoso possidet in hoc seculo, & post mortem scit se non habiturum istud, horret valde mortem, & rotum statum futuri sæculi: sic dicit Eccles. 41. O mors, quam amara est memoria tua homini iniusto, & pacem habenti in substantijs suis, viro quieto, & cuius viæ directæ sunt in omnibus. Hoc convenit libidinoso quando possidet amatum, quia nullam aliam quietem putant, quam frui sine perturbatione eo, quod amant. Habent etiam libidinosi desperationem de futuro seculo. scilicet quia sciunt per hæc, quæ faciunt, se non posse pervenire ad istud, & quia est aliquid elevatum supra facultatem eorum, cum ad ista terrena solum afficiantur, & consequenter fastidiunt id, quod sibi non convenit, & se non posse habere putant. & secundum hoc convenienter assignantur octo filiarum luxurie. si prapropria. Ad primum dicendum verum esse, quod in omni vitio est imprudentia: quia tamem conditiones imprudentiæ nulli vitio magis conveniunt, quæ libidini: appropriant sibi tanquam filiarum, & non alijs vitijs. Unde licet in alijs homo sit imprudens, non peccat tamen per tot modos imprudentiæ sicut in libidine: quia ibi tollitur vera existimatio de fine per cecitatem mentis, subtrahitur consilium, vel non finitur propter precipitationem: iudicium de rebus inventis per consilium non fit propter inconsiderationem, & sic in omnibus modis imprudentiæ peccat libidinosus. Et non est hoc sibi per accidens sicut in alijs vitijs, in quibus aliquando peccat. Vno modo per imprudentiam, & interdum alio modo, sed per se conveniunt omnia ista libidini propter suam vehementiam desiderij. scilicet quia non permittit alteri rei attendere, & non patitur moras, quæ omnia directè repugnant prudentiæ, ut dictum est. Et ob hoc dicitur 6. Ethic. quod

intemperantia maxime corrumpit prudentiam: nam falsa opinio de triangulo, ut ibi dicitur, non corrumpit prudentiam, sed intemperantia, quæ est circa delectabile: & maxime in venereis corrumpit prudentiam potius quam alia vitia propter maiorem vehementiam desiderij, & delectationis, ut dictum est. In ceteris autem fines non sunt ita desiderabiles, quia non est tanta delectatio in obiectis eorum. Et sic non afficiuntur potentie tam vehementer ad ea. Unde non poterit sequi tanta cecitas mentis, & precipitatio: & inconsideratio sicut in libidine. Et tamem illa tria corrumpunt prudentiam, quia sunt partes in prudentiæ: potissimè duo eorum. Et ista est causa, quare nulli tam graviter, & tam irrationabiliter errant, sicut amantes. Nam licet vitium amantium ex genere suo non sit maximum omnium vitiorum, nullum tamen est, in quo tam manifesti errores sequantur. Quod etiam viri valde prudentes, & excellentissimi si semel se huic vitio dederint incident in errores tam graves, & ita apertos, ut nec paruuli in illos inciderent. Et cum ceteri videant eos, ipsi soli illos non vident. Et hoc est, quia quanto fuerit amor vehementior, tanto minus de prudentia secum relinquet: quia ad nihil nisi ad seipsum attendere permittit amor, & ceteros vincit, & captivat affectus. Ideo dixit Seneca, quod si quis in amore modum tenere velit, idem est, ac si cum ratione insaniat. Et tamen includit contradictionem cum ratione insanire, quia ratio de singulis rectè iudicat: & insanire de ratione nihil habet. Ideo non est possibile amantem tenere modum, si se amori permiserit: sed si modum tenere cupit: necesse est ut amorem comprimat. Sed obiicitur, quod ira magis habeat omnia ista vitia imprudentiæ, quam luxuria, eo quod ira maxime impedit rationem. Dicendum, quod ira propter velocitatem suam est impetuosior, & ferocior, quia movetur ad destruendum: et ideo est magis manifesta, ut dicitur 7. Ethic. cap. 8. & tamen minus impedit rationem, quam concupiscentia: quia ibi dicitur, quod ira audit rationem à principio, licet non integrè, quia non auscultat finem determinationis, sicut ministri veloces, & tamen ipsa movetur quasi imperata à ratione, quasi syllogizans, ut dicitur ibi. Concupiscentia autem nullo modo audit rationem, sed mox ut aliquid audierit esse delectabile, movetur ad fruendum. Ipsa ergo magis repugnat rationi, potissimè, quia obiectum iræ non est aliquid desiderabile per se, quia est malum alterius: quod solum appetitur in quantum iustum est pro iniuria, quæ intulit. Et ideo si aliquo modo ostendatur irato non esse iustum id, quod appetit cessat appetitus vindictæ: cum non possit desiderari, nisi ut iustum: sic dicitur 2. Rhetor. c. de mansuetudine, quod homo cessat ab ira, quando putat non esse iustum retribui. Concupiscentia autem movetur sub ratione fruibilis & non sub ratione iusti: ideo non est modus, quo ei persuadeatur cessare, sicut persuadetur iræ. Maxime, quia licet videatur ira passio interior propter suam velocitatem, interior tamen est concupiscentia, ut ostensum est supra q. 143. Ideo concupiscentia venerorum magis turbat rationem, quam ira. Et sic partes imprudentiæ magis consequuntur luxuriam, ut filiarum eius, quam iram, vel aliud vitium. Ad secundum dicendum, quod inconstantia potest esse opposita fortitudini, & pertinere ad timorem. Poterit etiam pertinere ad luxuriam. Sed non est eadem inconstantia, sicut nec eadem constantia opposita. Nam constantia, quæ est in sustinendo ardua, & terribilia. i. quod propter eorum difficultatem non recedatur à proposito, pertinet ad fortitudinem, constantia autem, quæ est in non recedere ab honestate morum, licet sustineamus tristitias oppositas delectationibus

Ad 1. arg.

tionibus tactus, & gustus: pertinet ad temperantiam, & inconstantia ei opposita pertinet ad intemperantiam, secundum quam sepe homo mutat bonum propositum, ut non sustineat tristitias, quae accidunt in abstinendo a delectationibus tactus & gustus. Ista inconstantia est filia luxuriae, cum luxuria sit pars intemperantiae. Et tamen inconstantia, quae opponit fortitudini, nascitur ex inconstantia pertinente ad luxuriam. Nam luxuria emollit cor hominis, & effeminat eum, ita ut nulli sint debiliore animi, & minus apti ad aggrediendum, & sustinendum terribilia, quam qui venerea sequuntur. Nam & si circa corpus actus iste sit, magis tamen animum, quam corpus emollit & debilitat: ita ut nihil virilitatis maneat: sed proprie effeminari dicitur, qui feminam sequitur: quia iam foemina, & non vir est. Et hoc verum est, nisi cui quis impedit amantem in amato: quia tunc amans armatur ad omne facinus. Sed nec istud facit ex magnitudine animi, sed ex furore simulante. Et tunc quidem, quia ira adiuuat: nam aliis solus amor nihil arduum, & durum aggredere. Et etiam alia causa, quare amantes & possidentes amatum sunt timidiore ceteris hominibus. scilicet quia vehementer amat, & separari oderunt. Et quae per pericula separari possunt timent pericula, & fugiunt ea: qui autem non amant cum nihil habeant, quod trahat eos, quam Deus, quia aggredi, & sustinere terribilia, quia per hoc nullo bono se priuari putant. Et sic dicit Vegetius lib. de re militari, quod minus mortem metuit, qui minus delictarum novit in vita. Apud amantes autem maxima delicta sunt secundum sensum, & illi putant eas esse maximas simpliciter: ideo ipsi maxime mortem timent. Si autem dicatur, quod inconstantia, quae pertinet ad terribilia, non potest esse filia luxuriae: quia non communicat in eadem materia, dicendum, quod interdum filiae vitiorum capitalium non communicant cum eis in materia, sed in fine, vel alia causa, ut dicitur infra q. 188. Ad tertium dicendum, quod amor sui potest accipi generaliter pro omni inordinato amore: nam amor sui semper in vitium accipitur. Et si generaliter accipiat amor sui est omnis amor inordinatus, & ab ipso procedit omne vitium. Quia quidquid homo vult, sub ratione boni vult, & non sub alia ratione nisi ut esse boni ei. Quia istud, quod nullo modo potest esse bonum nobis etiam si alijs bonum sit, amare non possumus. Omne ergo bonum, quod facimus, provenit ex hoc, quod aliquod bonum secundum rationem nobis amamus. Malum autem omne exinde provenit, quia aliquid contra rationem, ut bonum nobis amamus. Istud autem est: quia superabundanter nos ipsos diligimus. Et ideo volumus nobismet bonum plusquam oportet. Necessesse est igitur omne peccatum ex amore sui ipsius provenire. i. ex amore inordinato. Et hoc modo amor sui non est filia luxuriae, sed est passio generalis, sive vitium generale, quod est origo omnium vitiorum. Et ita dicit Aug. quod amor sui constituit civitatem diaboli, in qua est aggregatio omnium vitiorum. Et dicit amorem istum scipere in hoc, quod est amor sui & pervenire usque ad contemptum Dei. Est enim iste gradus in amore. Quia cum fuerit iste amor valde intensus, necesse est, quod homo omnia praeter se contemnat. Nemo enim potest multa simul intensè amare sicut non potest in multis simul intensè delectari. 10. Eth. Nec etiam potest simul in uno delectari intensissime, & in alijs remissè, sed si in uno intensissime delectatur, in nullo alio delectabitur, nec intensè, nec remissè, sed totus in delectatione illa absorbetur, ut dicitur 7. Eth. de venerea delectatione, in qua autem intelligere nihil posse. Idem est in amare. Sigs-

Amantes sunt timidiore animi.

Ad 3 arg.

enim intensissime unum amat non potest aliquid aliud intensè, aut remissè amare, nisi in quantum in illo amato includitur. Et sic qui ita amat, oportet ut cetera contemnat. i. ut illa non amet. Et ita qui ardentissime Deum diligunt, omnia contemnant: & nihil, praeter Deum diligunt, licet proximos diligant, quia non diligunt eos, nisi ut amor proximi in amore Dei includitur, cum etiam tales non amant se ipsos, nisi in quantum ad Deum sunt, & propter Deum. Ex opposito ergo, qui se ipsum intensissime amat, necesse est, ut nihil nisi se ipsum amet, & sic omnia alia contemnat: quia omnia contemneret dicimus, quae non amamus, si illa amore digna sunt. Et si talis aliquid aliud amat, nihil nisi se ipsum amat: quia illa non amat, nisi in quantum se servant ad amorem sui ipsius. Sicur qui amicam ad libidinem amat, nihil nisi se ipsum amat, quia propter se solum amat. Et sic amor istorum non est distinctus ab amore sui ipsius: quia ubi unum propter alterum utrobique tantum unum. Et sic isti omnia praeter se contemnant, & consequenter Deum contemnant: maxime quia Deus non potest includi in amore illius, qui se ipsum intensissime amat, ita ut Deum amet ad se ipsum: sicut amat amicam ad se ipsum, quia Deus non potest servire ad aliam talem amorem. Unde in amante se ipsum nihil est, quod magis contemnatur, quam Deus, quia nihil est, quod minus possit prodesse huic amori, quam Deus. Nam omnia temporalia, sive utilia, sive delectabilia possunt in aliquo servire, & facere ad amorem sui ipsius: Deus autem ad hoc non prodest, quia taliter se amantibus non fauet, & ipsi sciunt, quod Deus eis ad hoc non prodest: quia vel omnino sunt carnales, & imprudentes: & tunc Deum non noverunt, an sibi noccat, vel prosit, ideo quod non noverunt, amare non possunt. Si autem sunt viri intelligentes, & se ipsos ordinatissime amant, sciunt Deum ad hoc non prodesse, sed potius obstat, ideo ut se ipsos amet, contemnant illum. Aliud etiam motivum est gravius, quia non solum sciunt Deum nihil prodesse ad hunc amorem, sed etiam sciunt, quod valde repugnat in quantum prohibet talem amorem, & ipse etiam vult pro se ipso hunc amorem. scilicet ipse solus super omnia ametur, & etiam punit inordinatè amantes se ipsos. Et quantum ad hoc taliter amans non solum contemnit, sed etiam odit: quia odium est ad contrarium: contemptus est ad id, quod non prodest, nec nocet. Iste ergo amor sui constituit civitatem diaboli: est principium omnium vitiorum, & sic non est filia luxuriae. Alio modo dicitur amor sui ipsius, quo quis inordinatè cupit delectabilia carnis, ut eis fruatur. Nam hoc facit se ipsum, quia inordinatè amat: & licet in quolibet vitio hoc sit: quia tamen in libidine est maior deordinatio quantum ad vehementiam amoris: specialiter attribuitur amor sui ipsius luxuriae, ut sit filia eius, sicut praecipitur, & inconsideratio, & caecitas mentis, quae ad imprudentiam pertinent, licet omnibus vitii conveniant, quia cum omnibus est imprudentia: attribuitur tamen luxuriae tanquam filiae eius, quia ei specialis conveniunt, ut supra dictum est. Et tamen amor sui ipsius magis solet poni, ut vitium generale: sic ponit Apostolus. 2. Tim. 3. ubi ponens omnia vitia temporum periculosorum primum posuit, quod erunt homines amantes se ipsos: & hoc fecit, quia omnia oriuntur ex hoc, quae ibi, & ubique alibi scribuntur: licet possit poni ibi amor sui tanquam unum speciale vitium, & tunc pertinet ad luxuriam. Melius tamen est, quod sit vitium generale, quia postea ibi in speciali ponitur luxuria, cui dicitur volupratum amatores magis, quam Dei. Istud est adiuvat supraposita. i. quod amor sui ipsius specialis inveniatur.

Ad quartum arg.

Primum argumentum.

Secundum arg.

Tertium arg.

inveniatur in luxuria, quam in alijs, quia in hoc solo dixit apostolus, magis quam Dei, in quo significavit vehementiam amoris ad voluprates, & propter hoc specialius dicitur amator sui ipsius cupiens venerea, quam aliquid aliud inordinatè. Ad quartum dicendum, quod illa quatuor, quae ponit Ildorus sunt quidam inordinati actus ad luxuriam pertinentes, & non sunt per se filiae luxuriae distinctae ab alijs, sed potius includuntur sub praedictis. Et sunt ista quatuor praecipue in locutione hominis libidinosi, in qua ordinatur quadrupliciter. Vno modo per materiam, de qua loquitur, quae talis est, quod de ea nihil honestum dici potest, sed quidquid ibi est, turpe est. Ideo omnes locutiones libidinosorum vocantur quantum ad hoc turpiloquia, id est, de turpibus. Nam ex abundantia cordis os loquitur, inf. 12 & Luc 6. & cor libidinosi est plenum turpibus concupiscentijs. Ideo quando cunque loquitur, de turpibus loquitur, sive quia tota materia libidinis talis est, sive ea, quae ipsi concupiscunt, talia sunt. Secundo contingit hoc ex parte causae. Luxuria enim, ut supra dictum est, praecipit rationem, & inconsiderationem causat. Qui autem non considerat verbum suum, non potest loqui rem grauem, aut magni misterij, sed leues, & nullius importantiae. Et quantum ad hoc luxuriosi dicunt scurrilia: quia scurrus est, qui multiplicat verba leviter, & inconsideratè dicit. Et hoc necesse est, quod faciat luxuriosus, vel quod nihil loquatur, quia intendere nihil potest nisi in id, quod amat. si verè amat, & amori laxavit habenas. Tertio ex parte finis: luxuriosus enim delectationem in omnibus quaerit, cum luxuria per delectationem habeatur. Ideo verba sua omnia ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in verba ludicra: quia ludus per delectationem petitur, ut patet 7. Eth. Quarto quantum ad sententiam verborum inordinatur luxuriosus. Nam luxuria per cogitationem mentis, quam causat, ut dictum est, pervertit sententiam verborum. Et quantum ad hoc prorumpit luxuriosus in stultiloquia fatua loquens, & contra rationem laudando delectationes suas, & proponendo bonis aliorum: quia ista per mentis caecitatem putat maiora bona, & etiam interdum cum alijs res serias, & viles loquuntur, luxuriosus inter ponit res venereas, tanquam de his loqui melius sit, & vtrunque stultiloquium est. Aliqua istorum ponit Apostolus ad Eph. 5. scilicet, stultiloquium, & scurrilitas. De his S. Tho. 2. 2. q. 153. art. 5.

Quae sint, & quot species luxuriae. Quaest. CLXXXVII.

QVAERITVR nunc de partibus, vel speciebus luxuriae, ut dicitur sequenti q. quot sint. Nam dicitur, quod sunt fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, rapus, & vitium contra naturam, & an convenienter assignentur. Quidam dicunt, quod non, quia diversitas materiae non diversificat speciem, assignatio tamen praecedens sumitur secundum diversitatem materiae. scilicet ut quis virgini, vel coniugatae commiscetur, vel mulieri alterius conditionis, ergo non distinguetur per hoc species luxuriae. Item species unius vitij non distinguuntur inter se per ea, quae pertinent ad alterum vitium, quia illa sunt eis accidentalialia, & per accidentalialia non constituitur species. Adulterium tamen, & simplex fornicatio non differunt nisi per hoc, quod accedit quis ad eam, quae alterius est, vel quae nullius est. Et tamen accipere rem alienam, vel uti ea ad iniustitiam pertinet, ergo luxuriae non dicitur esse pars adulterium, sed iniustitia. Item sicut contingit, quod quis commisceatur mulieri, quae est alteri viro per matrimonium coniugata, ita etiam contingit, quod commisceatur mulieri obligatae Deo per votum: sicut ergo ponitur adulterium species luxuriae, ita debet poni sacrilegium, quod committitur cum ea, quae vouit castitatem species luxuriae. Item sicut ille, qui coniugem habet non solum peccat, si ad aliam accedat, sed etiam si vxore sua inordinatè utatur, & hoc ad luxuriam pertinet, ergo debet poni, ut vna species luxuriae. Item Apostolus dicit. 2. Cor. 13. Ne iterum cum venereo humiliet me Deus apud vos, & luceat multos ex his, qui ante peccaverunt, & non egerunt penitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia, quam gesserunt, ergo debet poni immunditia, & impudicitia species luxuriae, sicut ponitur fornicatio. Item diuisum nunquam condistinguitur diuisis, id est, nunquam connumeratur illis, sicut genus nunquam connumeratur differentijs condistinguitur istud: quia cum qualibet earum est, sed luxuria, cuius dicuntur esse istae partes, connumeratur eis: nam dicitur ad Gala. 5. Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria: ergo non distinguitur conuenienter luxuria per istas partes, quia condistinguitur eis.

Dicendum, quod luxuria convenienter distinguitur per istas sex partes. Et sic patet 36. q. 1. per totum & maxime in c. lex illa. Licet alij ponant plures partes, & tamen illae reducuntur ad istas, ut in fra dicitur. Pro hoc considerandum, quod peccatum luxuriae consistit in hoc, quod aliquis fruatur delectatione venerea, non secundum rectam rationem, quod dupliciter contingit. Vno modo ex parte materiae, in qua delectationem istam quaerit. Alio modo secundum quod materia debita existente, non observantur aliae conditiones, vel circumstantiae requisitae ad hoc, quod actus sit licitus. Et quia circumstantia in quantum huiusmodi non dat speciem actui, morali, eo quod circumstantia dicit aliquod, quod circumstantia, id est, circum adiacet rei, id est, accidentale ei est: nam quod essentiale est non circumstantia, sed intrinsecum est. Non accipietur species luxuriae a circumstantia sed ab obiecto, quod est materia actus: ideo oportet species luxuriae assignari ex parte materiae, vel obiecti in quantum non convenit recte rationi. Potest autem materia venereorum non convenire recte rationi dupliciter. Vno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Nam actus venereus naturaliter non ordinatur nisi ad prolem, actus ergo venereus, ex quo non potest sequi proles, vitium est, & dicitur contra naturam, quia est contra inclinationem eius. Et ista est vna species luxuriae. Rursum autem natura non inclinat ad generationem proles, nisi ut proles genita conservetur, & per eam continuetur esse speciei, hoc autem non fit sine educatione, quia alia proles periret. Unde sicut natura providit dando animalibus potestiam generativam, & desiderium generandi, ita dedit eis sollicitudinem nimiam ad educationem proles. Ille ergo coitus, qui repugnat educationi proles est contra naturam, & talis est coitus vagus, ut dicitur in fra q. 189. Et iste coitus vocatur fornicatio simpliciter. Ideo est fornicatio simplex est pars luxuriae, quia naturalis inclinatio est. Alio modo consideratur materia, in qua exercetur libido, quod potest esse non conveniens rationi recte per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter: primo ex parte ipsius foeminae, cui quis commisceatur, scilicet quia ei honor debitus non servatur. Et sic est alia species luxuriae, scilicet incestus, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate, vel affinitate coniugatarum. Nam per hoc debebat eis quidam honor, quod tollit cognoscendo eas carnaliter: quia reuelat turpitudinem earum. Et ob hoc Levit. 18. ubi ponuntur omnes gradus vitij ad matrimonium per consanguinitatem, & affinitatem dicitur Pars Secunda. T semper.

Quartum arg.

Quintum arg.

Sextum arg.

semper. Turpitudinem non reuelabis matris, aut sororis, aut nurus, &c. quia turpido reuelat cognoscendo illas. Secundo modo ex parte eius, in cuius potestate est femina. Et si sit in potestate viri, est adulterium, quod est alia species luxurie: si autem sit in potestate patris, & puella volens cognoscitur, vocatur stuprum, & est species luxurie. Si autem nolens, vocatur raptus, & est alia species luxurie. Distinctio ista habetur ex parte femine, & non ex parte viri. Ratio est, quia in actu venereo, cum femina sit patiens habet se per modum materie, & obiecti, in actionibus autem species accipitur ab obiecto, & non ab agente. Quod est causa extrinseca, nisi raro, & per accidens. Et adhuc non est proprie specie dare, sicut dicitur, quod occidi istum hominem iniuste est homicidium, occidi tamen illum a filio suo est patricidium, quod speciem facit, & accipitur ab agente. Dicendum tamen, quod adhuc hic non accipitur proprie species ab agente, sed a patiente: quia licet esse patrem aliquem, & alium esse filium simul sit, & idem sit Sortem esse patrem Platonis, & Platonem esse filium Sortis: tamen Platonem occidens Sortem, non dicitur patricidium, quia Plato est filius Sortis, sed quia Sortes est pater Platonis. Et sic a patre patiente accipitur species, & ita est in incestu: quia si Sortes cognoscit sororem suam non est incestus, quia si frater cognouit sororem, sed quia soror cognita est a fratre: licet utrunque idem sit, & tamen ratio, vel species actus accipitur a patiente. Et ita generaliter est in moralibus: ideo nulla species luxurie accipitur ex parte viri, sed ex parte femine, quae patiens est.

Sed obijciunt, quod sint alie species luxurie preter istas. Nam molities ad luxuriam pertinet, & nulla istarum est. Idem de coitu pecorali. Etiam si quis peccet in honore contingendo vasa venerea, ad luxuriam pertinet, & tamen non ponitur inter istas species. Item si femina femina contingat per abusum quedam, siue facta defloratione, siue non, ad luxuriam pertinet, & non ponitur inter haec. Item si vir feminam cognoscit in vase indebito, ad luxuriam pertinet, sed nihil est de predictis. Itē si modo non consueto hoc fiat, quod multipliciter accidit. de quo infra aliquid dicitur. q. 226. & 227. & 228. & 229. luxurie peccatum est, sed in praedictis non ponitur, & sic de similibus. Dicendum, quod iste sex species luxurie sufficenter continent omne peccatum luxurie, & tamen non sunt species omnino specialissimae: quia sub istis possunt esse, aut sunt alie species specialissimae. Et satis est per diuisionem generalem contineri omne peccatum luxurie sub istis speciebus. Sicut dicimus esse quatuor species qualitatis, sub quibus omnes species qualitatis continentur, siue omnes qualitates continentur, & tamen non sunt ipse species specialissimae: quia sub qualibet earum sunt multe species, immo multa genera qualitatis. Ad primum istorum dicendum, quod molities pertinet ad peccatum contra naturam, eo quod natura ingenerauit coitum pro prolem: in mollicie autem est actus venereus; in quo non potest sequi proles: quia non est ibi femina suscipiens, nisi per accidens aliter fieret, ut in incubis patet, sicut infra dicitur. q. 230. Nos tamen vulgariter solemus vocare sodomiticum solum vitium contra naturam, eo quod natura inclinatur ad feminam, speciei humanae, & ibi est ad virum, & ideo secundum considerationem specialem istud dicitur contra naturam, & tamen adhuc proprie loquendo omnis actus venereus qualificatusque sit, ex quo proles sequi non potest, contra naturam est, & ita est de mollicie. Ad secundum dicendum, quod est coitus pecoralis reducit, vel pertinet directe ad vitium contra naturam, quia ex tali non sequitur proles, vel saltem sequeretur aliquid multum equiuocum, &

monstruosum propter magnam distantiam specierum. Talia autem monstra natura non desiderat: immo nullum monstrum vult, quia natura semper appetit rem perfectam. Ad tertium dicendum, quod ille actus pertinet ad luxuriam, non quod perfecte sit sub aliqua specie luxurie: quia tangere sic indecenter vasa venerea non est actus venereus, & tamen ordinatur ad actum venereum, sicut imperfectum ad perfectum, & sicut inchoatum ad consummatum: ideo ad eandem speciem pertinet, sicut potentia, & actus pertinet ad idem genus, & dispositio, & habitus. Sciendum tamen, quod talis actus potest fieri cum intentione experiendi delectationem veneream, vel sine intentione, si sine intentione, non dicitur tactus indecens: nisi forte esset indecens per accidens, utpote non obseruata humana verecundia: velut cum quis ista non erubesceret alijs patefacere, aut eis cernentibus contingere, quia tunc licet actus non esset secundum se malus, quia tamen scandalizatur proximus, vel offenditur, peccatum esset, & tamen non pertineret ad aliquam speciem luxurie, siue aliquem offendat, siue nullum. Si autem fiat cum intentione experiendi delectationem veneream potest dupliciter accedere. scilicet quia vel intendit quis ex contractu procedere usque ad complementum actus venerei, vel solum intendit delectari in contractu illo ultra non procedendo. Si primo modo, dicendum, quod pertinet ad speciem mollicie, et si contingat non experi actum, siue quia ante istud agentem peruenit de actu suo, vel incidente aliquo impedimento, contingit rem incompletam relinquere. Nam utroque modo ad molliciem pertinet, licet quantum ad grauitatem peccati multum differat ex penitentia omittente, vel ex casu impediēte. Si secundo modo, dicendum, quod pertinet ad molliciem, sed non ita sicut in praecedenti casu, sed solum per quandam reductionem magis remotam. Et tamen peccatum satis graue est, cum ibi velit quod frui, & fruatur realiter quadam delectatione rationem, & fruatur eo, quo utendum est. Istud tamen ad feminam, quae ad virum pertinet quantum ad esse peccatum: licet ex parte termini actus differat, quia in femina nunquam potest esse per hunc modum complementum actus venerei. Ratio satis manifesta est. Pertinet ergo istud peccatum ad vitium contra naturam, cum pertineat ad molliciem, & mollicies sit quaedam species vitij contra naturam. Ad quartum argumentum de femina contingente femina dicitur dicendum, quod pertinet ad vitium contra naturam. Non tamen proprie, sed per quandam reductionem. Nam in tali contractu non est actus venereus, quia nihil emittit, nec consequitur ibi delectatio venerea, quae consistit in emissione, & susceptione, dicitur tamen peccatum contra naturam sicut imperfectum ordinatur ad perfectum, quia iste actus ordinatur a facientibus ad finem experiendi delectationem illam. Et licet illa non sequatur, sequitur tamen quid, quod pertinet ad istud genus: quia saltem est ibi aliqua delectatio, & cum illa sit contra ordinem rationis, peccatum est. Non potest autem reduci ad alterum genus, nisi ad luxuriam: licet natura neget possibilitatem, ideo peccatum luxurie erit: quia tamen sit contra naturam inclinationem, cum ex tali contractu nihil sequi possit, erit peccatum contra naturam. Ad quintum dicendum est, quod est peccatum contra naturam, quia cognoscere feminam in vase indebito non potest deducere effectum prolis, ideo sicut si vir cognouerit virum est solum contra naturam, quia nihil inde sequitur, siue gignitur, ita est si vir cognoscat feminam in vase indebito, unde recte vocabitur hoc vitium sodomiticum. Sed an sit aequalis culpa viri cognoscere, aut feminam in vase indebito, dicitur infra. q. 225. Ad sextum dicendum, quod mutatio modi consueti aggrauat vitium, vel facit vitium ubi non erat. Et tamen non dat speciem determinatam, quia proprie pertinet istud ad circumstantiam, quae secundum quod est circumstantia non dat speciem. Unde si quis cognouerit uxorem alienam in vase debito:

debito: modo tamen non consueto, adulterium solum est, & tamen grauius est, quam alius esset adulterium simpliciter commissum, ita si cognoscat solutam, est fornicatio simplex, si tamen modo non consueto, erit grauior fornicatio, quam alia simplices. Si autem uxorem suam modo inconueto cognoscat in quantum vxor erat: nullum peccatum erat, quia tamen modus non consueto est, peccatum est. Et potest dici, quod pertinet ad peccatum contra naturam, quia ad nullam aliam speciem potest reduci, ad istam autem proprie reducit. Quia sicut natura dedit certum finem, & sexum, & organum, & speciem in actu venereo, ita & ad certum modum inclinatur: quia quidam modus est, quo generatio per coitum fieri conuenienter potest, alij autem modi non sunt ita conuenientes. Ideo quia sunt contra inclinationem naturae, dicitur peccatum contra naturam. Est tamen leuissimum eorum vitiosum, quae contra naturam sunt in coitu. Nam grauius est mutare speciem, ut in pecorali, vel sexum, ut in sodomitico, vel vas, ut aliquando in femina, quam modum, quia modus licet sit ex inclinatione naturae, non tamen tam determinat, si ut species, sexus, & organum. An vero liceat viro in uxore aliquando modum mutare consuetum sine peccato, dicitur infra. q. 225. & vlt. ad 228. Caeteri autem errores facti circa venerea, scilicet, quantum ad tempus, & locum, & causam, & similes circumstantias, licet sint contra rationem, non tamen sunt contra inclinationem naturae. Ideo non reducuntur ad vitium contra naturam, sed pertinent ad aliquas de alijs speciebus. Vel dicunt solum quandam grauitatem supra quamlibet speciem, in qua sunt, & tamen specie nullam constituunt. Nunc respondendum ad argumenta prima, quae fiebant in contrarium. Ad primum dicendum, quod diuersitas istarum specierum accipitur a materia: non secundum rationem materiam, sed ut inuenitur ibi ratio obiecti. Nam materia solum non faceret differre, nisi in magnam, & paruum, tantum, & densum, vnum, & multa, & similes differentias, quae sunt intra eandem speciem. Et tamen non conferunt per materiam differentia specifica, sed solum ad formam. Ratio autem obiecti facit distinctionem in specie, quia est ratio formalis, sicut in omnibus habitibus moralibus, & speculatiuis ex obiecto accipitur species. Materia autem hic accipitur, ut obiectum vitij: ideo possunt distingui vitia in specie per materiam. Ad secundum dicendum, quod non est inconueniens in aliquo vitio reperiri deformitates vitiorum diuersarum specierum. Et sic adulterium habet rationem luxurie in quantum cum femina volente est. Habet tamen rationem iniuriae in quantum illa femina est alligata alicui, cui fit iniuria per istum coitum. Et tamen non distinguitur omnino adulterium ab alijs speciebus luxurie: in quantum ibi est aliquid iniustum, scilicet, contra proximum. Quia etiam si non consideraretur iniuria proximi, esset ibi adulterium. Utpote si vir traderet uxorem suam alteri cognoscenti, & ipsa sponte hoc pateretur, nulli eorum fieret iniuria, quia volenti non fit iniustum. s. Ethic. c. vlt. Et tamen adhuc esset hic adulterium, quia non posset dici, quod esset fornicatio simplex, quia est coniugata, ergo adulterium non distinguitur specie ab alijs speciebus luxurie per istud, quod in ipso inuenitur de iniustitia, sed solum ex parte obiecti, scilicet, in quantum mulier illa est in quodam statu, cui repugnat, & preiudicat iste coitus, & sic non accipitur differentia istarum specierum luxurie ex eis, quae pertinent ad alia vitia. Aliter dicit S. Tho. scilicet, quod nihil prohibet in eodem actu diuersorum vitiorum deformitates concurrere. Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria, & sub iniustitia, nec deformitas iniustitiae omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim

Ad primum argum.

Ad secundum argum.

Alph. Toft. super Marth.

A luxuria grauior, quae in tantum concupiscentiam sequitur, quae etiam ad iniustitiam ducit. Non tamen est sensus, quod solum est maior grauitas propter hoc, quod trahit ad iniustitiam, quia tunc non faceret differentiam in specie, cum etiam vna fornicatio simplex sit grauior alia, & vnum adulterium altero. Sed est grauitas, quae secum simul habet differentiam in specie. Ad tertium dicendum, quod mulier vouens castitatem perpetuam contrahit spirituale matrimonium cum Deo, ideo violatio, aut sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam spirituale adulterium, sicut est spirituale matrimonium. Ideo non oportet, quod sacrilegium sit species per se distincta luxurie, sed ad adulterium pertinet. Aliqui autem dicunt pertinere sacrilegium ad incestum, quia incestus est quando in violatione femine non seruatur ei honor debitus propter consanguinitatem, & affinitatem, ita cum quis cognoscat eam, quae Deo obligata est per votum, non seruatur ei honor debitus pro tali statu, quem tenet. Sed dicendum, quod melius est, quod reducat ad adulterium, quia aliam quam quis cognosceret dominam suam, vel seruus libera esset incestus. Quia his tribus debet honor quidam, & tamen nemo vocat istum esse incestum. Ideo non dicitur incestus cum consanguinea, & affini ex eo solum, quod ei non seruatur honor, sed quia non seruatur honor debitus pro cognitione, & affinitatem. Et quia honor non est idem debitus ad omnes, sed alius ad patrem, alius ad dominum, alius ad sapientem, & virtuosum, alius ad senem, & sic de alijs: ut dicitur. 9. Ethic. non erit eadem species vitij in subtractione honoris debiti, vel praerogatione ad omnes: ideo quantum ad cognatos, & affines debetur quidam honor in abstinendo a mutuis commixtionibus, a quibus non caueatur est incestus. Ad alios vero non est talis honor debitus, ideo si non deferatur eis honor in carnali commixtione non erit incestus. Ad quartum dicendum, quod vir potest peccare cum uxore, non secundum materiam indebitam, sed secundum alias circumstantias. Et aliquando erit speciale peccatum. Velut si non sit in vase indebito, & tamen pertinebit ad vitium contra naturam, quod est vna species luxurie. Si autem erretur in modo, aut in alijs circumstantijs non mutatur species, ut si aliquod peccatum speciale, sed est aggrauatio quaedam eius, quod ad aliud peccatum esset, si in uxore non fieret. Ad quintum dicendum, quod immunditia, & impudicitia non ponuntur ibi pro peccatis dictis a praedictis speciebus luxurie, sed dicitur ibi Glo: quod immunditia est vitium contra naturam, impudicitia est cum mulieribus liberis a viro, & potest pertinere ad stuprum, fornicatio autem accipitur pro simplici. Vel dicit, quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, ut amplexus, & oscula, & similia, quae impudice fiunt, quia indebitum sunt. Et tunc impudicitia non ponitur in aliqua specie determinata luxurie, sed ponitur tanquam quoddam principium eorum, quae ponuntur in genere luxurie. Sicut materia, & forma ponuntur in genere substantiae, & angulus in praedicamento qualitatis, & vnitas in quantitate, quia omnium, vel multorum de illis generibus ista sunt principia, scilicet, angulus figurarum rectilinearum, & vnitas numerorum, & materia, & forma subiectarum corporalium, ita tactus, & oscula sunt principia; vel accidentia quaedam coitus in qualibet specie, vel in multis. Ad sextum dicendum, quod luxuria, & sub iniustitia, nec deformitas iniustitiae omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim

Ad 3. arg.

Ad 4. arg.

Ad 5. arg.

Ad 6. arg.

Pars Secunda. T 2 An

An filie, & partes luxurie differant. Quæst. CLXXXVIII.

QVAERITVR, Cum supra dictum sit de filiabus luxurie, & de partibus eius, an differant, & in quo differant. Dicendum, quod differunt, vt ostendunt nomina imposta partibus, & filiabus. Et sic est in omnibus alijs vitijs capitalibus: quia partes eorum sepe differunt à filiabus: Sic patet in ira: nam filie iræ ponuntur, rixa, tumor mentis, clamor, indignatio, blasphemia, vt ait Gregor. 31. Moralium, Et tamen species, vel partes iræ ponuntur solum tres, scilicet, amari, difficiles, & acuti, vt patet quarto Ethico. cap. de mansuetudine, & supra declaratum est, cum dicebamus de ira. quæst. 137. & 143. & 145. Ratio autem huius est, quod partes alicuius vitij semper communicant in obiecto eius, filie autem non semper communicant. Nam vitium est genus ad species suas, ideo oportet totam naturam, siue essentiam generis inueniri in qualibet specie sua. Filie autem alicuius vitij capitalis non semper communicant in obiecto, vel materia, & ideo non vocantur species, vel partes, sed filie, quia filius habet se ad patrem, sicut ad causam efficientem: etiam respectu filiarum vitium dicitur capitale, scilicet, quia habet respectu vitiorum, sicut caput respectu membrorum, substantia autem capitis non inuenitur in membris: quia alias quodlibet membrum esset caput, sicut quilibet homo est animal; sed inuenitur ibi aliqua causalitas; scilicet, quia membra habent originem à capite, & recipiunt influentiam ab ipso, licet non sint ipsum caput. Sic etiam filie alicuius vitij capitalis originem quãdam habent à vitio per modum alicuius causalitatis, non tamẽ sunt ipsum vitium capitale. Ex hoc sequitur alia proprietas, scilicet, quod vitium capitale prædicatur de partibus suis, sed non de filiabus. Ratio est, quia partes eius sunt partes subiectiue, sicut species alicuius generis, ideo de eis necessariò prædicatur, filie autem non sunt species, nec partes vitij: sed aliquid habens originem ab ipso, sicut membra à capite. Et sicut non prædicatur caput de membris, ita nec vitium de filiabus. Fundamentum istorum est, quia partes vitij communicant in obiecto vitij, à quo accipitur species, vel natura habitus, filie autem non communicant semper in obiecto. Nam aliquæ sunt filie iræ, quæ sunt iræ, nec pertinent ad obiectum iræ, & ita in luxuria, sed oriuntur ab eis rãquam à causa efficienti, vel conueniunt cum ipsis in fine: Pater de filiabus luxurie. Nam cæcitas mentis, præcipitatio, inconsideratio, inconstantia non sunt luxuria, nec communicant in obiecto luxurie: quia non sunt circa delectationem veneream, sed potius sunt quidam defectus rationis, vt ostensum est supra quæst. 186. & oriuntur à luxuria, in qua excæcatur mens propter vehementiam desiderij, & præcipitatur consilium, & iudicium tollitur propter inconsiderationem, & si homo inconstans non exequens, quod semel bene determinatũ est à ratione, propter concupiscentiam trahentem in contrarium. Et sic pertinent ad luxuriam istæ filie tanquam aliquod efficiens. Alie autem, scilicet, amor sui, & contemptus Dei, & desiderium præsentis sæculi, & horror futuri, pertinent ad luxuriam tanquam ad finem, quia sicut illa tendit ad delectationem, ita amor sui ipsius, & amor sæculi, & propter ista sequitur contemptus Dei, & desperatio, & horror futuri sæculi, quæ etiã ad luxuriam pertinent, scilicet, ad finem eius per oppositum. Nam sicut pertinet ad luxuriam tendere in finem suũ, ita & resistere ei, quod opponitur suo fini, vel cui suus opponitur, licet autem est Deus, & fu-

turum sæculum, vt ostensum est supra quæst. 185. De filiabus iræ idem est: quia tres sunt species iræ, scilicet, acuti, amari, & difficiles quarto Ethico. cap. de mansuetudine, & ostensum est supra quæst. 186. & 145. & tamen filie eius sunt sex, scilicet, blasphemia, indignatio, contumelia, rixa, tumor mentis, clamor, vt ostensum est supra quæst. 143. Et non est quælibet istorum species iræ, nec est ira, sed pertinent ad eam, quia ad finem eius tendunt, scilicet, ad vindictam, quam ira appetit, vel ab ea efficiuntur. Nam clamor non est ira, sed iræ effectus: quia irati interdum in clamorem prorumpunt. Nam si esset clamor ira, esset vindictæ appetitus, & tamẽ non est, sed est actus quidam appetentis vindictam. Sic etiam de rixa: nam rixa est exterior contentio, scilicet, bellum, & similia, quod non est ira, sed ex ira prouenit. Nam ira passio quædam animi est, bellum autẽ dicitur operationes multas, & apparatus exteriores. Et ita apparet de quælibet filia iræ, quia non est species eius, sed oritur ab ea velut ab efficiẽte, vel tendit in fine eius.

An simplex fornicatio sit peccatum mortale. Quæst. CLXXXIX.

QVAERITVR nunc circa species luxurie. Et quoniam inter eas fornicatio simplex prima est, dubium est de illa, an sit peccatum mortale. Dicunt quidam, quod non, quia ea, quæ simul numerantur vnius rationis sunt, sed fornicatio connumeratur quibusdam, quæ non sunt peccata mortalia. Actus. 15. scilicet. Abstineatis vos ab immolatis simulachrorum, & sanguine, & suffocato. Et tamen comedere sanguinem, & rem suffocãtam, & immolata simulachris peccatum non est: cum nullus cibus sit vetitus, aut immundus. primo Timor. quarto. Nihil est reiiciendum, quod cum gratiarũ actione suscipitur. Et ad Rom. 14. dicitur: Nihil esse commune per Christum ei, qui nihil putat esse commune, id est, nullus cibus immundus est, nec vetitus, nisi ei, qui putat esse immundum, & vetitum: ergo fornicatio non erit peccatum mortale, sicut vsus istorum non est peccatum mortale. Item peccatũ mortale nunquam cadit sub præcepto, sed potius sub prohibitione. Et tamen Osee primo præcipitur ipsi propheta, quod accipiat mulierem fornicariam, & faciat filios fornicationis: ergo fornicatio non est semper mortale. Item omne peccatum mortale repugnat charitati, cum per nihil possit homo æternaliter perire, nisi charitatem perdat. Fornicatio tamen simplex non opponitur charitati: Nam non opponitur dilectioni Dei, eo quod non est semper contra dominum: quia in omni peccato conuertimur ad creaturam fruendo illa. Potest tamen quis fornicari accedendo ad mulierem solum: desiderio liberorum, & non libidinis principaliter, quod natura desiderat. Etiam non erit contra proximi dilectionem, cum fuerit fornicatio cum ea, quæ libeter hoc patitur: ergo nullo modo est cõtra charitatem, & consequenter nec peccatũ mortale. Item omne peccatũ mortale ad mortem æternã obligat. Nam ad hoc mortale dicitur: fornicatio autem simplex non obligat ad mortem æternã, quia 1 ad Tim. 4. super illo verbo: Pietas ad omnia vtilis est, dicit Glos. & est beati Ambrosij: Omnis summa disciplinæ in misericordia, & pierate consistit, quã aliquis sequens, si librici carnis patiat, sine dubio vapulabit, sed nõ peribit: ergo fornicatio simplex nõ est peccatum mortale. Item idẽ est de cibo, & potu, quod de coitu: quia, vt dicit August. in lib. de bono coniugali, quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem

Primum argumentum.

Secundum argumentum.

Tertium argumentum.

Quartum argumentum.

Quintum argumentum.

Respondetur ad quæstionem.

tem generis. Et tamen non est peccatũ mortale omnis inordinatio in cibis, & poribus: ergo nec omnis inordinatus concubitus. Hoc autem maximẽ erit de fornicatione simplici, quia illa est minor inter species luxurie. Dicendum, quod fornicatio simplex semper est peccatum mortale. Pro quo considerandum quid sit fornicatio simplex: & dicendum, quod istud nomen, fornicatio, accipitur vno modo, vt est genus ad omnem concubitus alio modo specialiter pro vsu viduarum, vel concubinarum, aut meretricum, vt patet 36. q. 1. c. lex illa. Accipiendo primo modo vocatur fornicatio absolutè, eo qd est genus. Et tunc potest responderi vno modo quando queritur: an fornicatio sit peccatum, quia cum fornicatio habeat multas species, sicut luxuria, non erit idem modus culpæ, & grauitatis in omnibus. Accipiendo secundo modo vocatur fornicatio simplex, & ponit ista adiunctio simplex, ad distinguendum ab omni alia specie luxurie, & tunc dicitur fornicatio simplex concubitus quidam vagus inter virum, & feminam, qui nullo matrimoniali federe iuncti sunt. Debent tamen illi esse tales, inter quos alias potest esse matrimonium: quia si non possit esse matrimonium secundum legem, non erit fornicatio simplex, sed alia species luxurie grauior. Et ob hoc si quis cognoscat concubineam, vel affinem suam viroque soluto existente, non est fornicatio simplex, sed incestus: quia inter eos non poterat consistere matrimonium impediẽte consanguinitate, vel affinitate. Vel si alter eorum sit coniugatus, siue coniugata cognoscat, non est coniugatus, siue coniugatus cognoscat, non est coniugatus: siue ambo sint coniugati, & non in eodem matrimonio, non est fornicatio simplex, sed adulterium: quia nõ possunt matrimonio simul iungi personæ istæ: quia altera earũ, vel amba alijs matrimonijs tenentur. Hoc modo nunquam aliquis ordinarius in sacris poterit committere fornicationem simplicem: etiam si accedat ad non coniugatam, quia inter eos nõ potest matrimonium consistere, quia vir tenetur ad continentiam: vnde non vocatur fornicatio simplex, sed sacrilegium. Idem quando coniugatus monialis ab aliquo cognoscat, quicunque ille sit, non potest esse simplex fornicatio, quia illa tenetur ex voto ad continentiam. Et est ibi adulterium spirituale, siue sacrilegium. Nam non potest inter has personas matrimonium consistere. Secunda cõditio est, qd femina, cum qua fornicatio est, sponte cognoscat. Nam si violenter cognoscat, non vocatur fornicatio simplex, sed raptus: vt quando puella de domo patris rapitur, & cognoscat: quia licet alias posset inter raptores, & raptam consistere matrimonium, non vocabitur fornicatio simplex, sed alia species luxurie, scilicet, raptus. Tertia cõditio est, qd femina, cum qua fornicatio fit iam à viro cognita sit, quia cum illa, quæ est incognita, non committitur fornicatio simplex, sed stuprum. Vt quando puella virgo cognoscat in domo patris, & nulli erat desponsata. Nam licet vterque consenserit, & poterat matrimonium consistere inter eos, non vocatur fornicatio simplex, sed stuprum: quod per se species luxurie est. Cum his tribus conditionibus vocabitur concubitus aliquis fornicatio simplex. Cum autem communiter dicitur, qd fornicatio simplex sit concubitus soluti cum soluta, non sufficienter diffinitur, nisi subintelligantur omnes istæ cõditiones: quia per hoc sola prima intelligitur: cum solutus, & soluta dicantur illæ personæ, inter quas matrimonium esse non prohibetur de iure. Et ob hoc dicitur. 36. q. 1. c. lex illa, qd fornicatio specialiter accipitur pro vsu meretricum.

cum, vel concubinarum, aut viduarum: quia cum istis licet cuilibet contrahere, qui non sit alias impeditus consanguinitate, vel affinitate, aut voto, vel ordine sacro obstante. Et nõ potest esse fornicatio simplex, nisi cum istis tribus. Cũ vidua enim fornicatio simplex est, & non adulterium, quia soluta est à lege viri per mortem. ad Ro 7. & 1. Corin. 7. Cum concubina eodem modo, quia si propriè concubina est, talis debet esse, cum qua alias matrimonium consistere posset viro non impedito. Si enim consanguinea, vel affinis est, aut monialis, concubina propriè non erit, licet ad concubinatum assumatur: sed erit incestus, aut sacrilegium. Et solum distinguitur concubina ab vxore per hoc, quia cum ea nulla matrimonialia federa extant, licet esse possent: vt dicitur infra. q. sequenti. & 191. & 192. De meretrice idem patet, quia nullum impedimẽtum speciale debet esse inter meretricem, & eum, à quo meretricio affecta cognoscitur. Quia alias plusquam meretrix est, scilicet, erit incestus concubitus: vt si meretrix cognoscat ab aliquo cognato suo. Vel si fuerit monialis & se huic turpitudini exposuerit, de quo magis dicit inf. 190. & 193. Et sic in his includuntur omnes modi fornicationis simplicis: quia cum qualibet istorum posset inueniri tres conditiones fornicationis: & cum nulla alia omnes tres inueniri possunt. Sed obijcietur, qd sit interdum fornicatio simplex cum illa, quæ nõ est de istis tribus. Vt si quis mulierẽ non viduam, nec meretricem, defloratam tamen, cognoscat, quam tamen non habeat in concubinam. Nam hic non erit alia species luxurie, nisi fornicatio simplex suppositis conditionibus tribus superioribus. Dicendum, qd necesse est pertinere ad vnum de istis tribus modis, quia aut talis mulier iam deflorata ab isto solo cognoscitur, aut etiam ab alijs. Si ab isto solo, concubina dicitur: quia ei soli committitur, sine federe tamen matrimoniali. Si autem etiam ab alijs, vel alijs cognoscat, licet non se prostituat publicè, meretrix dicitur, quoniam multorum libidini patet, etiã si hoc oculum sit, licet vulgariter eam meretricem appellemus, quæ publicè se prostituat, & pro mercede hoc facit: à quo nomen accepit. Hoc supposito, dicendum, qd fornicatio simplex peccatum mortale est, quia Tobie 4. dicitur: Attende tibi ab omni fornicatione, & preter vxorem tuam, non pariaris criminem scire. Et sic dicit vitandum esse omnem concubitus, qui fit cum aliqua, preterquam cum vxore: quod non fieret, si non esset peccatum mortale. Etiam quia dicitur, quod crimen est omnis concubitus, qui preterquam cum vxore fit. Crimen tamen dicitur esse peccatũ mortale: & est tale, de quo potest accusari, qui committit. Ergo fornicatio simplex peccatum mortale est. Item non excluditur homo ab ingressu vitæ æternæ, nisi per mortale peccatum: fornicatio tamen simplex excludit à vita æterna. Ad Gala. 5. vbi posita fornicatione, & alijs peccatis subditur: Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Si autem dicatur, quod accipitur ibi fornicatio generaliter pro omni luxuria, intra quam sunt multi modi peccandi, & non pro fornicatione simplici: dicendum, quod oportet accipi pro simplici fornicatione: quia ibi ponuntur quædam alie species luxurie, scilicet, immundicia, & impudicia. Ideo necesse est fornicationem accipi pro specie quadam luxurie, scilicet, pro simplici fornicatione. Item 22. q. 1. cap. Prædicandum, dicitur talem de periurio imponi penitentiam debere qualẽ de adulterio, & fornicatione, & de homicidio sponte commissio, & de cæteris criminalibus vitijs: ergo fornicatio simplex peccatum capitale, siue mortale est. Nam oportet ibi Pars Secunda. T 3 accipi

Fornicatio simplex est semper mortale peccatũ.

Alph. Toft. super Matth.

accipi pro simplici fornicatione: cum distinguatur ibi contra adulterium. Item ad Hebr. 6. dicitur. Fornicatores, & adulteros iudicabit Deus, id est, cōdemnabit. Nam non accipitur iudicatio simpliciter, quia aliās non solum fornicatores, & adulteros, sed omnes homines boni, & mali à Deo iudicandi sunt. De istis ergo dicitur, q̄ iudicabuntur, id est, cōdemnabuntur, sicut dicitur de iniquis. P̄ sal. 108. Cum indicatur, exeat cōdemnatus. Item patet, quia fornicatio simplex est contra Christi legem: ergo est mortale peccatum. Nam supra in litera dicitur: Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mechatus est in corde suo. Et intelligit̄ de omni muliere, quæ matrimonialiter iuncta nō est. Si ergo illam concupiscere peccatum est, à fortiori erit cōmisceri ei. Et tamē potest esse fornicatio simplex in multis: ergo etiā illa peccatū est. Pro hoc considerandum, q̄ fornicatio simplex peccatū mortale est, quia mortale dicitur id, quod mortē inducit: quia contra charitatem militat: sic autem est de fornicatione, quia importat quandam deordinationem, quæ vergit in nocuentem illius, qui ex tali concubitu nascitur, aut nasci potest. Est enim fornicatio simplex concubitus vagus, id est, non cum muliere certa. Nam certitudo est per matrimoniale fœdus, quo vir, & femina ad invicem attinguntur, ita ut alteris se copulare non liceat. Vbi autē non est aliquod fœdus nō astringitur vir ad aliquam feminam: nec ē cōtrario. Ideo si liceret accedere ad vnam, liceret accedere ad omnes, quod valde repugnat proli nascituræ quantum ad educationē: quia educatio in specie humana fit à patre, & matre: quia neuter eorū per se sufficit, sicut in animalibus quibusdā, in quibus sola femella non sufficit ad fœdus educationem, manent simul masculus, & femella vsque ad perfectam educationem filiorum, s. quousque per se viuere possint, vt dicitur seq. q. Fornicatio autem simplex cum sit concubitus vagus tollit istud bonum. Nam cum non obligetur vir manere cum femina, nec ē cōtrario, non prouidetur sufficere natis. Quia tam patris, quā matris cura longo tempore necessaria est: Cum ergo fornicatio simplex in quantum huiusmodi tollat ista, peccatum erit, de quo magis dicitur seq. q. De hoc sanctus Tho. 2. 2. q. 154. art. 2.

Ad primū argum.

Ad primum dicendum, q̄ fornicatio non est eodem modo prohibita, quo comedere suffocatum, vel sanguinem, aut immolatum idolis. Sed illa possunt esse sine peccato, sed non fornicatio. Vnde S. Tho. dicit, q̄ licet ista non sint eiusdem culpæ, prohibentur simul, quia poterant inter Iudæos, & conuersos de gentilitate discordiam facere. Nam gentiles non reputabant fornicationem simplicem esse peccatum. Iudæi autem instructi in lege Dei tenebant eam, vt peccatū, & abhominabātur gentiles pp̄ illam. Istud satis conueniēter stat. Nam verum est, q̄ illud decretum Apostolorum non fuit impositū, nisi ad tollendam discordiam cōuersorū ad Christum de Iudæis, & de Gentilibus. Nam cum Iudæi vellent obseruare legem Moyſi simul cū lege Christi, volebant q̄ etiā conuersi de Gentilibus eam obseruaret: in quo graua bantur gentiles. Quo discussio, diffinitū est non teneri cōuersos de Gentilitate obseruare legē Moyſi. Act. 25. & consequenter non teneri ad aliquā ceremoniam, quia si vna cessat, omnia cessant: cū nulla illarum ex se obliget, sed ex positione legislatoris. Cum ergo cessat obligare vna lex pp̄ legislatorem. s. quia ipse aliquas personas obligare non voluit, aut iam non vult, peribunt oēs leges suæ. Et sic nō tenebantur conuersi de Gentilibus ad aliquam ceremoniam. Quia tamen Iudæi erāt multum assuefacti ad

non comedendum sanguinem, nec suffocatum, nec immolata idolis horreicerēt, si quis ista comederet: non quidem quasi essent legi cōtraria, sed quia erāt eis ad horrorem. Vnde nō possent delectabiliter cōmunicare cum tali. Et istud est causa magnarum discorsiarum in ecclesia, quod pessimum erat potissimē in exordio nascētis fidei. Ideo ecclesia per spiritum sanctū diffiniuit teneri gentiles ad abstinendū à sanguine, & suffocato: & immolatis simulachrorū. Act. 15. Ex quo apparet, q̄ non precipiebātur ista feruari tanquā essent de lege Moyſi, quia tunc abstineret ab omnibus cibis vetitis in ea. Leuit. 11. & Deuter. 14. quod non factū est. Sed pp̄ horrorem Iudæorum istud fiebat, qui non possent delectabiliter conuiuere eis, qui talia facerent. De hoc dictum est. sup. q. 98. De fornicatione idem vult S. Tho. Et verū est, q̄ apud Gentiles erat multum frequētata quasi non esset peccatum, quod apud Iudæos non fiebat, & tū non est aliquid, de quo apud Iudæos posset causari horror in cōicatione, nisi forte Gentiles vellent fornicari cum vxoribus, aut filiabus conuerforū de Iudæis. Quod iam non pertineret ad simplicem fornicationem, sed ad adulterium, vel ad aliam speciem luxuriæ. Et tū satis conueniēter stare potest, q̄ forte pp̄ aliquod scandalum prohiberetur. Aliter dici potest, q̄ ecclesia voluit nunc ordinare totum statū ecclesiæ quantum ad conuersos de gentilitate. Et primo ordinauit eos ad mutuam pacem cum conuersis de Iudæismo per hoc, q̄ conformaretur eis in cibis abstinendo à sanguine, & suffocato, & immolatis simulachrorū. Erant et ordinandi quantum ad bonam vitam simpliciter per hoc, q̄ cauerent ab omni peccato mortali obseruādo omnia præcepta. A postoli tū noluerunt nunc replicare omnia præcepta legis, quia superuacua erat: sed admonuerūt Gentiles de eo, in quo maxime ad peccandum prompti erāt, & hoc erat in simplici fornicatione, q̄a Gentiles quasi non reputabant eam esse peccatū, vt innuit. 1. Per. 4. Sufficit enim præteritum tempus ad voluntatē gentium consummandam, quæ ambulauerūt in luxurijs, & desiderijs. Quasi dicat: non est iam tps vacare libidini, sicut fuit ante hoc, cū Deus permisit gentes errare circa luxuriā, & desideria sua, vt dicitur seq. q. in responsione ad sm arg. Ob hoc igitur fuerunt sapius admonendi conuersi de gentilibus abstinere à fornicatione potius, q̄ ab alijs vitijs, ad quæ non erāt tū inclinati, & assueti. Ideo hoc solum vitium Apostoli nunc eis vetuerunt, licet omnia alia verita esse intelliguntur. Et sic fornicatio simplex peccatū est mortale. Et illa, cū quibus ponit, non erant peccata mortalia de se, nisi solū in quantum prohibita p̄ ecclesiā eo tpe, quo durauit ista prohibitio, de qua dictū est sup. q. 98. Postea aut fuerunt licita semper. sicut nunc sunt. Fornicatio aut semper mansit illicita, q̄a nō erat mala ex eo, q̄ ab apostolis prohibita fuerat, sed q̄a de se aliās erat mala. Ad sm dicendum, q̄ fornicatio est peccatū in quantum est q̄ rectam rationē. Est aut ratio hominis recta sm, q̄ regulat̄ à voluntate diuina, quæ est prima regula simpliciter, & ideo istud, quod hō facit ex voluntate Dei obediēdo eius p̄cepto, nō est q̄ recta rōnē, licet videat esse q̄ cōdem ordinē rōnis. Sicut nō est q̄ natura, quod miraculo se fit diuina virtute, quāuis sit q̄ cōdem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham nō peccauit volendo occidere filiū suū innocentē, q̄a in hoc Deo obediebat, quāuis hoc sit cōiter q̄ rectitudinem rationis: ita et Osee non peccauit fornicando ex p̄cepto diuino, nec talis concubitus proprie fornicatio dici potest, licet sic appelletur referendo ad cursum cōdem. Vnde dicit Augu. 3. confessionum, quod cum Deus contra

Ad secundum argum. De fornicatione Osee.

Lib. 3. c. 8. parū post prin. to. 1.

contra morem, aut pactum quodlibet aliquid fieri iubet, & si nunquā factum est, faciendum est. Et dat causam huius, dicens: Sicut enim in potestariibus fornicarietas humanæ maior potestas minori ad obediendum præponitur, ita Deus omnibus. Et ex hoc innuit, quod etiam si esset ista fornicatio Osee, quia tamen Deus illam iussit, non esset peccatum. Sic respondet sanctus Tho. 2. 2. q. 154. art. 2. Ipse tamen. 3. Sen. dist. 37. q. 4. respondet ad idem argumentum dicens, q̄ lex humana potest interdum facere, q̄ futurum non sit peccatum, & etiam omnes habentes auctoritatem à lege, rem, quæ vnus est ex causa alteri conferendo, & per hoc mutatur dominium, & iuste auferitur res alicui, & possidetur ab altero. De Deo autem dicit, q̄ potest mutare conditiones rerum, quod homo facere non potest. Sicut ab ea, quæ non est matrimonio coniuncta, potest auferre hanc conditionē, scilicet, non esse suam sine hoc, q̄ vxor plenariē fiat. Et sic accedere ad eam non est contra decaalogum, & ita innuit potuisse fieri in Osee. Potest tamen dici, quod Osee non fornicatus est, quia dicitur: accipe vxorem fornicationum, id est, accipe in vxorem illam, quæ fornicaria esse solebat. Et cū iam accipiatur in vxorem, peccatum nullum est: im mo est charitatis opus, q̄ quis accipiat meretricē in vxorem, vt reuocet eam ab errore suo. extra de sponsa. c. inter opera. Quomodo tamen intelligendum sit: dicitur Osee. 1. Sed quomodo nunque accipiatur, semper dicendum est, q̄ Osee non fornicatus est: siue hoc acciderit ex lege communi, siue ex speciali, scilicet, per diuinum p̄ceptum, quod potest conditionem rerum mutare. Ad quartum dicendum, q̄ per opera pietatis ille, qui patitur lubricum carnis, non liberabitur à morte eterna, si in hoc vitio decadat. Sed dum hic manet p̄ficiunt ei opera pietatis, quia per hoc disponitur ad gratiam, scilicet, vt Deus facilius illuminet cor eius, & recedat à vitio, & sic liberabitur. Et per huiusmodi opera pietatis aliquo modo satisfaciet de lubrico carnis commisso, & sic manet ei minor pœna purgatoria: si penitens decesserit, & est hoc vapulare, id est, leuiter percuti pœna purgatoria. Ad quartum dicendum, q̄ non est simile de cibo deordinato, vel potu, & de coitu deordinato, quia ex quolibet coitu fornicatio potest nasci proles, & contra bonum illius est iste concubitus in quantum obuiat educationi illius. Ideo fornicatio ex ipso genere actus peccatum mortale est: etiam si non consideraretur inordinata cōcupiscentia. Non est autem sic de cibo inordinato, quia ex vna comestione inordinata nō impeditur bonum totius vitæ hominis. Et ideo actus gulæ ex suo genere nō est peccatum mortale. Esset tamen si quis scieret comedere cibum aliquē, qui totam vitæ eius conditionem mutaret. Sicut fuit de Adam: ideo aliqua inordinatio potest accidere in cibo, quæ non sit peccatū mortale. In fornicatione autem simplici semper est peccatum mortale. Cum autē dicitur, q̄ fornicatio simplex est minimum omnium peccatorū, quæ assignatur sub luxuria. Dicendum, q̄ falsum est: nam licet inter species suprapositas, quæ cōmuniter assignantur, fornicatio simplex sit minoris culpæ, multi tamen coitus sunt inordinati, & minoris culpæ, quā fornicatio simplex, sicut coitus, qui fit cū vxore ad solam libidinem saturandam: ideo facilius isti coitus possent excusari, quā fornicatio simplex.

Ad tertium argum.

An habere concubinam sit contra legem naturæ. Q. CXC.

QVÆRITVR. Autem: dictum est p̄ced. q. fornicationem simplicem solum cōmitti cum concubinis, & viduis, & meretricibus: est dubium, an Alph. Toft. super Matth.

habere concubinam sit cōtra legem naturæ. Aliqui Pr mū ardicunt, q̄ non: quia lex naturalis non prohibet, quin gumentū. illud, quod datur simpliciter, possit dari ad tempus, & secundum quid. Sed mulier, quæ soluta est, potest dare alicui soluto potestatem sui corporis in perpetuum, vt vtatur ea licitē, cum voluerit: ergo nō erit contra legem naturæ si dederit ei potestatem sui corporis ad horam, vel ad tempus paucum. Item ius potestatiū, vt Tullius dicit, à iure naturali perfectū est, & tamen ius potestatiū non prohibet fornicationē, sed interdum illam infligit in pœnam: ergo habere concubinam non est contra legem naturæ, quia aliās ius potestatiū inde profectum illam prohiberet. Item quicunque vitur re sua quomodo vult, nemi ni facit iniuriam: sed ancilla est res domini: ergo si dominus vtatur ea ad libitum, non peccat. Et sic poterit tenere eam in concubina, & non erit contra legē naturæ. Item quilibet potest dari alteri quod suum est: vxor tamē habet potestatem super corpus viri. 1. Cor. 7. ergo si voluerit vxor, poterit vt accedere ad aliam sine peccato: Confirmatur hoc, quia Lia dixit Rachel. Dormiat tecū hac nocte vir meus pro mandragoris filij tui. Gen. 3. Vnde nō solum tradidit potestatem viri sui alteri, sed etiā pro mercede vendidit. Ideo filius inde conceptus vocatus est Issacar, quod significabat mercedem, vel mercenarium. Vnde dixit Lia: dedit Deus mercedem mihi, appellauitq; nomē eius, Issacar. Et etiam ad ipsum Iacob dixit Lia. Ad me intrabis, quia mercede conduxisti te pro mandragoris filij mei. eo. c.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Dicendum, q̄ fornicatio simplex est contra naturam. Primò, quia istud, quod est cōtra finē, ad quem natura inclinatur dicitur esse contra naturam: fornicatio autem est huiusmodi. Nam natura non ingenerauit coitum, nisi ad generationem ei: in illis autem, in quibus nō potest esse cognitio finis, vt in pecoribus, non est motus ad generandum, sed ad experiendum delectationem, quæ est in coitu. Ideo natura posuit delectationes in coitu, vt animalia, quæ nō poterāt habere considerationem de fine, & operari pp̄ istud, mouerentur pp̄ delectationes: quia erant quæ dā bona in sensu, vt ostēsum est sup. q. 49. Homo autē per rationē apprehendit finem: ideo debet regulare actū ad finem, ad quem naturaliter est. Et tū coitus non ordinatur naturaliter ad delectationē, sed ad generationem: im mo potius delectatio ordinatur ad coitū vt ea q̄ dicitur est. Quod ergo aliquis homo velit coitum pp̄ solam delectationem, cōtra naturam vult, ideo fornicatio, quæ ordinatur ad delectationē, est contra naturā. Et ita est de concubinis. Nam ad hūc vsū accipiuntur. Nam qui vult solum filios, vel principales illos vult, q̄ delectationem, non accipit concubinam, sed vxorem: quia filij nobiliores nascuntur ex vxore: cum illegitimi, qui sunt ex concubinis in multis patiantur defectum honoris sm leges humanas, quod non fit in filijs legitimis. Etiam certiores filios quis gignere potest ex vxore, q̄ ex concubina. Qui ergo filios intendit vxorem accipit, qui verò accipit concubinam, realiter solam libidinem intendit, vel ipsam principaliter. Ideo matrimonium, quod cum vxore est, nominat̄ ab ipsa prole. Quia dicitur matrimonium à matre, quasi nihil aliud optetur principaliter per illā copulā nisi, vt mulier illa mater efficiatur. s. prolem gignendo. Concubina autē à concubitu dicitur, quasi nihil in ea queratur, nisi ipse concubitus, id est, delectatio, quæ hñ in concubitu: ideo concubitus ex hac parte q̄ naturam est. Secundo est q̄ naturam, quia est q̄ bonū prolis, quod natura intendit. Nam sicut natura per coitū intendit, q̄ fiat generatio: ita et intendit, q̄ proles genita educet, q̄a aliās nō viuerent. Pars Secunda. T 4 Si er-

Si ergo generatio non sit propter se, sed est via ad rem genitam, & natura intendit complementum in vna quaque re, & non potest complementum istud animalibus aduenire, nisi per cibum, qui ab eis quaeri non potest, quando paruula, & tenera sunt: ordinavit naturam ipsam educationem, scilicet, quod animalia paruula nutriantur à genitoribus, quousque efficiantur solida, & perfecta ad per se cibum acquirendum. Quidquid ergo est in coitu, quod obuiet educationi prolis nascituræ, est contra intentionem naturæ: sicut quidquid est in coitu, per quod coitus ille non possit ad generationem pertinere. Et apparet hoc amplius, quia sicut natura omnibus perfectis animalibus desiderium ad coitum tribuit: tanquam hac sola via species conseruari possit, ita & omnibus inclinationem magnam tribuit ad educationem natorum. Videmus enim in animalibus, in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, & foeminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam foeminam vnam, vel plures, sicut pater, vt communiter in auibus. Nam quidam masculi auium determinat sibi vnicam foemellam, sicut de turturibus dicitur: alij autem determinat plures, sicut galli. Et tamen in omnibus est concubitus certus, & etiam manet in eis communis cura educationis. Tam masculus enim, quam foemella simul de quaerendo cibo laborant. In animalibus autem, in quibus solius foemelle cura sufficit ad educationem est concubitus vagus, sicut communiter fit in omnibus quadrupedibus. Nam masculi ibi de quaerendo cibo nihil laborant: sed sola foemella prouidet, ideo concubitus vagus, & indifferens in illis est. In hominibus ad conuenientem prolis educationem requiritur maior cura, quam in alijs animalibus, inquantum homo valde pluribus indiget, quam cetera animalia. Et sic non sufficit ibi sola mater, sed etiam pater: virique ergo de educatione cura est. Non tamen potest fieri educatio conueniens si concubitus vagus sit, ita quod indifferenter vir possit accedere ad istam, & ad illam, quia tunc cum nulla earum tenebitur manere. Et sic incumbet soli foeminae educatio liberorum, ad quam non sufficeret. Turbaretur ergo naturæ intentio, si coitus humanus vagus esse deberet. Oportet ergo masculum in specie humana determinari ad certam foeminam, cum qua maneat semper: aut longo tempore, vt simili generationi vacent: & natos inde liberos educant. Fornicatio autem simplex est concubitus vagus, & habere concubinam similiter: quia potest quascunque voluerit habere. Illa quoque cum non sit ei alligata, potest quencunque alium recipere. Ideo etiam concubitus obuiat educationi liberorum, & sic est contra intentionem naturæ. Item patet hoc, quia masculis in specie humana inest naturaliter inclinatio ad educationem: nam habent viri sollicitudinem magnam de certitudine prolis, quia siue genuerit de vxoribus, siue de concubinis, semper desiderat scire, an proles sue sint. Et quanto magis cognoscunt per certitudinem, tanto magis diligunt. sic dicitur 4. Ethico. quod ideo mater magis diligit filium, quam pater, quia magis certa est quis sit filius eius, quam vir. Non desiderat tamen hoc scire masculi, nisi propter educationem, scilicet, vt si sui fuerint allegat eos: si vero alieni contemnunt illos. Si tamen nulla sollicitudo naturali inest masculis de educatione filiorum, nihil potius curarent, qui essent sui, quam qui essent alieni, cum circa neutros laborandum esset, sicut videmus in masculis quadrupedum, qui non curant distinguere, qui sint sui, & qui alieni: & tamen foemelle distinguunt, quia eis inest sollicitudo, & onus

educandi: ergo sola sollicitudo facit habere curam de cognoscendo qui sunt sui. Istud tamen desiderium inest viris, ergo incumbit illis naturaliter cura educandi genitos: & sic concubitus vagus, qui est fornicatio, & est contra educationem, est contra inclinationem naturæ. Amplius considerandum, quod homo cum sit naturaliter rationalis in potentia existens ad actum rationis, oportet ipsum erudiri: quia intellectus est sicut tabula rasa, vt dicitur. 3. de Anima: Eruditio autem fit per illum, qui est actu vtens ratione: ergo oportet non solum educari paruulos in specie humana, ita vt viuant, sed etiam vt intelligant: qui alias nescirent ea, quæ ad vitam sunt necessaria procurare: sicut cetera animalia, quibus natura indidit perfectam cognitionem eorum, quæ sibi necessaria sunt, & non oportet illa erudiri. Ad istam autem eruditionem magnum tempus necessarium est: ideo natura inclinatur, vt pater, & mater longo tempore manere debeant: quia alias proles non perficitur: ideo concubitus vagus multum repugnat intentioni naturæ: sed oportet esse determinationem maris, & foeminae, qui simul longo tempore maneat. Sic dicitur 8. Ethic. quod filij recipiunt à parentibus esse, & educationem, & instructionem, pro quibus tenentur eis ad honorem, & reuerentiam. Educatio tamen, & instructio longo tempore fiunt: ideo oportet matrem, & foeminam semper, aut longo tempore manere: ista autem societas ad communiter viuendum propter hunc finem vocatur matrimonium. Ideo de iure naturæ est non debere aliter conuenire matrem, & foeminam nisi per matrimonium: sed concubitus est contra hoc: ergo est contra legem naturæ habere concubinam.

Sed obijciatur contra præcedentia, quod interdum concubitus non sit peccatum, vel alia fornicatio: quia potest quis adhærere concubinae intentione gignendi liberos, & non propter delectationem, sicut legitur de Abraham. Gen. 16. Dicendum, quod licet contingeret aliquem propter solum desiderium gignendi filios cognoscere foeminam aliquam: tamen non ex hoc excusatur actus: quia natura non solum desiderat gignere, sed etiam conseruare genitum. Ideo concubitus illi, qui obuiat educationi, sunt contra naturam: & ita est de coitu cum meretrice, & de omnibus illi, cum quibus non est longa mansio viri. Nam repugnat educationi. Ideo peccatum sunt. Sed obijciatur, quod aliquis est coitus fornicarius, in quo potest educatio conuenienter fieri: sicut si quis accipiat concubinam, cum qua proponat manere per totam vitam. Nam ibi poterit fieri educatio liberorum, sicut accipiendo vxorem, & sic non erit peccatum. Dicendum, quod homo est animal vtens ratione, & non inest ei perfectè in actu omnia, quæ sunt sibi naturalia, sicut ceteris animalibus, quæ non possunt per iudicium inquirere ea, quæ sibi non inest, scilicet, inquirere, an bona, vel mala sint: homini autem ratio est natura, quia est sibi substantialis, ideo non sunt sibi omnia necessaria, cum per rationem possit illa acquirere. Quidquid ergo iudicat ad vitam conueniens esse, vel ad bene viuere, est naturale homini. Et quia naturaliter est homo animal ciuile. 1. Poli. & ea, quæ sunt communia, oportet regi per communem determinationem, quæ est lex: est naturale homini, quod opera eius secundum quod potest se habere ad alterum, ordinentur per legem. Lex autem circa humanos concubitus, vt fierent conuenientius ad naturæ intentionem, matrimonium instituit, per quod vir, & foemina simul manent, & inuicem sunt obligati quantum ad actum generandi: ne possint alijs commiseri: & etiam quantum ad actum

actum educandi, & instruendi liberos, vt propter hunc semper maneat simul, vel tempore longo secundum illas leges, quæ libellum repudij permittebant. Quod ergo aliquis manere velit in concubinato: etiã si velit educare prolem, est contra legem determinatam secundum rationem naturalem: ideo sic manere peccatum est, & concubitus semper est peccatum. Licet ergo velle liberos bonum sit, tamen velle eos eo modo, quo ratio, & lex non permittunt, malum est. Ideo desiderium istius boni cum aliter possit haberi, scilicet, accipiendo in vxorem, quam accipit in concubinam, non excusat actum. Sed obijciatur, quod quis interdum habet vxorem non potest ex ea gignere: quia forte sterilis est, & vt gignat, vult accipere concubinam, nunquid erit illicitum: nam hoc Abraham fecit. Dicendum, quod malum est: quia etiam si bonum sit liberos gignere: melius est tamen sine illis mori, quam eos ex illicito concubitu gignere, vt ait August. libro de bono coniugali. & habetur 32. q. 4. c. Sicut fatius est. Et tamen malum est liberos velle gignere contra legem: ergo non licet habere concubinam, vt inde habeatur proles etiam in casu, quo non potest vir gignere ex vxore. De Abraham vero an peccauerit sic accipiendo ancillam ad concubitum, dicitur infra q. 191. Est ergo semper concubitus illicitus. Item patet, quia secundum omnes leges humanas filij nati ex concubinis sunt vituperabiles, & non succedunt in bonis paternis: etiam si patres nullos filios legitimos habeant: etiam ad honores paternos non admittuntur, nec ad alios quoscunque honores publicos ecclesiasticos, vel sæculares: hoc autem est, quia lex detestatur talem concubitum, & propter hoc punit proles inde natas: vt per hoc homines dissuadeantur à tali concubitu. Hoc autem non est si lex non iudicaret concubitum illum illicitum: ergo concubitus secundum se malus est, quia aliàs leges diuinæ, & humanæ generaliter non detestarentur eum si malus non esset: cum non sit in præiudicium alicuius. Etiam quia est matrimonium de lege naturæ, concubitus tamen non potest esse sine præiudicio matrimonij: ideo non potest esse concubitus, quin sit contra naturam, & sic peccatum. Considerandum tamen, quod cum dicimus fornicationem esse multipliciter contra naturam, non est eo modo contra naturam sicut quædam alia, quæ dicimus esse contra naturam, quia licet in coitu contingat multipliciter esse aliquid contra naturam: istud tamen dicitur per excellentiam contra naturam: quod principaliter est contra intentionem naturæ. Intentio autem eius præcipua est gignere: ideo ille concubitus, ex quo nullo modo possit sequi generatio: dicitur esse contra naturam absolute: ceteri autem modi non dicuntur contra naturam absolute. Et sic fornicatio non dicitur simpliciter concubitus contra naturam, quia ex illa potest sequi proles. Et ideo vitium contra naturam absolute loquendo dicitur solum istud in concubitu, quando nihil potest gigni ex coitu. Fornicatio autem quando debet dici contra naturam, dicitur cum determinatione, vt supra declaratum est, scilicet, quia natura inclinatur ad generationem, & ad educationem, & fornicatio est contra ista: maxime contra educationem. Ad primum dicendum, quod licet potest quis dare rem ad tempus, quæ potest dare simpliciter, quando est contra legem non poterit hoc facere: si dare sit contra legem. Ita nunc dare potestatem alicui corporis sui ad tempus: non affectu coniugali, contra legem est, quæ matrimonium instituit: ideo peccatum est. Et potest dare foemina viro, vel e contrario potestatem

Ad primum argumentum.

corporis sui ad semper: quod lex non prohibet, & non potest dare ad tempus prohibente lege. Ad secundum dicendum, quod leges humanæ fuerunt datæ ad humanam communicationem, in qua homines viuunt per hoc, quod mutuo sibi benefaciunt, & non nocent: lex autem humana sola illa prohibet, in quibus homo potest præiudicare alteri, & per quæ turbabitur pax publica. Ea vero, quæ non turbant pacem publicam, nec possunt esse in præiudicium alterius directè, aut indirectè, lex humana non prohibet, licet simpliciter mala sint: immo prohibere non debet, vt ostensum est, supra q. 187. & q. 188. Ita autem est de concubitu, qui potest fieri sine præiudicio alicuius, & non præiudicat etiam reipub. Ideo leges humanæ non vetuerunt illam: immo dicendum, quod fuit necessarium, quod non vetarent. Quia si lex humana vetaret omnem fornicationem puniendo illam: facillè erat omnia matrimonia periclitari, aut suspecta reddi propter libidinem hominum imperfectorum, quæ frenari non potest. Vnde ex hac causa non solum leges humanæ ante Christi aduentum, sed etiam nunc leges catholicorum fornicationem cum meretricibus non puniunt, ne libidinibus turbent statum publicum. Sic dicit August. lib. de libero arbitrio. Aliter potest dici, quod leges gentilium non vetuerunt concubinatum, nec fornicationem aliquam simplicem, quia illam non iudicabant esse peccatum. Et non solum legislatores, sed etiam nec philosophi, qui de moralibus tractauerunt, voluerunt fornicationem simpliciter esse malam: immo & ipsi cum de virtutibus excellentibus agerent, fornicari simpliciter non erubescerant, vt de quibusdam eorum legitur. Et ob hoc omnes gentiles huic vitio dediti erant tanquam rei licite, quæ in nullius præiudicium vergebat. Sic dicitur 1. Pe. 4. Sufficiat tempus præteritum ad voluntatem Gentium consumendam, quæ ambulauerunt in luxurijs, & desiderijs suis, quasi dicat, quod hoc habebant gentes quasi quoddam commune. Et ob hoc cum in principio legis Christi ceperunt christiani multum abstinere ab hoc vitio, mirabantur Gentiles, quomodo poterant abstinere, & nolabant se sic affligere. Vnde dicitur eo, cap. in quo admirantur non concurrentibus vobis in eandem luxuriæ confusionem blasphemantes, id est, Gentiles mirabantur quomodo christiani non fornicabantur, sicut ipsi, & blasphemabant de eis. Ideo dicitur ibi: Qui reddent rationem ei, qui paratus est iudicare viuos, & mortuos, id est, Gentiles pro hac fornicatione reddent rationem Deo. Ex quo innuitur, quod fornicatio simplex sit peccatum, quia aliàs non redderetur ratio Deo de illa. Nam non agitur ibi de alia fornicatione nisi de simplici, quia adulterium, & aliæ fornicationes puniebantur apud gentiles. Putabant autem gentiles fornicationem simplicem non esse peccatum: quia ratio eorum offuscata erat propter contrariam consuetudinem, quia in omnibus gentibus, & in omni tempore fornicatio fuerat in consuetudine, & nulla lex eam prohibuerat. Ea vero, ad quæ quis semper assuetus est, bona si videntur, quia effecta sunt sibi quasi naturalia per consuetudinem, quæ est altera natura. 7. Ethic. ea autem, quæ naturalia sunt, bona sunt. Alia etiam causa fuit, quia Deus permisit eos obfuscare propter iniquitatem suam. Et potissimè fuit hoc in viris excellentibus apud gentiles, scilicet, in prophetis, qui cum præclarissima de virtute: & de sapientia dicere circa fornicationem errauerunt. Et hoc fuit propter superbiam. Quia cum cognouissent Deum, non coluerunt eum, ad Ro. 1. scilicet: Cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias

Ad secundum.

De fornicatione apud gentiles.

gratias egerunt: sed euauerunt in cogitationibus suis, & obscuratum est insipiens cor eorum. Propter quod tradidit illos Deus in passiones ignominie, & in immunditiam, & ponuntur ibi multa de delictis carnis. in lege autē Christi reuelata fuit veritas, ideo ibi fuit prohibita fornicatio simplex, & concubinitus, & omnia, quæ sub fornicatione intelliguntur.

Ad tertium. De coitu domini cum ancilla.

Ad tertium dicendum, quod utendo re sua potest quis facere iniuriam alicui: licet non faciat iniuriam proximo. Sicut qui se occidit iniustum facit: non tamen facit sibi iniuriam. s. Ethic. c. vi. Pro quo sciendum, quod iniuria opponitur iustitie: ideo quando cūque quis iniustum facit iniuriam facit. Et quia quicūque agit contra legem naturalem facit contra iustum: quia lex naturalis est simpliciter iusta, dicitur iniuriam facere, quæ contra illam facit. Fornicatio tamen simplex quæcunque, & ipse concubinitus, qui est pars eius, contra legem nature est, ut ostensum fuit, ideo utendo ancilla ad coitum, licet utatur quis re sua, iniuriam facit alicui, scilicet, legi. Maxime quia non est verum simpliciter, quod quis utendo re sua non facit malum: quia qui comedit de rebus suis, & crapulatur, vel inebriatur, peccat, licet rebus suis utatur. Item non est verum simpliciter, quod utens ancilla ad coitum utatur re sua, quia ancilla non est simpliciter alicuius quantum ad totum, quod ipsa est, sed solum quantum ad seruitium. Totum ergo seruitium, quod illa prestare poterit licet domino ab ea exigere: coire tamen non est opus ancillæ, sed mulieris, siue fœminæ: ideo ancilla non debet exhibere corpus suum ad coitum, sed solum ad seruitium. Et sic licet ei recusare, si dominus hoc ab ea petierit: immo si potuerit potius debet mori, quam hoc permittere. Cum ergo dominus ancillam cognouerit, non utitur quantum ad hoc re sua, sed aliena, quia quantum ad coitum aliena est: cum sui iuris sit illa, licet si aliquid ancilla conceperit, à quocunque conceperit, pertinet ad dominum, quia secundum leges humanas partus sequitur ventrem. Aliter etiam potest dici, quod non solum ancillæ facit dominus iniuriam, si cognoscat eam: cum sit quantum ad hoc iuris sui, sed etiam proli inde nascituræ iniuriam facit, quia impeditur educatio eius: cum ancilla & dominus non pertineant ad ralem communicationem, in qua conuenienter educari possint nati: quia hoc fit per quandam societatem maris, & fœminæ: dominus tamen, & ancilla non habent societatem, quia illa solum seruit, & ille solum imperat. Hoc tamen posset aliquantulum tolerari si nihil aliud obstat, cum domini possint accipere totum onus educandi, vel faciendi educari natos, vel possent relinquere ancillas quantum ad hoc, ut possent eos educare. Sed obijciatur, quod domino liceat uti ancilla ad omnem modum. Quia ancilla est ipsius domini per omnem modum, ideo qualitercūque utatur ea, utitur re sua, quia dicitur. 1. Polit. cap. 2. quod seruus est organum animatum homo existens simpliciter alterius, id est, totaliter alterius, scilicet, domini. Dicendum, quod est totaliter eius, id est, quod omnis operatio sua est ad utilitatem domini, & non ad utilitatem sui ipsius. Et hoc modo verum est, quod dominus potest uti seruo quocunque modo voluerit, id est, ad quocunque actum, vel opus. Non est tamen seruus ipsius domini quantum ad vitam suam, vel quantum ad membra sua. Vnde non licet domino mutilare seruum, vel occidere eum: immo Exo. 21. dicitur, quod qui percusserit seruum, vel ancillam, & luscus eos faceret, debebat eos dimittere liberos: si tamen esset simpliciter ipsius domini vita serui, vel membra eius, posset uti illis ad libitum suum. Ita est de coitu quan-

tum ad ancillam, quia est usus organorum generatiuorum, qui non pertinet ad obsequia, vel opera, quæ seruus debet domino. Ideo quantum ad hoc quilibet seruus est sui iuris. Dicendum tamē, quod apud Gentiles bene liceret domino accipere ancillam in concubinam, etiam ea iniura: quia fornicatio apud eos non iudicabatur esse peccatum. Nunc verò fornicatio peccatum iudicatur: ideo non licet domino habere ancillam in concubinam. Ad quartum dicendum, quod mulier non potest tradere alteri mulieri ius in corpus viri sui, quia ipsa non habet potestatem simpliciter in corpore viri sui: sed solum quantum ad actum matrimonialem, ut possit debitu exigere. Dare autē alteri potestatem corporis eius non solum non potest, immo istud est maxime contra matrimonium, in quo debet seruari fides ab alterutro. Sicut ergo vir non potest tradere uxorem alteri cognoscendam, ita nec vxor poterit alteri mulieri dare potestatem in corpore sui viri. Ad confirmationē dicendum, quod non est simile, quia tam Lia, quam Rachel erant vxores Iacob, & cum qualibet earum licite poterat Iacob coire. Cum ergo Rachel dedit potestatem Liæ super Iacob, non dedit nisi ius, quod ei cōpetebat pro illa nocte. Cum enim Iacob haberet istas duas vxores præcipuas, & non esset inter eas discordia super debito exigēdo, & reddendo, determinauerat fortē eis Iacob tempora, in quibus apud quamlibet earū manere deberet, quia eo tempore non licebat alteri exigere debitu. Ita erat quando Ruben filius Liæ attulit mandragoras de agro: nam eo tempore tenebatur Iacob manere apud Rachel, & habebat ipsa ius petendi debitu tunc, & non Lia. Potuit autem hoc ius transferre in Liam: quia in hoc non præiudicabat matrimonio, quia vtraque erat vxor, nec etiam ipsi Iacob, qui tenebatur reddere debitu Racheli, & posset reddere idem Liæ: ideo istud fuit licitum. Secus autem est, quod vxor det licentiam viro coeundi cum aliqua, quæ non sit vxor, vel det alicui mulieri ius petendi ab eo coitu. Nam hoc repugnat legi matrimonij, ideo est illicitum. De hoc sanctus Thom. 4. senten. distin. 33. articulo. 3. sub articulo primo.

An accedere ad concubinam sit verè peccatum mortale. Questio CXCII.

QVAERITVR, An accedere ad concubinam sit verè peccatum mortale. Dicunt quidam, quod non: quia maius peccatum est mendacium, quam fornicatio simplex, cum Iudas non horruerit committere fornicationem cum Thamar, recusauit tamen mendacium mittens sibi edum, & dicens: Certè nos mendacii arguere non poterit. Gen. 38. Mendacium tamen non est semper peccatum mortale: ergo concubinitus, qui est fornicatio simplex, non erit semper peccatum mortale. Item, lex vetus non puniebat coitum cum concubina pœna mortis, nec etiam aliam fornicationē simplicem, ideo non erat peccatum. Solum enim prohibebat meretrices, & fornicatores: pœnam tamen apponebat Deuteronomio. 23. ergo non est peccatum mortale. Item, ut ait Gregorius. Peccata carnalia sunt minoris culpe, quam spiritualia: sed superbia, & auaritia, quæ sunt spiritualia non sunt semper mortalia peccata: ergo nec concubinitus, aut aliqua alia fornicatio erit mortale. Item ubi est maius incitamentum ad peccandum est minus peccatum: quia magis peccat, qui ex minori tentatione ad fornicationem inducitur, quam qui ex maiori. Concupiscentia tamen vehementius inclinat ad venerea, quam ad alia delectabilia, scilicet, ad ci-

Ad quartum.

Secundum argum.

Tertium argum.

Quartum argum.

Ad primū argum.

ad cibum, & potum, & plus quam aliarum passionum ad sua obiecta, & tamen actus gula non est semper peccatum, licet fiat à minori incitatio: ergo nec fornicatio quælibet erit peccatum. Et sic nec concubinitus, qui non addit aliquam grauitatem super simplicem fornicationem.

Dicendum, quod fornicatio semper est peccatum mortale, & sic concubinitus semper erit peccatum mortale: nam semper est contra legem naturæ, ut ostensum est præced. q. lex tamen naturæ semper obligat, ut innuitur ad Rom. 2. Item concubinitus, & quæcunque fornicatio semper est contra legem Dei. 1. Corin. 6. Fugite fornicationem: ergo nunquam erit quin sit peccatum. Item patet, quia quocunque aliquis actus est malus ex genere suo semper est peccatum mortale. Sunt autem mala ex genere suo illa, per quæ totaliter sedus inter hominem, & hominem, & inter dominum, & hominē. Nam ad vtrunque charitas habenda est. Et istud, per quod charitas tollitur semper malum est. Fornicatio autem, siue sit in concubinitu, siue alijs, semper est in præiudicium prolis gignendæ, quia non potest illa debite educari. Et est proles illa proximus quidam: ideo non est dubium, quin fornicatio simplex siue in concubitu, siue alias semper sit peccatum mortale. Sed obijciatur, quod aliquis habens concubinam velit semper cum ea manere, & prolem educare, sicut si esset illa vxor. Dicendum, quod licet hoc velit, non tollitur, quin sit peccatum, quia semper manet deordinatio respectu prolis gignendæ. Quia licet velit eam educare manendo cum concubina, sicut cum vxore, non est obligatus manere cum illa: sicut si esset vxor. Et sic ex conditione ipsius status concubinalis potest impedi educatio prolis, quod non fieret existente matrimonio, cum matrimonio ad hoc ordinetur. Sed obijciatur, quod interdum realiter aliquis maneat cum concubina per vitam, sicut cum vxore, & proles susceptas educet sicut si legitima essent: tunc non videbitur esse peccatum, quia nihil differt ibi copula concubinalis à coniugali quantum ad prolem. Et tamen ista erat causa, quæ faciebat fornicationem illicitam. Dicendum, quod status concubinalis de se malus est, quia repugnat educationi prolis, ut dictum est. Si autem per accidens interdum sequatur idem effectus in fornicatione, qui in matrimonio, non excusat fornicationem, quia quod per accidens est non rarificat actum. Et ideo lex, quæ considerat istud, quod est, ut communiter generaliter damnauit concubinitum, ita ut semper inde proles nata consequantur ignobilitatem quandam, & dedecus: ideo quomodocunque sit, semper erit malus concubinitus. Maxime quia ipsa ratio naturalis ordinis humanum statum induxit matrimonium generaliter rāquam statum conuenientem proli educandæ, & venit generaliter concubinitum, siue damnauit proles inde natas: ergo semper erit concubinitus peccatum. Et ob hoc Sapientia. 4. laudantur proles natae, scilicet, ex matrimonio. scilicet. O quam pulchra est casta generatio, id est, proles nata ex casto concubitu, scilicet, matrimoniali. Et vituperantur proles natae ex concubitu non matrimoniali. Vnde dicuntur proles iniquorum, scilicet. Ex iniquis enim, qui nascuntur, omnes filij testes sunt nequitie aduersus parentes. Sic inducit Ambrosius in quodam sermone. & habetur 32 q. 4. c. Dicat aliquis. Ecce ergo natos ex concubitu, vel ex quolibet coitu præter matrimonialem dicit natos ex iniquitate. Et dicit, testes esse nequitie aduersus parentes. Est ergo concubinitus, & quæcunque fornicatio semper mala. Ad primum dicendum, quod ille actus Iudæ non probat mendacium esse deterius

fornicatione, quia Iudas non est regula operationū, cum constet eum in aliquo peccasse. Et in peccantibus videmus, quod interdum quidam homines cauent quædam peccata parua, & committunt quædam grauiora: hoc autē est, quia sunt inclinati ad illa magna, & non iudicant ea mala. Ad parua autem non sunt inclinati, vel parum inclinati, ideo illa vitant. Et sic interdum vitat quis peccatum veniale, qui non cauet à mortali. Et ita fuit de Iuda, qui fortē erat ad fornicationem inclinatus, & non ad mendacium, ideo vitauit mendacium, & non fornicationem. Dicendum tamen, quod hic tam mendacium, quam fornicatio mortalia erant. Nam promissio mercedis facta fuerat pro concubitu, & tenebatur Iudas dare promissum: quia licet meretrix turpiter lucretur, scilicet, ex turpi actu, tamē verè acquirit sibi quod pro mercede datur, & defraudans mercede promissa spoliat proximum iure suo, & sic est peccatum mortale. Ideo Iudas soluendo ei promissum, benefecit, & vitauit mortale peccatum: licet cognoscendo eam, & promittendo mercedē, ut se permitteret cognosci, peccauerit. Ad secundum dicendum, quod licet non puniatur fornicatio pœna mortis in lege veteri, erit peccatum mortale: quia non dicitur mortale, pro quo mors temporalis infligitur, sed pro quo datur mors æterna: quia plurima alia sunt, quæ morte non vindicantur, & sunt mortalia: immo lex non imponit aliquam pœnam nisi pro peccato, quod regulariter mortale est. Nam peccatum veniale est ita leuis culpa respectu legis humanæ, & etiam veteris, quæ erat quasi humana, eo quod dabatur hominibus imperfectis, ideo non puniuntur ibi aliqua pœna etiam leui: nisi ea, quæ communiter sunt peccata mortalia. Ad tertium dicendum, quod peccata spiritualia ex genere suo sunt maiora, quam peccata carnalia. Et tamen interdum ea, quæ carnalia sunt, mortalia erunt, & spiritualia erunt venialia: sicut aliquis motus superbiæ est qui erit venialis. Ita etiā potest esse aliquis motus ad libidinem venialis, sicut respectu vxoris. Ipsa tamen fornicatio simplex actualiter non potest esse sine peccato: ex genere tamen suo minor est, quod superbia, & alia spiritualia. Vnde erunt multi actus superbiæ valde grauiores, quam quæcunque fornicatio simplex. Ad quartum dicendum, quod peccatum sicut accipit speciem ab obiecto, & non à circumstantia in quantum est circumstantia, ita & magnitudinem accipit ab obiecto potius, quam à circumstantia. Et quando accipit aliquam magnitudinē à circumstantia, accipit ab illa potius, quæ magis appropinquat ad speciem peccati, scilicet, ad rationē obiecti. Age autē ex magno incitatio, vel paruo, circumstantia quædam est in fornicatione dans magnitudinē, vel paruitatem respectu aliorum peccatorum. Et tamen magis habet differentiā magnitudinis ex obiecto. Et sic gula, & fornicatio magis differunt ex obiecto, quam ex vehementia appetitus mouentis ad illa. Fornicatio autem est circa ea, quæ pertinent ad sedus humanæ societatis, & habet se per eam homo male ad alterum, scilicet, ad prolem gignendam, cuius educatio perturbatur per coitum fornicarium: gula autem pertinet ad ea, per quæ corpus fouetur. Maius autem est nocere homini, quā nocere solum corpori: ideo ex obiecto etiam fornicatio quæcunque est deterius, quā gula: licet per accidens sit gula interdum grauior, quā fornicatio. Et sic licet ex minori tentatione impellatur quis ad peccatum gulae, erit minus, quam peccatum fornicationis, ad quod ex maiori incitatio homo impellitur. Et sic interdum actus gulae inordinatus erit peccatum veniale, & fornicatio nunquam est nisi mortale.

Ad secundum.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad

An aliquo tempore licuerit habere concubinam. Quæstio CXCII.

QVAERITVR, an aliquo tempore licuit habere concubinam. Dicunt quidam, quod sic, quia habere vnam vxorem de lege naturæ est, & tamen interdum habuerunt viri simul multas licite: igitur idem licebit aliquando habere concubinam, vel licuit. Item patet, quia Abraham habuit concubinas: nam Agar concubina eius fuit, & etiã Cetura. Gen. 25. Non tamen vituperatur, quia habuit: ergo licuit sibi habere concubinas. Dauid quoque concubinas multas habuit. 2. Reg. 1. & 1. Paralip. 3. Et tamen de ijs non accufatur: nec videtur peccasse, quia dicitur 3. Reg. 15. quod Dauid non declinauit ab omnibus, quæ præceperat dominus cunctis diebus vitæ suæ excepto sermone Vriæ Hethæi. Et sic habendo concubinas non peccauit. Item non potest aliqua simul esse vxor, & ancilla secundum legem: quia ex hoc ipso, quod in vxorem accipitur libera reddebatur. Abraham tamen, & alij habuerunt ancillas ad concubitu, & manebant tunc ancillæ: ergo non erant vxores, sed concubinæ. Pater, quia Agar semper vocatur ancilla: licet cognita fuerit, & conceperit de Abraham, Gen. 16. & 21. Item illa, quæ in matrimonio ducitur, non potest eijs, quia vxor est. Et tamen Abraham eiecit Agar, & filium eius, vt non esset hæres. Gen. 21. ergo non erat Agar vxor Abraham, & tamen cognoscebat eam: ergo erat concubina, & sic licebat concubinam habere. Item non solum tunc licuit, sed etiam nunc generaliter videtur licere cuilibet christiano habere concubinam: Sic dicit Isidor. in lib. de distantia noui, & veteris testamenti, & habetur 34. dist. c. Christiano, id est, Christiano homini non dicã multas, sed nec duas simul habere licitum est, nisi vnam tantum, aut vxorem: aut loco vxoris, si coniunx deest, concubinam. Idem ea. dist. c. Si quis, scilicet. Si quis non habet vxorem, & pro vxore habet concubinam à comunione non repellatur: tantum vt vnius mulieris, aut vxoris, aut concubinæ sit coniunctio contentus. Si tamen habere concubinam esset peccatum, manens publicè in concubinato deberet excommunicari: Iubetur tamen, quod non priuetur communione, ergo non est peccatum habere concubinam.

Dicendum, quod sicut quidam volunt, ante tempus legis Moysi, fornicatio simplex non erat peccatum. Et hoc tenet Rabbi Moyses probans ex hoc, scilicet, quia Iudas concubuit cum Thamar.

Dicendum falsum esse: quia concubinus, & quæcunque fornicatio est contra legem naturalem, vt ostensum est supra q. 190. Lex tamen naturalis semper obligauit: ergo semper fuit peccatū habere concubinam, aut quomodocunque fornicari. De Iuda dicendum, quod ipse peccauit cognoscendo Thamar, & peccatum eius plus erat, quā fornicatio simplex, quia erat incestus, eo quod cognoscebat nurum suam. Quia tamen Iudas nesciuit esse nurum: sed putauit esse meretricem, cum sederet in bivio fornicatus est simpliciter, sicut se credit fornicari. Et non oportet excusari Iudam ab hac fornicatione, de qua, Gen. 38. quia necesse est confiteri eum peccasse in venditione Ioseph, quia ipse fuit auctor venditionis, Gen. 37. Etiam de crimine pessimo accusauit eum, & ceteros fratres suos Ioseph. eo. c. Non oportet ergo excusare à leuibus eos, qui peccabant in grauissimis. Est igitur tenendum, quod licet nunc concubinus, & fornicatio quæcūque peccatum est: ita semper fuit: cum sit contra legem naturæ, vt dictum est. Licet aliquando apud antiquos: maximè inter gentiles pro-

pter consuetudinem ad istud vitium, & quia lex istud non prohibebat, reputabatur quasi non esset vitium, & ita habebatur tanquam licitum habere concubinam; sicut habere vxorem. Nunc autem manifestatum est per legem Christi omnem fornicationem esse peccatum, & generaliter esse fugiendam. Ideo nunc non potest ab aliquo haberi tanquam licita: Quicunque ergo habuit aliquando concubinam, peccauit, quia faciebat contra præcepta decalogi, scilicet: non mēchaberis, quod est indispensabile.

Ad primum dicendum, quod habere duas, vel plures vxores fuit aliquando licitum, quia non videtur esse contra naturam: de quo dicitur infra 19. Habere autem concubinam est semper contra legem naturæ, quia secundum se ille concubitus semper impedit, vel turbat educationem prolis, vt ostensum est supra q. 190. & 191. Ideo habere concubinam nunquam fuit licitum. Ad secundum dicendum, quod Abraham non habuit aliquam concubinam, sed vxores multas, quia simul habebat Saram, & Agar, & post istas habuit Cethuram. Gen. 25. Et quando dicitur, quod erant istæ concubinæ: dicendum quod non erant: sed veræ vxores: scriptura tamen vocat eas interdum concubinas, quia non erant assumptæ secundum ritum vxorum. Hoc quod vxor ad hoc, quod legitime duceretur debebant interdicere pacta dotalia, & legalia instrumenta: aliàs etiam si mulier esset vnica, & acciperetur affectu coniugali, concubina, & non vxor vocaretur: sic dicitur 34. dist. c. concubina, scilicet. Concubina intelligitur ea, quæ cessantibus legalibus instrumentis, vnica est, & coniugali affectu accipitur. Hanc coniugem facit affectus: concubinam tamen lex nominat. Quia tamen ad matrimonium verum nihil requiritur nisi consensus mutus inter personas non prohibitas de iure contraire, etiam si nihil aliud interueniat: nec sit ibi dos, vel donatio propter nuptias, nec dotalia instrumenta, verum matrimonium erit, & non debet dici concubina, quæ sic accipitur. Lex tamē voluit illam sic vocare. Quia quodocunque non apparent ista secundum leges humanas, si personæ ipse sint inæquales non præsumitur matrimonium, sed concubinatus. Vt patet. c. de nup. l. imperialis. Secus autē quando personæ sunt pares: quia etiam si ista non apparent: lex præsumit esse matrimonium. ff. de ritu nup. l. in libere. Quando tamen constat omnino, quod ista non interuenerunt: etiam si constet coniugali affectu mulierem ductam, non vocat eam lex vxorem, sed concubinam. 34. dist. c. concubina, scilicet. Hanc coniugem facit affectus: concubinam tamen lex nominat. Modo autē non vtimur tali nomine, sed coniugem vocamus vbicunque verum matrimonium intercedit: licet apud antiquos in ecclesia, & apud viros sanctos erat istud nomen, vt patet ex gestis concilij Rotelani. 34. dist. c. Si quis, & idem Isidor. lib. de distantia noui, & veteris testamenti, & habetur ead. dist. c. christiano homini. Nunc autem tam nos vulgariter, quā ipsa iura canonica vocamus matrimonium vbicunque legitimus consensus est. Et tamen quantum ad præsumptionem ecclesia semper præsumit fornicationem nisi colliterit de matrimonio, quando non apparent legales solemnitates, vt patet 30. q. 5. c. aliter. Ad talem autem concubinam, qualem lex vocat accedere; peccatum non est, quia vxor vera est. Sic autem erat in illis, quæ vocantur concubinæ sanctorum patrum, quia erant veræ coniuges, & vocantur concubinæ propter causam dictam. Et ad ostendendum hoc scriptura aliquando vocat eas concubinas, & aliquando vxores: patet de Agar, de qua Gen. 16. dicitur: tulit Agar Aegyptiam, & dedit eam

Ad primum argum.

Ad secundum argum. Concubina, & vxor qualiter accipiuntur.

Quomodo Abraham Iacob & Dauid habuerunt concubinas.

eam viro suo vxorem. De Cetura patet Gen. 25. scilicet: Abraham vero aliam duxit vxorē nomine Cetura. Et istę duæ vocantur postea concubine eo. cap. scilicet: dedit Abraham cuncta, quę possederat Isaac: filijs autem concubinarum largitus est munera. Et vocat filios concubinarū filios Agar, & Cetura. Ibi enim vocauit eas scriptura concubinas ex eo, quod filij earum non sequebantur æquale ius in hereditate paterna, sicut Isaac, qui erat filius Sarę. In quo innuitur, quod Agar, & Cetura quātum ad leges humanas non erant ita vxores proprie: sicut Sara: quia filij earum non succedebant, sicut Isaac filius Sarę: sed solū munera acceperunt: eo quod Sara erat vxor accepta secundum solennitates legis humanæ, scilicet cum legalibus solennitatibus, & pactis dotalibus. Et ob hoc Sara nunquam vocatur concubina Abraham, sed semper vxor. Agar autem, & Cetura indotatę, & sine solennitatibus datę fuerant. Ideo licet essent vxores ex affectu coniugali, vocantur tamen interdum concubina. Ideo vbi de ipsa coniunctio corporali agitur, quæ non potest excusari nisi per matrimonium, vocantur vxores. Et hoc est à principio, quando accipiuntur, vt si quis legeret Agar, & Ceturam concessisse de Abraham, & non legeret eas vxores: non putaret Abraham fornicatum. Postea vero cum de iure succedendi ageretur: quod ius per leges humanas limitatur, & datur, vocantur illę concubine, quarū filijs ex iure cõpõtit successio. Quia sicut in eis non intercederunt solennitates viris, per quas vocatur aliqua vxor, ita proles ex eis natę non habent ius succedendi, quod ex humana lege natis ex vero matrimonio secundum legis cõremõnias conceditur.

Et sic non oportet excusare Abraham de concubinis: quia non fuerunt concubine, sed vxores: accipiendum, vt nos accipimus concubinam. Idem dicitur de Iacob, qui dicitur habuisse concubinam Gen. 25. scilicet: abiit Ruben, & dormiuit cum Bala concubina patris sui, scilicet, Iacob. Ista. n. verè fuit vxor, quæ Gen. 30. dicitur dedit Rachel illi Balã in coniugium, id est. in coniugem, & tamen scriptura vocauit eam coniugem, & concubinam. Coniugem quidem à principio, vt non putaretur fuisse fornicatio: postea autem Gen. 35. vocatur concubina ad excusandum, vel minuendum infamiam. Nam infamia erat Iacob, quod filius suus cognosceret vxorem eius, & tamē minor infamia erat, si esset illa vxor minus principalis, quā si esset præcipua, scilicet, ducta secundum solennitatem legis. Ideo ibi, vbi de fornicatione Balę cum Ruben agitur, vocauit illam scriptura concubinam: Et iste modus loquendi de vxore, & de concubina est in sacra scrip. multum frequetatus. Sic. n. iudicium 19. dicitur, quod Leuira accepit vxorē de Berthelem Iuda, & eadem vocatur ibi sēpè vxor, & sēpè concubina. quia non erat accepta secundum legales solennitates. Et istud in Iacob fuit quantum ad Balaram, & Zelpham, quia erant ancillę vxorum suarum, & non accepit eas, nisi ad preces vxorū. Gen. 30. Ideo accepit eas indotatas, & sine aliqua legali solennitate. Vnde vocantur concubine. sine solennitate ductę: licet essent verę coniuges ex affectu, & ita eas scriptura nominat: Nos quoque illas non concubinas, sed vxores dicimus: sic dicit Ambro. lib. de Patriarchis. Obijciuntur Iacob quatuor vxores, quę quando mos erat, crimen non erat. & habetur 32. q. 4. c. obijciuntur. Sed obijciuntur, quod filij istarū duarum vxorum Iacob, quæ non erant legaliter ductę succederunt in bonis paternis equaliter, quia factę sūt eis sortes terre: cuilibet tribuit vna fors. Iosue 13. & 19. & tamen filij vxorum non ductarum legaliter non succedunt, sicut dictum est de filijs Agar, & Ce-

ture. Dicendum, quod istud est verum secundum leges humanas: secus autem secundum Dei voluntatem. Successio tamen ista, & diuisio fortium fuit secundum Dei dispositionem, quia ipse iussit quibus terra diuideretur, & qualiter, & per quos. Nu. 26. & 34. & Iosue 14. De hoc Aug. super Ioa. & habetur 32. q. 4. Recurrat animus: dicit factum esse ad ministerium, vt signetur Christum habere bonos filios, & successores, aliquando natos de libera. i. iustis, & baptizatos per bonos: aliquando per ancillam. i. per hereticos, cum dicitur: Non illis obfuerunt natales ancillarum, sed præualuit semen paternū. Sic quicunque per malos baptizantur tanquā de ancillis videntur nati. Sed quia tamen ex semine verbi Dei nascuntur, quod signatur in Iacob, simul hæreditatem cum filijs possidebunt. Aliter potest dici, quod illud est verum de successione in bonis paternis, quæ sunt proprie paterna. Secus autem est hic: quia terra, quæ diuisa est filijs Iacob, non erat ipsius, quia non acquisiuit eam: nec tempore suo acquisita est, sed Deus illam dedit eis. Vnde magis recipiebant eam à Deo, quā si succederent patri suo in iure eius. Ideo debebat ista diuisio fieri, non sicut in bonis, in quibus filij succedunt patri, sed sicut disponeret ille, qui terram eis dedit, & ille fecit eam diuidi equaliter inter eos, non cõsiderata disparitate natalium. Nume. 26. De filijs Abraham secus erat, quia succedebant in bonis eius, quæ ipse possederat, & acquisierat. Ideo Isaac, qui solus erat natus de matrimonio legaliter cõtracto, successit in omnibus: alijs autem filijs dedit Abraham munera. Gen. 25. Ad hoc etiam adiuuabat diuina dispositio: quia sicut Sara dixerat: eijce ancillam, & filium eius: non n. erit hæres filius ancillę cum filio meo Isaac: ita Deus cõfirmavit iubens eijci ancillam, & filium, dicens: In Isaac vocabitur tibi semen. Et quæ progenies Abraham erat rota nominada per Isaac, istum erat, quod Isaac succederet, & non alij. Etiam si non haberet aliud ius succedendi nisi istam diuinam dispositionem. Quia etiam si fuisset Isaac filius ancillę, & Ismahel filius liberę, ex Dei dispositione poruisset priuari successione Ismahel, & succedere Isaac. Nam sic factum est in filijs Iacob, quia Leui erat filius Lie. Gen. 29. quæ erat vxor principaliter, & legaliter ducta eod. c. & priuatus est successione, quia Leuitæ nullam habuerunt possessionem inter Israëlitas. Num. 18. & Deut. 14. Filij autem ancillarum, s. Balę, & Zelphę, quæ non erant vxores legaliter ductę, habuerunt hæreditatem, quia datę fuerunt eis sortes, & hoc, quia diuina dispositione factum est.

Ad illud quod obijcit de Dauid, dicendum, quod non habuit concubinas proprie dictas, sicut nos accipimus, sed habuit vxores: illę tamen vocantur concubine: quia non erant legaliter ductę: ita vt essent regine, sed erant minoris status, affectu tantum coniugali accipiebantur. Quod patet: quia 2. Reg. 20. dicitur de decem concubinis Dauid, quas cognouerat Absalom, quod fecit eas manere Dauid in viduitate. Et tamen non dicerentur viduę, si maritum haberent, quia vidua dicitur, cuius maritus mortuus est post copulam carnalem, vt ait Hiero. ad Sabiolam, & habet 34. dist. c. vidua. Vidua est, cuius maritus mortuus est, & ea. dist. c. Vidua verò intelligenda est, quæ interueniente morte, à viro suo diuisa est, si autē concubina relinquatur non dicitur manere vidua.

Ergo istę concubine Dauid non erant proprie concubine, sed vxores: licet concubine vocentur propter causam dictam: ideo non oportet excusari Dauid de eis. An vero posset dici factum per dispensationem, ita quod essent verę concubine. Aliqui volunt, sed non est oīno firmum: de quo dictum est, 2. Re. 5.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

De terminis aut. c. tioris.

Ad

Ad tertium dicendum, quod ancilla, si accipiatur in vxorem efficitur libera, cum a Domino suo accipitur. Et tamen ancilla assumpta ab Abraham, & Jacob in vxores non efficiebantur liberę: eo qd apud antiquos erant duo modi habendi vxorem, scilicet, legaliter, & sine ceremonijs legis. Isto secundo modo poterat ancilla accipi a Domino in vxorem, & quod maneret ancilla: ita erat de Agar: licet si vellemus dicere, qd per hoc liberę efficiebatur, posset aliter qualiter tolerari, & tamen verum est, qd non efficiebantur liberę. Nam postquam Agar accepta fuerat ab Abraham in vxorem, & conceperat, & conquereretur Sara dicens: dedi ancillam meam in sinu tuo, quę videns, quod conceperit despectui me habet, dixit Abraham: ecce ancilla tua in manu tua est: vtere ea, vt libet. Gen. 16. Et etiam angelus Domini vocauit eam tunc ancillam, quando apparuit ei, dicens: Agar ancilla Sarai vnde venis? Et etiam ipsa se ancillā confessā est post matrimonium dicens: a facie Sarai Domine mee ego fugio. eo. cap.

Dicendum tamen, quod cum ancilla poterat esse matrimonij. Nam duplex actus est in matrimonio. Vnus est copula carnalis ad generationem ordinata manens ad semper, vel longo tempore, alius est quedam societas vitę secundum quam vir, & vxor conferuat simul ad educationem prolis.

Primum potest esse inter ancillam, & Dominum quamdiu ancilla est: secundus non potest esse: quia societas dicitur quadam equalitatem: quę non est inter Dominum, & ancillam. Quia tamen actus precipuus matrimonij potest esse inter Dominum, & ancillam, poterit inter eos esse matrimonium. Et ita fuit inter Abraham, & Agar. Alias non licet alicui ancillam cognoscere, etiam intentione habendi filios, si eam in vxorem non accipit: vt ait Ambro. in quodam sermone, & habetur 32. q. 4. cap. dicat aliquis. Et assignat causam peccati Ambro. f. quia poterat accipi ancilla in vxorem, & nascerentur inde filij, sicut si esset concubina dicens. Mulier tua si talibus moribus prædita est, vt mereatur consortiū, mereatur, & nomen vxoris, præsta concubina tuę libertatem, & nomen vxoris: ne tu adulter potius sis, quam maritus.

Ad quartum dicendū, quod Agar, quę erat vxor Abraham, non poterat eijci, ex eo, quod erat vxor, gaudebat ei perere debitum semper, quādiu maneret vxor. Dispensatione tamen Dei factum est. Nā ipse iussit eijci illam: quia alias nolebat eijcere illā Abraham, etiam conquerente Sara, quousque Deus dixit: Non tibi dñrū videatur super puero, & ancilla tua: Omnia, quę dixerit tibi Sara, audi vocem eius. Aliter potest dici, quod poterat Abraham eijcere Agar, etiam si esset libera, & hoc per libellum repudij: cuius vsus erat apud gentes, vt ostendetur infra 19. Et tamen non eiecit eam, nisi propter mandatum Dei. Et hoc erat ad significandum mysterium, quod Apostolus ad Gala. 4. explicat: quia etiam filius ille heres non fuit: ad Ro. 9. Aliquando tamen filij ancillarū retinentur, sicut filij Iacob ex ancillis, & liberis nati equales fuerant, vt supra dictum est. Et hoc, quia dicit Aug. super Io. & habetur 32. q. 4. ca. Recurrat animus, qd Christo nascuntur filij in baptismo, & hæredes tam per bonos ministros, quos liberę significant, quam per malos, qui per ancillas significantur. Ista enim sunt mysteria allegorica. Et tamen causa literalis fuit mandatum Dei, siue fuerit datum, propter aliquod mysterium futurorum, siue non.

Ad quintum dicendum, qd nulli licet habere concubinam, cum omnis fornicatio sit verita: accipitur tamen concubina in allegato cap. si quis, & c. Christi-

fiano pro muliere non solemniter ducta, cum qua tamē mutus consensus interuenit, vt dicit ibi Glo. & patet ea. dif. c. concubina. f. Coniugali affectu habetur, & hanc coniugem facit affectus, concubinā verò lex nominat, vt supra expositum est. Aliter autē habere concubinam, cū qua non sit consensus coniugalis, nulli licet, vt ait Ambro. lib. de Patriarchis. Quidquid in eam, quę non sit legitima vxor cōmissum fuerit, adulterij damnatur crimine. Nulli licet scire mulierem, præter vxorem. i. cognoscere aliquā mulierem, præter vxorem. Et habetur 32. q. 4. c. nemo sibi. Vnde dicit Ambro. lib. eo. qd si quis licitè vult accedere ad cōcubinam, accipiat eam in vxorem. f. præsta concubina tuę nomen vxoris 32. q. 4. c. Dicat aliquis. Accipiendo ergo concubinam, vt nos accipimus: nulli homini licet habere concubinam: etiā si leges humanae istud vitium non puniant: quia puniunt illud lex diuina. Vnde dicit Ambro. ibidem: Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: non licet viro, quod mulieri non licet: eadē a viro, quę ab vxore debetur castimonia. i. Tantam castitatem tenetur seruare vir, sicut vxor. Et licet lex humana non puniat fornicationem, nemo debet sibi de illa blandiri, id est putare ex hoc se apud Deum excusabilem, fauēdo sibi ipsi, quia non excusabitur. De his S. Tho. 4. Senten. dist. 33. q. 1. art. 4. sub art. 3.

An fornicatio facta cum meretrice sit peccatum. Quæstio CXCIII.

QVAERITVR circa secundum modum fornicationis simplicis, quę fit cum meretrice, an sit semper peccatum. Aliqui dicunt, quod non: gaudebat ei perere debitum semper, quādiu maneret vxor. Dispensatione tamen Dei factum est. Nā ipse iussit eijci illam: quia alias nolebat eijcere illā Abraham, etiam conquerente Sara, quousque Deus dixit: Non tibi dñrū videatur super puero, & ancilla tua: Omnia, quę dixerit tibi Sara, audi vocem eius. Aliter potest dici, quod poterat Abraham eijcere Agar, etiam si esset libera, & hoc per libellum repudij: cuius vsus erat apud gentes, vt ostendetur infra 19. Et tamen non eiecit eam, nisi propter mandatum Dei. Et hoc erat ad significandum mysterium, quod Apostolus ad Gala. 4. explicat: quia etiam filius ille heres non fuit: ad Ro. 9. Aliquando tamen filij ancillarū retinentur, sicut filij Iacob ex ancillis, & liberis nati equales fuerant, vt supra dictum est. Et hoc, quia dicit Aug. super Io. & habetur 32. q. 4. ca. Recurrat animus, qd Christo nascuntur filij in baptismo, & hæredes tam per bonos ministros, quos liberę significant, quam per malos, qui per ancillas significantur. Ista enim sunt mysteria allegorica. Et tamen causa literalis fuit mandatum Dei, siue fuerit datum, propter aliquod mysterium futurorum, siue non.

Dicendum, qd cognoscere meretricem fornicatio est. Omnis autem fornicatio peccatum mortale est. Vnde scriptura sæpè verat hoc. Sic dicitur Deu. 23. Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filijs Israel. Non tamen prohiberetur ibi, nisi esset peccatum mortale, cum eam aliqua, quę alias essent peccata mortalia permittantur in lege, vt dare ad vsuram, & vindictam expectere: hoc etiam detestatur lex noui testamenti. i. Cor. 6. Nescitis quoniā corpora vestra membra sunt Christi: Tollens ergo membra Christi facies membra meretricis? Absit. Non tamen dicet. absit, nisi esset aliquid detestabile: ergo meretricem tangere peccatum est.

Item

Item patet, quia extra de desponsa. c. Inter opera: dicitur esse opus pietatis reuocare errantem ab errore. Et ob hoc esse meritum ei, qui meretricē accepit in vxorem, vt liberetur ab errore: ergo peccatū est in statu illo manere. Item non prohiberentur sciipi oblationes a meretrice, si illa esset in bono statu. Et tamen prohibentur Deut. 23. non offeres mercedem prostibuli in domum Dei tui, quoniā abominatio est: ergo peccatum est. Quia Deus nihil abominatur, nisi peccatū: quia omnia alia ab eo creata sunt. Item August. dicit in quæstionibus Deut. & habetur 32. q. 4. c. meretrices. Meretrices esse, & ad meretrices accedere prohibet Dominus. Et ibidem dicit, qd omnis illicitus concubitus, & membrorum illorum non legitimus vsus prohibitus debet intelligi. Ideo accedere ad meretricem non solum est peccatum, sed est magnum, vt dicit Hiero. & habetur. 32. q. 4. c. In eo fornicator. f. Fornicator est maioris criminis, quia tollit membrum Christi, & facit membra meretricis. Est ergo meretricium peccatum, sicut & ceteri modi simplicis fornicationis. Aliqui dicunt, qd meretricium erat peccatum secundum legem Moysi, & non concubinatus, nec fornicatio aliqua simplex, quia Deut. 33. prohibetur. Dicendum quod omnis cōcubitus præter matrimonialē erat peccatum, etiam in veteri testamento: nam ibi erat præceptum: Non mechaberis. Exo. 20. Per quod dicit August. prohiberetur esse omnem vsus illegitimum membrorum Gentilium, & omnem concubitus illicitum in lib. de quæstionibus Deut. & habetur 32. q. 4. cap. Meretrices. Et tamen illa præcepta decalogi erant data Iudęis: ergo tenebatur Iudęi abstinere ab omni fornicatione. Quod autem dicitur meretricium expressius prohiberetur, quāam alij modi simplicis fornicationis, quāquam alij non intelligunt de meretrice, sed de contractu matrimonij cōtra legem, vt qd aliqua Iudęa acciperet aliquē Gentilem in virū, vel aliquis Iudęus acciperet mulierem Gentilem manentem in Gentilitate. Et ita accipit litera Chaldaica, & vocat meretricem Iudęā, quę contrahebat cum Gentili, & scortatorem vocat Iudęū accipientem vxorem manentem in Gentilitate: quia talis contractus non est licitus, sed est fornicatio. Alij exponunt de coitu sodomitico, & vocant meretricem eā, quę se exponit ad illam passionem, & scortatorem vocant eum, qui agit sodomiticē. Vel, vt volent alij, scortator est, qui exponit aliquos publicē passuros talem libidinē, & ista erant vitia grauissima. Sed istud non conuenit, quia ibi nō erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filijs Israel. Deut. 23. ergo necesse est intelligi de scortatore. Dicendum ergo, quod intelligitur de meretricio: quia Deus vetuit meretrices esse inter Israelitas de progenie ipsorum: non quidem principaliter in quantum erat peccatum fornicationis, sed in quantum erat quædam indignitas, vel turpitudine populi. Nam Deus posuit ibi multa, quę pertinebāt ad populi excellentiam, & puritatem verans matrimoniam cum quibusdam gentibus: etiam cum illis, qui erant ignobiles omnino, cum dicitur: Nō ingredietur maner Ecclesiam Domini vsque ad decimam generationem. i. nō accipiet vxorē de filiabus Israel, qui Israelitæ vocantur Ecclesia Domini. i. multitudo aggregata pertinens specialiter ad Deum. Ita et dicitur de eunuchis, & de illo, qui habet amputatos, vel attritos testiculos. e. cap. Sed manifestum est, qd ista non pertinent nisi ad quandam puritatem, & excellentiam populi secundum carnem: quia ista Deus voluit multū custodire inter Iudęos. Vnde de summo sacerdote dicit, qd virginem duceret vxorem:

An essent meretrices in veteri test.

Primum argumentū.

Secundum argu.

Tertium argumentū.

Quartum argu.

non viduam nec repudiatam, sed puellam. Et sequitur: non cōmifceat stirpem generis sui vulgo gentis suę. Leui. 21. Istud tamen non pertinet nisi ad carnalem nobilitatem. Et quia esse meretrices est magna turpitudine, cum se omnibus venales exponāt, ad nobilitatem illius gentis, secundum carnem pertinēbant, quod non essent meretrices de genere ipsorum. Ideo Deus nō vetuit absolutē meretrices, sed dixit, quod non essent meretrices de filiabus Israel, id est, nulla Iudęa de genere esset publica meretrix.

De conuersis autem ad Iudaismum de Gentilitate nō vetabatur ibi esse meretrices, licet in hoc Deus non approbaret meretricium tanquam esset licitū, sed non prohibebant illud quantum ad conuersos de Gentilitate: quia in illis Deus non attēdebat nobilitatem generis secundum carnē, sicut in Iudęis ex genere. Et sic meretricium non erat ibi vetitum tanquam peccatum, sed tanquam ignobilitas, licet in quantum peccatum erat vetitum per legē decalogi. f. Non mechaberis, per quā omnis illicitus coitus prohibetur. Non est autem intelligendū, quod Deus vellet Iudęis simpliciter phibere meretriciū, quia tunc sequerentur multa scandala in matrimonijs, & suspensiones, sicut dicit August. Tolle meretrices de ciuitate, & omnia libidinibus conturbabis. Iudęi tamen erant minus perfecti, quā nunc Christiani, cum multa eis permitteretur, quę nūc lex humana non permittit: ergo non est intelligendū simpliciter vetitum fuisse meretricium, sed modo prædicto. Et erat quasi suasio quedam ad excellentiam populi conseruandam secundum carnem. Non appositum autem Deus poenam aliquam in hac lege Iō alique meretrices erant in Israel: licet esset vetitū, & Deus præsupponebat, qd alique future erant. Nā Leui. 21. dicitur de sacerdotibus minoribus. Scortū, & vile prostibulum non ducet vxorem, nec eā, quę repudiata est a marito. Etiam dicitur de summo sacerdote. Virginem ducet vxorem: viduam & repudiatam, & fordidam, atque meretricem nō accipiet. Ergo præsupponit Deus, qd meretrices future erāt in populo: quia alias frustra diceret, quod non acciperentur in vxores, ergo non erat vetitum meretricium simpliciter, sed solum quantum ad filias Israelitarum. Secus de filiabus conuersorum. Etiam in illis, quibus erat prohibitum non apponebatur poena: ideo contingeret interdum fieri transgressionē legis. Iudęi autem non prohibebantur accedere ad meretrices, licet filię eorum prohibebantur esse meretrices. Ratio est, quia istud fiebat propter populi nobilitatem secundum carnem. Esse autem meretricem est magna turpitudine, & ignobilitas, cognoscere autem illam non est ignobilitas secundū existimationem hominum, licet malū sit. Et quia Deus solum intendebat ibi deducere Israelitas ad tenendum istam nobilitatem carnis, vetuit meretrices de genere ipsorum, & non vetuit eis accedere ad meretrices. Vnde non dixit ibi, qd nemo accederet ad meretricem, sed qd non esset aliquis scortator de filijs Israel. Dicitur scortator, qui scortum. i. meretricē custodit, & defendit, & ab ea mercedem accipit. Nā istud dicit magnam turpitudinem. Ideo vetitū erat Israelitis, sed non conuersis de Gentilitate ad Iudaismum: cum lex dicat non erit scortator de filijs Israel: ergo ista lex nullum alium obligat. Accedenti tamen ad meretricem, siue Israelitæ, siue conuerso de Gentilitate poena nō imponebatur. Parent et prædicta: quia Leui. 19. dicitur: Ne prostituas filiam tuam, & contaminetur terra, & impleatur piaculo, id est, iniquitate, vel immunditia: Et loquitur ad solos Israelitas. Sed obijcietur, qd Phinees occidit Zab-

bri

brī Iudæum cocuntem cum scorto Madianitide, & Deus laudauit eum, quia illum occiderat. Et ibi hoc cisi fuerunt vsque ad viginti quatuor millia illorū, qui accesserant ad meretrices. Num. 25. Dicendū, quod illi non fuerunt occisi solum, quia cognouerunt meretrices, sed principaliter, quia coluerunt Idola: nam meretrices ad nihil aliud venerāt, nisi vt seducerent Israelitas psuadendo eis sacrificare. Nu. 25. f. fornicatus est populus cum filiabus Moab, quæ vocauerunt eos ad sacrificia sua. Et illi comederūt, & adorauerunt Deos earum: & propter adorationē Deus valde irascebatur. Alia causa erat, quia iste mulieres erant Gentiles manebant adhuc in Gentilitate, & non licebat alicui Iudæo accipere ad cognoscendum aliquam talem, sed oportebat, q̄ prius cōuerterentur ad Iudaismum. Vnde quando in bello capiebantur aliquę mulieres Gentiles à Iudæis: non licebat eis cognoscere aliquā illarum. Sed si concupiscerent aliquam propter pulchritudinē, debebāt tenere eam duobus mensibus, & factis quibusdam cęremonijs, erat tunc licitū illam cognoscere. Deu. 21. Ideo fuit hic plus, quā meretricium, pp̄ quod occisi fuerunt isti Iudæi. Si autem fuisset simplex meretricium non licuisset Phinees occidere Zabri, nec scortum Madianitidem. Ex prædictis apparet, q̄ ad meretricem accedere peccatū mortale est, & semper fuit: quia est contra legem naturæ, cum sit fornicatio simplex. Ideo etiam ipsi Iudæi fuit semper illicita. Non tamen vetabatur per illud, quod habetur Deu. 23. sed per præceptum decalogi. f. Nō mæchaberis. Considerandum, q̄ licet meretrix accipiatur pro illa, quæ se exponit ad fornicandum p̄ mercedē, & etiam q̄ publicē se exponit, vt dicit Aug. & habetur 3. 2. q. 4. c. Meretrices. f. Ad meretrices accedere prohibet Dominus, quarum publicē venalis est turpitudō, & Hie. ad Fabiolā dicit. Meretrix est, quæ multorum libidini patet, & habetur 34. dist. ca. Vidua. Tamē meretrix interdum accipitur p̄ quacunque muliere, quæ etiam occultē plures, quā vnū ad coitum recipit, siue mercedē inde petat, siue non. Nam ēt mulieres, quæ nihil recipiunt, sed potius aliquid dant amatoribus, meretrices vocantur, sicut dicitur in vita beate Lucie. f. Patrimonium cum corruptoribus expediti, & nunc quasi meretrix loqueris. Isto modo accipimus meretricē, quando distinguimus simplicem fornicationem in tres partes. f. in vsu meretricium, & viduarum, & concubinarum. Sic dicitur 36. q. 1. c. Lex. f. Specialiter intelligitur fornicatio in vsu viduarum, vel meretricum, vel concubinarum. Quocunque tamē modo accipiatur pertinet ad fornicationem simplicem, & prohibetur, & est peccatum mortale semper.

Ad primū argu. Ad primum dicendum, q̄ non arguitur sufficienter, eo q̄ præsupponitur Iudam non peccasse, & tamen peccauit in hoc meretricio, & etiā in alijs grauioribus. f. in crimine pessimo, de quo Ioseph accusauit omnes fratres suos. Gen. 37. & in venditione ipsius Ioseph e. cap. Ad secundum dicendum, quod licet lex humana non prohibeat fornicationem, nō sequitur, q̄ non sit illicita. Etiā non sequitur ex hoc quod eam approbent, sed dicitur eam permittere, quia non prohibet. Nam non expedit, quod prohibeat: immo peccatum esset legislatori catholico p̄ legem prohibere meretrices, & punire accedentes ad eas, vt ostensum est supra q. 111. Non tamen dicitur propriē permittere meretricium: quia non permittit expressē, sed sub dissimulatione nihil de illo dicendo. Si autem expressē permitteret, legem faciēdo de eo, esset aliquo modo magis approbare.

Aliter dicendum, quod permittit, i. non punir: quia

non posset punire, quin turbaret totam rem publicam omnia libidinibus confundendo, vt dicit Aug. Et tamē ad legislatorē quantumcunq̄ sit catholicus, pertinet conferuare pacem rei publicę, & bonum statum eius. Ideo non debet aliquid facere, per quod destruat. Quod esset si meretrices prohiberet, & puniret. Non tamen ex hoc sumitur, q̄ non sit peccatum, quia non permittitur impunitum, nisi ex necessitate, vt dictum est. Ideo Deus, per cuius legem omnia mala prohibentur, puniet hoc. Sic dicit Aug. lib. de libe. arbi. Lex ista, quæ regendis ciuitatibus posita est, multa impunita relinquit: quæ Dei iudicio puniuntur. Et propter hoc dicebat Ambrosius de Patriarchis, & habetur 3. 2. q. 4. c. nemo, scilicet, Nemo sibi blandiatur de legibus hominū. i. licet leges hominum non puniant simplicem fornicationem, non putet aliquis, q̄ impunitus erit apud Deū. Nec de hoc blandiatur sibi. i. faueat in peccatis: putans se per leges hominum excusari. Cum autē dixit Petrus: sufficit tempus præteritum ad voluntarē gentium consummandā, qui ambulauerunt in Luxurijs suis: non innuitur ex hoc, quod omnino Luxuria sit prohibenda à legislatoribus catholicis, sed est differentia: quia apud Gentiles nō prohibebatur fornicatio simplex, nec purabatur communiter esse peccatum: licet recta ratio naturalis posset conuincere esse peccatum. Apud catholicos autem legislatores licet non prohibetur, tamen scitur esse peccatum, & non prohibetur, ne omnia libidinibus conturbentur. Aliter potest dici, q̄ B Petrus explicabat præcepta legis Christi, secundum quā omnis fornicatio est verita. Et quantum ad hoc dixit, q̄ nō erat iam ambulandum in luxurijs gentiū, f. q̄ nulla luxuria erat licita, licet Gentiles putarent aliquā licitam. f. simplicem fornicationem.

Ad tertium dicendum, q̄ coitus meretricis excludit à regno Dei, quia coire cū ea est fornicari. Et tamen fornicatores, & adulteri iudicantur à Deo. i. condemnantur, ad Hebr. 6 & ad Gala. 5. dicitur Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, & imunditia & c. Et postea dicitur: Qui talia agunt regnum Dei non possidebunt. De meretricibus autē Christus dixit, q̄ præcedebant Phariseos in regnum Dei. Non quidem manentes in meretricio, sed quia poenitentiam egerunt. Et sic habent regnū Dei, patet. Matth. 21. f. Venit ad vos Ioan. in via iustitię, & non credidistis ei. Publicani autē, & meretrices crediderunt ei, vos autem videntes, nec poenitentiam habuistis, vt crederetis ei: ideo dicit tibi. Amen dico vobis, publicani, & meretrices præcedent vos in regnum Dei: i. prius ibunt, quā vos: immo vos non ibitis nisi poenitentiam agatis, & credatis. Aliter potest intelligi, q̄ accipiatur regnum Dei pro statu noui testamenti. Sic dicitur Matth. 21. Auferetur à vobis regnū Dei, & dabitur genti facienti fructus eius, id est, Auferet à vobis status Ecclesię, & intellectus sacre scripturę, & dabitur alteri genti, scilicet, Gentilibus conuersis ad Christum. Nam ibi nō potest accipi regnum Dei pro vita æterna: quia illa nūquam auferetur ab aliquo, qui illam habet, sed accipitur sacra scriptura ab aliquo, sicut fuit ablata à Iudæis, & translata in gentem Christianorum. Io. autē incepit disponere ad statum noui testamenti, siue ad regnum cęlorum: ideo illi, qui conuertebantur ad prædicationem Ioan. dicebātur venire ad regnū cęlorum. Patet clarē Luce. 16. scilicet, Lex, & prophetę vsque ad Ioannem ex eo regnum Dei Euangelizari, id est, vsque ad Ioan. durauit lex, & prophetę, & ex tempore Io. cępit Euangelizari, id est, prædicari regnū cęlorum, vel Dei, id est, nouum testa-

predicari regnum cęlorum, vel Dei. i. nouum testamentum. Et quia publicani, & meretrices crediderunt prius Ioanni prædicanti, & conuersi sunt, quā Pharisei: dicebantur præcedere Phariseos, & sacerdotes in regnum Dei. Et tunc non innuitur aliquid de meretricio an sit peccatū, vel non: sed potius innuitur, quod sit peccatum. q. d. publicani, & meretrices, qui sunt publicē peccatores præcedunt vos in opere iustitię: qui putatis vos esse iustos.

Ad quartum dicendum, quod coitus cum meretrice est peccatum mortale. Et cum dicit Glo. quod est turpitudō venialis: debet dici, quod est corrupta litera, quia patet bene, quod est turpitudō venalis. Et hoc propriē comperit: quia meretrices se pro mercede prostituunt. Sic patet per Aug. lib. de quæstionibus Exod. & 32. quæst. 4. cap. Meretrices: vbi dicitur, q̄ Dominus prohibet accedere ad eas, quorum turpitudō venalis est. Essē autem venalem nō peccatum minuit, sed magis infamat.

An. um viduis fornicari sit peccatum. Quæst. CXCIII.

Quæ sit vidua. VAERITVR, de tertio modo fornicationis, scilicet, cum viduis. Aliqui dicunt, quod concubitus earum non est peccatum, quia ad Romanos septimo dicitur, quod mortuo viro mulier soluta est à lege viri: ergo iam non obligatur continere. Pro hoc considerandum, quid dicatur vidua, & vocatur vidua mulier tradita viro, si vir moriatur consummato matrimonio, vt ait Hieronymus ad Fabiolam, & habetur 34. dist. cap. Vidua, scilicet, Vidua est, cuius maritus mortuus.

Si autem contracto matrimonio, & non consummato moriatur vir: licet illa fuerit verē vxor ei, nō dicitur vidua per mortem eius. 34. dist. §. Vidua, & cap. sequenti. Ideo, qui accipiunt in vxores tales nō prohibentur promoueri: quia non sunt bigami cū accipiant vxores virgines, vt dicitur ibidem.

De viduis propriē dictis dicendum, quod cū post mortem virorum maneat liberę: concubitus ipsarum pertinet ad fornicationem simplicem quantum est ex parte ipsarum: quia nulli legi alligatę sunt, ideo ad Roma. 7. & prima ad Corinth. 7. dicitur, q̄ mulier, mortuo viro, soluta est à lege eius, & nō vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro. Ideo istis licet nubere. i. ad Thimo. quinto, scilicet. Volo viduas iuniores nubere filiis procreare. Et sic idē est in vidua, quod in ea, quæ nunquam habuit virum. Et tamen virgo non est, quare cum vtraque est simplex fornicatio. Sed obijcietur, quod sit plus, quā simplex fornicatio, quia i. ad Thimo. quinto videtur Apostolus dicere, quod viduis non liceat nubere, & quod velle nubere in eis sit damnabile, cū ait: Adolefcentiores viduas deuita: cum enim luxuriatę fuerint in Christo nubere volunt habentes damnationem: quia prima fidem irritam fecerunt, & sic

Ad argu. Ad argumentum dicendum, q̄ viduę non sunt solutę à lege simpliciter, ita q̄ non teneantur ad castitatē seruandam: quia obligantur per legē, vel nubere, vel continere, sicut innuitur 1. Corinth. 7. scilicet. Vnnsquisque habeat vxorem suam propter fornicationem, scilicet, euitandam. Et subditur causa, scilicet. Quia melius est nubere, quā viri. q. d. q̄ nō potest aliquis euitare fornicationem, si non habens vxorem velit ad aliquam accedere, sed vidua soluta est à lege viri, quem habuit, ita q̄ non vocabitur iam adultera, si inuenta fuerit cum alio viro, sicut si inueniretur viuente viro suo. Erit tamen fornicatio simplex, licet non sit adulterium.

Alph. Tost. super Matth.

ario maledicti gratia, id est, non dare locum volentibus maledicere, & infamare eas dicendo, quod non seruent castitatem. Nam tales faciliē est infamari, cū sint suspectę propter iuuentutem. Etiam, vt nō detur occasio aduersario, id est, diabolo, qui est aduersarius noster. i. Pet. 5. scilicet. Aduersarius videtur diabo. tanquam leo rugiens circuit, datur sibi occasio per hoc, quod aliquis vult seruare continentiam: quia in eo, qui habet coniugem non est occasio tentandi: quia habet id, ad quod tentari potest. Sed quando abstinet est locus tentationi. Sic dicitur 1. ad Corinth. 7. Coniugibus abstinentibus ad tempus ab opere carnis propter orationem, quod rursus redeāt in idipsum non tentet eos Satanas propter incontinentiam suam. De viduis autem, quibus erat damnabile velle nubere, dicendum, quod nō erant solum viduę, sed viduitate promiserant seruare castitatem. Quia erat tempore Apostoli quidam ordo viduarū sicut nunc est monialium, quæ profitebantur se obseruaturas castitatem. Et ad hoc non recipiebatur omnes: etiam si vellent profiteri istam castitatē, sed eligebantur per ecclesiā illę, quæ iam non essent suspectę propter etatem, & et q̄ vita præcedens earum esset plena bonis operibus. Et istis Ecclesia pui debet de victu: quia specialiter vacabāt operibus sãtatis, sicut fit nunc in sacris monialibus. Apparet hoc 1. ad Thimo. 5. Quia dicitur: vidua eligatur, & sic nō pertinebat hoc ad quālibet viduam, sed ad illam, quę per Ecclesiā eligere tur. Et dicitur: nō minus sexaginta annorum. Hoc dicitur ad tollendam suspicionem futurę incontinentię, quæ posset accedere propter etatem. Et ob hoc dicitur: adolefcentiores viduas deuita. i. non eligas eas ad tenendum istum ordinem. Et subditur causa: cum. n. luxuriatę fuerint in Christo nubere volunt. i. post votum de continentia seruanda luxuriantur aliquando propter incontinentiam etatis. Et tunc volunt nubere in Christo. i. volunt habere licentiam ad nubendū licitę, & publicē secundum legem Christi. Et de istis dicitur: Habentes damnationem: quia primā fidem irritam fecerunt. i. damnabiles sunt, quia nubere volunt, & fecerunt irritam primam fidem. i. promissionem, quam fecerunt Deo de seruando castitatem.

Et sic apparet, q̄ iste viduę non manebant simpliciter in statu viduitatis, sed transibant ad statū religionis vouentes castitatem. Et istis non licebat nubere, sicut nunc non licet nubere monialibus. Et de istis viduis habetur 27. q. 1. c. nuptiarū, & c. sicut bonum, & ibi per totum. Alijs autem viduis, quæ nō vouerant castitatem, licebat nubere: quia non tenebantur ad aliquid. Et iste quā diu sic manebant non nubentes: quia erant absolute à lege virorum, si q̄ cognosceret illas erat fornicatio simplex, quę committitur cum soluta. Sicut si nunquam habuisset virum. Et tamen non esset virgo, quia cum virgine nulli alligata est plus quā fornicatio simplex, scilicet, stuprum.

Ad argu. Ad argumentum dicendum, q̄ viduę non sunt solutę à lege simpliciter, ita q̄ non teneantur ad castitatē seruandam: quia obligantur per legē, vel nubere, vel continere, sicut innuitur 1. Corinth. 7. scilicet. Vnnsquisque habeat vxorem suam propter fornicationem, scilicet, euitandam. Et subditur causa, scilicet. Quia melius est nubere, quā viri. q. d. q̄ nō potest aliquis euitare fornicationem, si non habens vxorem velit ad aliquam accedere, sed vidua soluta est à lege viri, quem habuit, ita q̄ non vocabitur iam adultera, si inuenta fuerit cum alio viro, sicut si inueniretur viuente viro suo. Erit tamen fornicatio simplex, licet non sit adulterium.

Ordo viduarum in ecclesia primitiua.

Quis sit grauior modus fornicationis, cum vidua, concubina, vel meretrice. Quest. CXCIV.

Q AERITVR circa istos tres modos fornicationis simplicis, scilicet, cum vidua, concubina, & meretrice, quis eorum sit grauior. Aliqui dicunt, quod cum meretrice. Quia istum modum videtur magis detestari Apostolus. 1. Corinth. 6. tollens membra Christi facies membra meretricis, absit. Dicitur autem facere membra sua membra meretricis, qui fornicatur cum meretrice, vt ibi dicitur. Et sic istum modum detestatur.

Item, quia Hieronymus dicit, quod in eo fornicator est maioris criminis, quia tollit membra Christi, & facit membra meretricis. Et habetur 32. quest. quarta, cap. In eo fornicator: ergo quantum ad hoc est grauius maxima fornicatoris. Et tamen facere membra Christi membra meretricis, est per coitum cum meretrice: ergo iste coitus est grauior alijs.

Dicendum, quod ex hoc non apparet de grauitate istius modi ad alios. Nam in omni fornicatione auferuntur membra Christi a Christo, & efficiuntur membra mulieris fornicariæ: quia Christus vult membra nostra ad omnem castitatem, & munditiã seruandam, quia fugit immundos. Et quã diu continentiam seruamus, membra nostra sunt membra Christi. Cum verò fornicamur auferimus ab eo membra sua, id est, corpora nostra, quæ erant membra sua per hoc, quod copulamur fornicariæ. Et in omni copula etiam fornicariæ coeunt efficiuntur vna caro. 1. Cor. 6. An nescitis, quoniam qui adheret meretrici vnum corpus efficitur, scilicet, cum ea. Ideo nulla fornicatio est, in qua non auferantur Christo membra sua, & non potius cum meretricibus, quàm cum alijs. Accipitur autem hic meretrix generaliter pro omni fornicariæ, quæ sine fœdere matrimoniali alicui copulatur. Nam in omni coitu, efficitur illud, scilicet, quod membra Christi efficiantur membra fornicariæ, nisi in coitu cum vxore. Ideo oportet accipi ibi meretricem generaliter.

Et si quis vellet accipere specialiter pro meretrice, adhuc non probaret ex hoc fornicationem cum meretrice esse grauiorem alijs, quia in qualibet fornicatione auferuntur membra Christi ab eo, sed potius exemplum in meretrice, quia erat vnus modus fornicationis, sicut potuisset dicere de concubina, vel vidua.

Ad secundum dicendum, quod istud magis adiuuat, quia Hierony. dicit, quod fornicator in eo est maioris criminis, quia tollit membra Christi. Et tamen omnis, qui cognoscit per simplicem fornicationem est fornicator, & auferunt membra Christi, membra sua, quæ debent seruire Christo in castitate. Est ergo sensus, quod in fornicatione est multiplex grauitas. Et tamen maxima est propter iniuriam, quæ fit Christo, scilicet, quia auferuntur membra eius, quæ tenebantur ei seruire ad castitatem. Et in hoc iniustum quoddam committimus contra ipsum: auferendo ei rem suam. Quia quanto est excellentior ille, cui iniuria irrogatur, tanto est iniuria maior: ita iniuria, quæ fit auferendo Christo membra sua, valde erit magna; & non est alia maior grauitas in fornicatione. Quod autem membra Christi ablata ab eo efficiantur specialiter membra meretricis, vel concubine, non est principaliter grauitas, sed in hoc, quod auferuntur a Christo. Et tamẽ illud est commune omni fornicationi, & non solum fornicationi, sed etiam omni speciei luxuriæ: quia in qualibet auferuntur membra Christo.

Dicendum ergo, quod ex hoc non constat, qui

F modus istorum sit grauior. Possimus tamen considerare grauitatem istorum modorum per se, aut per accidens. Si consideretur per accidens, non poterit dari regula: quia quæcunque fornicatio quantumcunque parua per aliquas circumstantias poterit tantum aggrauari, quod sit maior quacunque alia fornicatione, quæ etiam esset maior in specie.

Sicut generaliter homicidium est peius, quàm furtum, & tamen aliquod homicidium poterit dari, quod sit minoris culpe, quàm aliquod furtum, licet vtrunque sit crimen, scilicet, propter magnitudinẽ furti, vel rapinæ. Sicut minoris culpe est occidere vnum hominẽ iniuste, quàm prædari omnia, quæ sunt in vno regno: etiam nullum occidendo.

In talibus ergo non potest dari regula. Sed si volumus comparare peccata in grauitate, necesse est comparare ea, sicut speciem suam. Et quia peccatum manet semper in specie sua, licet varietur in magni, & paruum per circumstantias, poterit semper comparari per speciem vnum peccatum alteri, & manebit sibi, quod illud peccatum, quod semel est grauius alio semper est grauius.

Et quantum ad hoc potest dici, quod fornicatio cum concubina sit minoris culpe, quàm cum meretrice, quia in vtroque est peccatum, quia est fornicatio: Illud ergo, quod habet magis de natura fornicationis, erit grauius. Ita est in meretricibus: quia inueniuntur ibi ea, propter, quæ est fornicatio peccatum potius, quàm in concubinato. Fornicatio enim generaliter est peccatum, quia vt cõmuniter est ad experiendam delectationem venerem potius, quàm ad prolem. Et quia coitus a natura ordinatur ad prolem, est fornicatio peccatum. Hoc autem inuenitur magis in meretrice, quàm in concubina, quia ad meretricem nemo accedit, nisi propter momentaneã delectationem, & non intendendo gignere: ga nec est meretrix ad hoc disposita. Qui autem ad concubinã accedit: potest animo gignendi facere potius, quàm delectationis: quia aliqui habent præcipuẽ concubinas, vt eis prolem suscipiant: quam aliter suscipere non possunt. Ideo in hoc minor est concubinatus meretricio, quia magis concordat intentioni nature. Alia causa est propter educationem: & ista est magis generalis, quàm præcedens, eo quod omnis fornicatio est concubitus vagus: quia non obligatur manere maculus cum fœmina, quã cognoscit. Et tamen ad educationem prolis requiritur, quod maculus, & fœmina per totam vitã, vel longo tempore simul maneat.

Hoc autem inuenitur magis in concubinato. Nam cum meretrice nemo diu manet: nec manere intendit: quia illa multorum libidini patet, sed vult ad horam experiri delectationem venerem. Et si aliquãdo longo tempore manere veller cum meretrice, iam non haberet eam meretricem, sed vt concubinam. Cum concubina autem manet quis longo tempore, & si cõtingat paruo tempore manere, hoc est per accidens: quia status ille sibi se est ad manendum longo tempore: dato, quod nasceretur proles ex concubinato, & ex meretricio: magis obstat educationi proli meretricio, quàm concubinato: quia in meretricio maculus, & fœmina non manent simul, nisi ad horam: concubinatus autem est ad longo tempore manendum: ideo minus habet de grauitate fornicationis. Tertia causa est, quia magis accedit meretricium ad vitium naturæ, quàm concubinatus. Quia vitium naturæ proprie dicitur quando ex actu venereo non potest sequi proles, & tñ meretricis magis repugnat proli concubinatus. Difficile est enim meretricẽ concipere, quã ad multis cognoscit, quã fœmina mutuo se impediunt

Fornicatio cum concubina est minus peccatum, quàm cum meretrice.

pediunt, & indisponitur locus conceptionis, scilicet, meretrix. In concubinaru autẽ ita potest sequi proles, sicut in matrimonio: quia est vnus ad vnam. Ideo minus pertinet ad vitium contra naturam, quàm meretricium.

Quarta causa est, quia inter concubitus nullus est licitus, nisi matrimonialis ceteri sunt illiciti, & quãto aliquis illorum magis accesserit ad conditionem matrimonij, erit minus culpabilis. Istud autem fit in concubinato, quia sicut in matrimonio seruatur fides, vel saltem est obligatio ad seruandum, ita & in concubinato fides seruatur, vel seruari potest ex conditione status, quia vnus ad vnam est: In meretricio autem nihil seruatur, quia meretrix omnibus patet. Item quia matrimonium est vnus ad vnam, & sic concubinatus, meretricium autem est vnus ad omnes, vt ait Hierony. & habetur 34. dist. cap. vidua. Item, quia concubinatus potest esse ex quadam delectatione, sicut matrimonium. Et ideo habet modicum de turpitudine. Meretricium autem est propter lucrum, quæ est turpitudine venalis, vt dicit August. in quæstionibus Deuteromij, & 32. quæst. 4. cap. meretricis. Et sic sunt duo vitia in meretricio, scilicet fornicatio, & auaritia. Vnde meretrix magis est auara, quàm intemperata. Sic dicit Aristot. de illo, qui accedit ad aliquam fœminam propter quæstum, quem intendit, quod magis est iniustus siue auarus, quàm intemperatus, vel incontinens.

Et hoc est ex parte meretricis. Nam ex parte fornicantium cum ea sola delectatio intenditur, & ideo illi soli sunt intemperati, vel incontinentes. In concubinato autem ex vtraque parte est maior honestas, quia non intenditur ibi lucrum, sed delectatio, vel proles, quod meretrix non facit.

Item, quia sicut matrimonium longo tempore manet, sic & concubinatus. Et in multis alijs conueniunt, quod non fit in meretrice. Vnde interdum concubinatus tantum accedit ad matrimonium, quod non differt ab eo, nisi per differentiam consensus, & obligationis, scilicet, quia in matrimonio consentitur, vt in coniugem. In concubinato autem, vt in fornicariam, etiam quia matrimonium obligat ad semper: concubinatus autem potest quoridie dissolui. Ex his ergo concubinatus videtur minoris culpe, quàm meretricium. Et tamen per accidens concubinatus erit deterior meretricio.

Primo, quia quanto aliquod peccatum longiori tempore durat, grauius est, extra de consue. c. Cum tanto. Concubinatus tamen ad longum tempus est: quia concubina non accipitur ad vnam horam, vel ad vnum diem: etiam si contingat immediatẽ dissolui. Meretricium autem ad horam est, quia nemo accedit ad meretricem, nisi propter momentaneã delectationem experiendam: etiam si postea contingat ex hoc sepe ad illam accedere: ideo ex hoc fornicatio cum meretrice minor est.

Secundo, quia quanto aliquod vitium committitur ex maiori tentatione, tanto minus est: quia fit ex minori libertate. Qui autem accedit ad meretricem facit hoc vitium concupiscentia, qui autem ad concubinam facit ex consuetudine, vel quasi officio, etiam si libido non pungat. Et sic qui cognoscit meretricem est quasi incontinens: qui verò concubinam quasi intemperatus: quia ex electione agit proponendo manere in illo delectabili, tanquam in quodam bono. Et tamen in temperatus deterior est incontinens, vt patet 7. Ethic. Ideo ex hoc concubinatus deterior videtur meretricio. Et sic apparet quomodo se mutuo excedat, & excedantur concubinatus, & meretricium. De fornicatione cum vidua, Alph. Toft. super Matth.

A dua nihil dictum est, quia idem est, quod de meretricio, & concubinato: quia vidua potest cognosci vt meretrix, & vt concubina. Et sic iudicabit sicut de illis. Si autẽ vidua cognoscatur, vt semel: & ab vno non est meretricium, nec concubinatus: & tamen habet similitudinem quantum ad grauitatem peccati cum concubinato, & sic possunt comparari mutuo isti modi fornicationis simplicis.

An fornicatio sit grauissimum omnium peccatorum. Questio CXCVI.

Q V AERITVR, an fornicatio sit grauissimum omnium peccatorum. Dicunt quidam, quod sic. Quia peccatum tanto videtur grauius esse, quanto ex maiori libidine fit: sed maxima libido est in fornicatione: dicitur enim prima Corinth. 7. in Glo. quod ardor libidinis in luxuria est maximus: ergo videtur, quod fornicatio sit grauissimum peccatum.

Item tanto aliquis peccat grauius, quanto in re magis sibi coniuncta delinquit. Sicut grauius peccat, qui percutit patrem, quàm qui extraneũ: & tamen qui fornicatur, in corpus suum peccat: prima Corinth. 6. & corpus est homini coniunctissimum, quia est pars. Ideo erit maxima grauitas. Et inducit hoc Apostolus ad grauitatem ostendendam, dicens: Omne peccatũ quodcunque fecerit homo, extra corpus est: qui autẽ fornicatur in corpus suum peccat, quasi dicat, magis peccat in hoc, quàm in alijs.

Item quanto bonum illud, contra quod peccatum committitur, est maius, tanto peccatum est grauius. Peccatum autem fornicationis est contra totum bonum humani generis, scilicet, contra generationem, & educationem, vt patet ex præcedentibus, & sunt ista maxima bona humani generis. Est etiam peccatum istud in iniuriam Christi. primo Corinth. sexto, scilicet. Tollens membra Christi, facies membra meretricis: Absit. Quasi dicat: magna iniuria est Christi: Ideo absit hoc fieri: est ergo fornicatio maximum peccatum.

Dicendum, quod aut queritur hic de fornicatione, prout est species luxuriæ, scilicet de simplici fornicatione, vel de fornicatione, vt genus ad omnem coitum: vt dicitur 36. quæstione j. cap. lex illa.

Si primo modo, certum est, quod non est grauissimum peccatum fornicatio: quia qualibet alia species luxuriæ de communiter nominatis est maior.

Si autem accipiat pro omni luxuria, tunc dicendum, quod aut comparatur luxuria per se ad alia peccata, aut per accidens, si per accidens contingit interdum luxuriam esse maiorem alijs, & interdum minorem secundum differentiam circumstantiarum, & ideo in hoc non potest dari regula quando sit maior, aut quando sit minor.

Si autem per se, dicendum, quod luxuria non est maior alijs, quia vt ait Gregorius, peccata carnalia sunt minoris culpe, quàm spiritalia: & tamen luxuria est peccatum carnale. Sunt tamen peccata carnalia maioris infamiæ, quàm spiritalia, eo quod magis cognoscitur in eis deuiatio a ratione, & enormitas facti. Sicut in delectationibus licet sint multe præter delectationes corporales, & excellentiores eis: tamen propter delectationes corporales cõmuniter solas esse cognititas putantur istæ solæ delectationes. septimo Ethicorum. Ita circa ista peccata propter cognita esse, maiora putantur: spiritalia autem non cognoscuntur communiter, nec apparet quanta sit in eis deuiatio a ratione: ideo nõ iudicantur esse cõmuniter valde magna. Considerando tamẽ grauitatẽ in peccatis secundum se, consideranda sunt. Pars secunda. V 2 tur

Primum argumentum

Secundum argu.

Tertium argumentum.

tur secundum rationem sue speciei, que accipitur respectu boni, cui opponitur illud vitium. Et sicut opponitur vnum vitium maiori bono, quam alterum, ita est maius. Ob hoc ergo furtum est minus, quam luxuria, & luxuria minor, quam homicidium, & homicidium minus, quam idolatria. Quia furtum est contra bonum possessum, quod est minus homine: luxuria autem est contra hominem, quia interdum fit iniuria proximo per luxuriam, sicut in adulterio, & raptu, & stupro. Interdum autem ipsi proli nascituræ, sicut in fornicatione, per quam impeditur educatio prolis nascituræ, & in vitio contra naturam, per quod tollitur generatio prolis, quæ aliàs nasceretur. Et sic semper est luxuria contra hominem, & si non contra alium, saltem contra seipsum est: quia omne peccatum, quod homo facit extra corpus est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. 1. Corinth. 6. Homicidium autem est maius, quia est magis determinatè contra hominem futurum, scilicet, in præiudicium prolis nascituræ, vt non conuenienter educetur. Homicidium autem semper est contra hominem existentem, ideo maius est, etiam quia licet vtrumque sit contra hominem existentem, magis directè est homicidium contra bonum hominis, quia aufert ei totum esse, quàm luxuria, quæ solum causat quandam iniuriam. Idolatria autem est maior, quàm homicidium, quia est directè contra Deum. Et sic ista peccata se habent per ordinem ex additione speciei. Et tamen interdum furtum, vel homicidium, aut luxuria est maius vitium, quàm idolatria. Nam grauius est occidere multos homines simul, quàm facere aliquam cæremioniam pertinentem ad idolatriam, secundum quam dicimur peccare in idolatria. Ideo dicendum, quod luxuria secundum se, non est maius peccatum omnibus alijs, quia est minus, quàm spiritualia omnia ex genere, & etiã est minus quibusdã carnalibus, scilicet, minus quàm homicidium, & tamen per accidens potest esse grauius, vel lenius secundum varium concursum circumstantiarum. De his S. Thom. 2. 2. quæst. 154. art. 3.

Sed obijciatur, quod dicit Isido. & habetur. 3. 2. q. 7. c. Non solum. Inter cetera septem vitia fornicatio maximum scelus est. Dicendum, quod non est maius simpliciter, sed quantum ad hoc, quod per nullum vitium ita violatur templum Dei, sicut per istud. Et ita exprimit ibi Isidorus dicens: quia per carnis immundiciã templum Dei violatur. In alijs autem nõ fit hoc. Sed de hoc magis dicitur infra q. 233.

Ad primum dicendum, quod libido in peccato potest esse duplex, scilicet, vna, quæ est in inclinatione voluntatis ad aliquid faciendum, & alia, quæ est in appetitu sensitivo, secundum quam magis incitatur, & vehementius tendit in aliquem actum, quàm in alium. Prima libido facit ad magnitudinem peccati, quia quanto ex maiori desiderio peccatum committitur, tanto maius est. Secunda diminituit peccatum: quia quanto ex maiori passione, & tentatione quis ad peccatum impellatur, tanto minus peccat. Primo modo non est maior libido in luxuriam, quàm in alijs: quia interdum mouemur ad alia maiori desiderio, & ad luxuriam non ex desiderio, sed ex impotentia tolerandi tentationem. Sunt enim aliqui, quod non mouentur ad venerea: etiã habitis opportunitatibus ex bono, quod putent esse in veneris. Sed quia insurgit passio, & affligit nimium eos, si non consentiant, vt autem nõ cogantur diu hanc afflictionem tolerare, consentiunt: quos Aristot. vocat molles 7. Ethico. cap. 4. Isti enim ex parua libidine, idest, in inclinatione voluntatis agunt. Est tamen in fornicatione, siue luxuria quæcunque libido magna ex

parte sensus. Nam vehementius inclinatur homo ex natura sensitiva ad venerea, quàm ad aliqd aliud.

Ideo dicit Augustinus libro de Agone Christiano, quod inter certamina Christianorum duriora sunt prælia castitatis: vbi est quotidiana pugna, sed rara victoria. Et Isidorus dicit libro de Summo bono, quod magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quàm per aliquid aliud, scilicet, quia vehementiam huius passionis difficilius est vincere, quàm aliarum.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliquis peccat in rem magis coniunctam, peccatum eius maius est, si contra rem illam possit esse peccatum. Nam interdum non est peccatum agendo contra rem coniunctam, sicut si quis destruat bona proximi, peccat, si autem aliquid, quod sui ipsius est, nõ oportet, quod semper peccet: quia non est peccatum directè contra rem coniunctam: quia illa non potest suscipere iniuriam, sed est peccatum contra seipsum, ita corpus, quod est pars nostra, non potest suscipere iniuriam, aut malum, sed dicitur peccare aliquis in corpus suum, idest, in seipsum. Et sic potest esse minus peccatum, quod aliquis faceret contra seipsum, quàm contra alium.

Quando tamen dicit Apostolus, quod qui fornicatur, in corpus suum peccat: intelligitur, idest, corpori suo nocet, quia illud inquinat, & indebitè resoluat, & turpitudinibus commiscet, quod in alijs vitijs non fit. Et sic seipsum torquet homo in luxuria, & infert sibi contumeliam ad Romanos primo. Propter quod tradidit illos Deus in desiderio cordis eorum in immundiciã, & contumelijs afficiant corpora sua in semetipsis. Et postea dicitur: turpitudinem operantes, & mercedem, quã oportuit erroris sui in semetipsis recipientes. Et sic innuit, quod luxuria non solum est peccatum, sed etiam poena quædam, & contumelia, quam homo sibi infert.

Alij dicunt in corpus suum peccat, idest, quod opus luxuriæ est in corpore, & delectatio consequens ex ea, & in corpore est. Sed hoc non stat: quia Apostolus dicit, quod omne peccatum, quod homo fecerit, extra corpus est, qui autem fornicatur, in corpus suum peccat. Et tamen peccatum Gulæ; per corpus exereetur, & etiam delectatio eius in corpore est. Et tamen dicitur esse peccatum extra corpus. Ideo debet accipi sicut supra, quia illud soli luxuriæ competit inquinare seipsum per illam, & indebitè resolueret, & contumeliam sibi inferre.

Quando tamen dicitur, quod ex hoc fit maximum peccatum luxuria, non sequitur: quia per luxuriam agit homo contra seipsum, in quantum ad corpus, per vitia autem spiritualia agit contra seipsum in quantum ad naturam rationalis. Ratio tamen præualet corpori in homine, quia ex ratione est species hominis, & non ex esse corporeo, ergo illud peccatum, quod fuerit magis contra rationem, erit simpliciter maius: etiã si non sit maximum contra corpus.

Ad tertium dicendum, quod luxuria est contra bonum speciei humanæ: in quantum impedit generationem futuri hominis; vt in vitio contra naturam, vel educationem eius, sicut in fornicatione simplici: homicidium autem est contra hominem existentem. Et quia magis pertinet ad naturam speciei qui est actualiter homo, quàm qui solum in potentia, ceteræ etiam species luxuriæ licet sint contra hominem existentem, sunt tamen solum ad quandam iniuriam, sicut adulterium, & raptus, non tamen tollunt omne bonum hominis. Homicidium autem tollit totum bonum hominis, cum

Ad secundum argu.

Ad tertium argu.

Ad primum argu.

cum tollat esse: ideo homicidium est grauius omnibus speciebus luxuriæ ex genere suo. Bonum autem diuinum est maius bono humano: ideo peccata, quæ sunt directè contra Deum, siue solum contra ipsum, sunt maiora, quàm homicidium, sicut idolatria. Hoc modo omne peccatum, quod est magis contra rationem, est magis contra Deum: non, quod homo intendat directè offendere Deum, sed quia facit aliquid, quod scit esse offensam Dei. Et quia ratio nostra est, per quam magis Deum imitatur, quãto fuerit peccatum magis contra rationem, magis facimus contra ipsum Deum. Nã si membra nostra sunt membra corporis Christi. 1. Cor. 6. & ob hoc debent custodiri in quadam sanctificatione, & castitate. Ita & ratio nostra, vel spiritus est vnum cum ipso Deo. eo. cap. Qui adheret Deo, vnus spiritus est cum eo. Et propter hoc peccatum, quod fuerit magis contra rationem, facit nos magis recedere à Christo, quàm quod est minus contra rationem, licet sit magis contra corpus. Sicut deterius esse definire esse vnum spiritum cum Deo: quod definire esse membrum corporis Christi. Nam licet idem sit realiter, tamẽ sub ratione maioris boni importatur esse vnum spiritum cum Deo, quàm definire esse membrum corporis Christi. Et ex hoc sequitur, quod peccata spiritualia sunt secundum se maiora, quàm carnalia, quia spiritualia sunt directè contra spiritum, per quem vnus sumus cum Deo, carnalia autem sunt directè contra corpus. Et res, quæ circa corpus sunt, scilicet, ad res possessas: ideo minora sunt peccata carnalia: quia per carnem solum sumus membra corporis Christi, & non vnus spiritus cum eo.

An in oculis, amplexibus, & tactibus impudicus sit peccatum mortale. Quæst. CXCII.

QVAERITVR circa quædam accidẽtia cuius, scilicet, oscula, amplexus, & ceteros impudicos tactus, an in istis consistat peccatum mortale. Dicunt quidã, quod non: quia Apostolus ad Ephes. 5. dicit: Fornicatio, & omnis immundicia, nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos, & sequitur: aut turpitudinis, aut stultiloquii, aut scurrilitatis. Et dicit ibi: Gio. turpitudinis, scilicet, in oculis, & amplexibus, aut stultiloquii, vt blanda verba, aut scurrilitas, quæ à stultis currialitas, iocularitas dicitur. Postea sequitur: Hic enim scitote intelligẽtes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut auarus, quod est idolorum seruitus, nõ habet hereditatem in regno Christi, & Dei. Et hic non replicat de turpitudine, aut stultiloquio aut scurrilitate, quæ prius dixerat: ergo videtur, quod ista non excludunt à regno Dei, & consequenter nõ sunt peccata mortalia. Item fornicatio simplex dicitur esse peccatum mortale ex eo, quod per eam impeditur bonum prolis generandæ, & educandæ: oscula tamen, amplexus, & tactus impudici nihil ad hoc faciunt: ergo non est in eis peccatum mortale. Item illa, quæ secundum se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri: sed oscula, & tactus possunt fieri sine peccato, vt in vxore, & interdum in alijs, vt infra dicitur: ergo non consistit in eis peccatum mortale secundum se.

Dicendum, quod in tactibus, & osculis, & verbis libidinosi potest interdum consistere peccatum mortale. Nam minus est aspectus libidinosus, quàm tactus, vel amplexus, aut osculum, & tamen aspectus libidinosus est peccatum mortale, vt dicitur supra in litera, scilicet: Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam iam mechatus est: ergo à fortiori osculum libidinosum. Item Cyprianus de virginitate Alph. Toft. super Matth.

ad Pomponium dicit: Certe ipse concubitus, ipse complexus, ipsa confabulatio, & coniacentium duorum turpis, & scæda dormitio quantum dedecoris, & criminis consistunt. Et habetur. 27. quæst. 1. cap. nec aliqua: ergo peccatum est in istis, quia crimen est, & dedecus. Considerandum tamen ad hoc, quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter: vno modo secundum speciem suam, & hoc modo oscula, amplexus, & tactus corporum, quos impudicos vocamus, secundum rationem suam, non sunt peccatum mortale: quia possunt ista absque libidine fieri propter consuetudinem patrie, vbi est consuetudo, quod viri aduenientes de foris osculentur omnes, qui sunt in domo, siue viros, siue foeminas. Et cum sola consuetudo mouet ad hoc libido nulla est. Sic etiam est alicubi, quod cognati ad inuicem, siue masculi, siue foeminae, qui multum propinqui sunt, osculentur in signum cuiusdam amoris consequentis cognationem. Aliquando etiam potest fieri propter aliquã necessitatem, aut rationalem causam: non mouente ad hoc libidine. Si autem libido moueat: etiam si consuetudo sit, sic fieri peccatum est.

Alio modo dicitur esse aliquid peccatum mortale ex sua cã, sicut si aliquis cieunaret, vel daret elemosinã, vt propter hoc faueret hereticis, vel quia per hoc intendit intrudere aliquã heresim mortale peccatum est propter intentionem corruptam. Ita autem circa tactus, & oscula esse potest. Nam non solum consensus in actum peccati mortalis est peccatum mortale, sed etiam consensus in delectatione talis peccati, quod delectatio possit esse sine actu illius peccati. Et ob hoc cum fornicatio simplex: & à fortiori omnes aliæ species luxuriæ sint peccatum mortale, necesse est, quod non solum adus luxuriandi secundum quãlibet speciem illarum sit peccatum mortale, sed etiam consensus in delectationem illius speciei luxuriæ. Et quia oscula, amplexus, & tactus impudici reducuntur ad illam speciem luxuriæ, cuius sunt præambula, quia sunt ad consequendum vberius delectationem illius actus, necesse est, quod ipsa sint peccata mortalia. Et sic vocantur omnia ista libidinosia. Ideo in quantum ad libidinem ordinantur, peccata mortalia sunt. Potest tamen accidere in libidine ista fieri sine mortali, scilicet, quando ipse actus veneris est licitus, vt in vxore. Nam licet actus ille non possit fieri sine concupiscentia delectatione absorbente rationem, & istud non facit illum coitum esse mortalem. Ita oscula, & amplexus, quæ ad libidinem pertinent, non oportet ibi esse mortale peccatum, nisi interdum propter magnam deordinationem viri contingeret esse peccatum mortale in coitu, cum vxore: contingeret etiam oscula, & amplexus fieri mortalia, aliàs autem non, de quo infra dicitur.

Ad primum dicendum, quod illa tria, scilicet, turpitudinis, stultiloquii, & scurrilitatis peccata mortalia sunt, quando sunt libidinosia. Et vt talia reprobaui ea Apostolus. Et tamen quando dixit: non habent hereditatem in regno Christi, & Dei non repetebat illa: quia intelligebantur per præcedentia, vel quia ista non habent per se speciale nomen peccati: sicut species luxuriæ, sed ordinari possunt ad quãlibet speciem. Ideo dicendo de speciebus luxuriæ, quod non habent partem in regno Dei, intelligitur de istis, quæ ordinantur ad illas.

Ad secundum dicendum, quod oscula, & tactus impudici licet, secundum se, non impediãt generationem, nec educationem, ordinantur tamen ad illum actum, per quem impeditur generatio, & educatio: ideo sunt peccatum mortale. Sicut ille actus, Pars Secunda. V 3 vel

Ad 1. arg.

Ad 2. arg.

Primum argu.

Secundum argu.

Tertium argu.

vel sunt mortale inquantum ex libidine procedunt, idest, ex voluntate deordinata, quæ peccatū mortale constituit.

Ad 3. arg.

Ad tertium dicendum, quod ex illo probatur ratiō, & oscula non esse peccata mortalia, secundū se, idest, secundum speciem suam: quia tunc semper essent mortalia, nō tamen tollitur ex hoc, quin aliquando sint mortalia, scilicet, quando à voluntate deordinata, & libidinosa procedunt.

An adulterium sit species luxuriæ determinata distincta ab alijs speciebus. Quæst. CXCIII.

QVAERTVR circa adulterium, quod ponatur esse species luxuriæ, an sit species determinata luxuriæ, & distincta ab alijs. Aliqui dicunt, quod non: quia quædam Glo. super Exodum dicit, quod adulterium dicitur, ex eo, quod quis accedit ad aliam præter, quam ad suam, sed mulier, quæ est alia à sua potest esse diuersarum conditionum, scilicet, quod sit virgo, vel corrupta in potestate alterius, vel non meretrix, vel vidua. Et ista pertinent ad diuersas species luxuriæ, & sic de omnibus alijs conditionibus mulierum, secundum quas ponimus differre species luxuriæ: ergo adulterium non differt ab alijs speciebus, sed est generale ad multas. Item dicit Hierony. & habetur 32. q. 4. cap. Origo. Nihil interest ex qua causa quis insanjat. Vnde Xistus Pythagoricus in summis suis dicit. Adulter est in sua vxore ardētor amator: ergo pari ratione amor nimius, & ardens ad quālibet mulierem vocabitur adulterium, sed in omni luxuria est amor ardētor debito: ergo adulterium inuenitur in omni luxuria, & non debet poni species luxuriæ. Item vbi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati: sed in stupro, & adulterio est eadem ratio deformitatis, quia vtrique violatur mulier alienæ potestati subiecta: ergo adulterium non est species luxuriæ distincta ab alijs.

Primum argu.

Aug. l. 9. super Exo. q. 7. 10. 4.

Secundū argu.

Tertium argu.

Dicendum est, quod adulterium est species luxuriæ ab alijs distincta, & est præcipua inter omnes, & de qua humana iura magis curauerunt: quia per istam maximè turbatur res publica, eo quod viri sunt zelatissimi amatores circa vxores. Vnde licet alie quædam species luxuriæ sint grauiores, de nulla tamen iura humana curauerunt: quia alie nō ita grauius turbant rem publicam. Est autem adulterium, sicut dicitur 36. quæst. 1. cap. lex illa alieni thori violatio. Vnde dicitur adulterium quasi ad alterius thorum accessio. Et Leo papa dicit, quod adulterium committitur cum proprie libidinis instinctu, vel alienæ consensum cum altero, vel altera contra pactū conjugale committitur. Istud autem sit, siue coniugatus cognoscat coniugem alterius, siue coniugatus non coniugatus, siue nō coniugatus coniugatus. Primo modo est duplex adulterium, quia ex vtraque parte est adulterium. Et etiam quilibet grauius peccat. Nam coniugatus grauius peccat cognoscendo coniugem alterius, quam solutam: quia si cognoscit solutam soli coniugi sue præiudicat, si verò coniugatam præiudicat vxori, & viro illius vxoris, quam cognoscit: & etiam secundum leges humanas multum istud differt. Quia primo modo non punitur adulterium in viro scilicet, cognoscendo solutam, si verò coniugatam capite punitur. Si coniugatus cognoscat non coniugatam, licet minus peccet, tamen adulterium committit, & non solum ipse, sed etiam mulier, quam cognoscit: quia permittit se sponte cognosci à coniugato. Vnde licet ipsa soluta sit, tamen quia accedit ad illum, qui est coniugatus

committit tale crimem, sicut ille, quia aliàs esset fornicatio simplex, & tamen non est, quia illa est soluta cum soluta. Et tamen minus peccat mulier soluta cum commiscetur coniugato: quam coniugata, quæ ei commiscetur. Nam adulteriū est ista commixtio, & non propter foeminam, sed propter virum. Et tamen quando aliquid competit vni per accidens, & alteri per se, maius est in eo, cui per se in est, quam in eo cui per accidens. Sicut ignis calidior est in se, quam ea, quæ per ignem calefiunt. A liquis forte putabit, quod mulier soluta cognita à coniugato non committit adulterium, & tamen falsum est, quia committit illud. Motiuum autem in contrarium est: quia adulterium punitur in muliere secundum legem humanam. Et tamen si cognoscatur soluta à coniugato non punitur secundum legem. Dicendum, quod adulterium est, quia si soluta cum coniugato non committeret adulterium, etiam non committeret adulterium soluta cum coniugata: cum ipse non sit pars alicuius matrimonij. Et tamen adulterium est, & capitale secundum legem humanam, ergo idem erit si soluta cognoscatur à coniugato.

Ad motiuum dicendum, quod lex humana punit adulterium inquantum per illud iniuria fit alicui. Et tamen quando non coniugata cognoscitur à coniugato, illa nulli præiudicat, quia nulli legi tenetur: ergo nō punitur secundum legem humanam. Alio modo, & melius dicendum, quod licet tam vir, quam vxor adulteriū committant, quādoque alijs se commiscant, tamen lex punit adulteriū in vxore, & non in viro. Et istud fecit lex humana propter aliquas causas, de quibus infra dicitur. Et quia quando coniugatus cognoscit non coniugatam illa non committit adulteriū, nisi propter ipsum, & ille non punitur, secundum legem: à fortiori non punitur ipsa, quæ non peccat, nisi propter coniugatum, cui commiscetur. Et tamen iniuriam facit mulier, quæ commiscetur coniugato vxori illius. Nam subtrahit eum sibi, quia si nulla foemina veller illi commisceri, quia coniugatus est non posset ipse alicui, nisi vxori sue commisceri. Vnde sicut solutus, qui commiscetur coniugatae volenti præiudicat viro illius, ita soluta, quæ commiscetur coniugato iniuriam facit vxori eius, sed non punitur secundum legem. Erat tertius modus, quando solutus commiscetur coniugatae, & vtrique committit ibi adulterium: quia vtrique capitaliter punitur. Vir tamen minus peccat, quam mulier: quia ipse non est adulter propter illam, quia ipse non tenetur alicui seruire foedus: vxor autem tenetur viro, poena tantum, secundum legem equalis est. Istud crimen est valde contra rem publicam non solum propter personalem iniuriam, vt supra dictum est, sed etiam propter bonum publicum: quia per adulterium redduntur proles incerte, & degeneres, quibus non comperit honores. Et si multi tales fuerint in ciuitate, ipsa ciuitas minuitur in honore. Amplius, aut adulterium est malum ex parte eius, qui accedit ad mulierem alienam, quia accedit ad illam, quæ non est sibi matrimonio copulata, quia istud est, contra bonū prolis sue: quia cum deberet gignere filios legitimos, gignit adulterinos, & ignobiles: Est etiam contra educationem prolis: quia filij inde geniti non possunt educari à parentibus, cum adulter non possit manere cum adultera in mutua societate semper: aut longo tempore timore legum, vel saltem non obligetur cum ea manere, quod requiritur ad educationem prolis. Nam propter hoc fornicatio simplex erit principaliter peccato, scilicet, quia erat coitus vagus, & non obligabatur fornicarij simul manere.

Adulteriū quot mala habet.

Est etiam malum adulterium inquantum accedit ad mulierem alteri coniugata, & sic impedit bonū prolis alienæ. Quia cum adulter accedit ad adulteram, impedit fieri generationem in ea à viro suo. Sicut enim in meretrice, quia multi ad eam accedunt, indisponitur ad concipiendum: ita in coniugata impeditur conceptus vnus viri per alterum, quia vnus per se gignere posset, & duo, & non gignēt. Vel inteligitur melius hoc de adultera postquam concepit: quia mulier postquam concepit, nunquam potest concipere à quibuscunque, & quodcunque cognoscat quousque pariat, vel abortum fecerit. Et sic si adultera conceperit non poterit roto tempore, quo habet in vtero, concipere ex viro suo. Et sic impedit prole ipsius, quam ipse aliàs gignere posset, si illa de alio non concepisset. Et hoc fecit adulter, qui cognouit eam. Eadem ratio est in coniugata, quæ per adulterium corrumpitur, siue à coniugato, siue à non coniugato. Vnde dicitur Eccle. 23. Omnis mulier relinquitur virum suum peccabit. Hoc autem est. Primo: quia in lege Dei peccat, quia Deus seruit adulterium. Secundo: quia præiudicat viro suo. Nā magnus dolor est viro, quod vxor sua ab alio cognoscatur. Tertiò: quia facit contra foedus matrimonij: nā in matrimonio tacite permittitur fides vtrique seruanda, ita vt neuter copuletur alieno. Et hoc violatur est per adulterium. Quarto: quia vxor fallit virum dando sibi filios ex alieno matrimonio, siue ex alieno coitu. Et tamen viri afficiuntur ad filios suos, & si scirent eos extraneos, odissent. Quintò: quia aufert viro possessionem: Nam cogit eum laborare in educatione filiorum alienorum, & relinquere eis bona sua tanquam, si essent veri filij. Sextò: quia præiudicat alijs filijs legitimis, ad quos de iure pertinet tota hæreditas paterna, & isti tanquam sint legitimi succedunt ex equali cum legitimis. Hæc tanguntur aliquantulum Eccle. 23. scilicet, mulier omnis relinquitur virum suum peccabit, & statuens hæreditatem ex alieno matrimonio.

Mulier adultera multipliciter peccat.

Ad primū argu.

Primo enim in lege altissimi incredibilis fuit, & secundo virum suum dereliquit, tertio in adulterio fornicata est, & ex alio viro filios statuit sibi. Primū istorum inuenitur in omni peccato, scilicet, facere contra legem Dei, vel esse incredibilem in ea. Cetera omnia pertinent specialiter ad adulterium. Et tamen quādoque reperitur in aliquo actu specialis ratio deformitatis ab alijs peccatis, necesse est, quod illud sit peccatum distinctum specie ab alijs. Et sic a adulterium, in quo reperitur ista deformitas, quæ non sunt in aliqua alia specie luxuriæ, erit per se species luxuriæ ab alijs distincta. De grauitate autem istius peccati in viro, & foemina, & de differentia poenæ, & alijs circa hoc infra dicitur. De his Sanctus Tho. secunda secundæ quæst. 154. art. 8.

Ad primū dicendum, quod ille, qui habet vxorem si accedit ad aliquam aliam mulierem, peccatū eius potest denominari ex parte eius, vel ex parte mulieris, ad quam accedit. Si primo modo vocatur adulterium generaliter, quia ipse violat fidem datam vxori. Si autem secundo modo possunt esse diuersa peccata secundum diuersas condiciones mulierum, ad quas accedit. Si enim sit illa coniugata, erit etiam ex parte eius adulterium. Si verò sit puella in virginitate, nec desponsata erit stuprum, & sic poterit aliquando esse incestus, & aliquando raptus, & ita de alijs modis. Et tamen verum est, quod semper est adulterium in illo actu propter virum, & sic intelligit illa glo. Species tamen luxuriæ non distinguuntur per virum, sed per habitudinem ad foeminam, vt ostensum est supra quæstione Alph. Toft. super Matth.

A 186. Ideo licet sit adulterium propter virum nō nominabitur adulterium, sed tale, quale denominari potest propter mulierem.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter ordinatur ad bonum humanæ prolis, quædam argu. nullus modus est coitus conueniens ad generationem, & educationem prolis sicut matrimonialis, quia vir, & vxor habent mutuam societatem ad semper. Adulterium autem specialiter repugnat matrimonio inquantum violat fidem matrimonij, quæ quis debet coniugi. Et quia ille, qui ardentior amator est vxoris, facit contra bonū matrimonij vtens inhonestè licet fidem non violat: ideo potest aliquantulum adulter nominari etiam magis, quam ille, qui ardens amator est alicuius mulieris non coniugatae: quia ille non facit ibi contra aliquod bonum matrimonij, quia nec ille, nec ipsa sunt in aliquo matrimonio, ideo non possunt eo abuti.

Aliiter potest dici, quod accipitur adulter, idest, fornicator: quia aliquando ista nomina permittuntur. Et verum est, quod aliquando contingit virum fornicari cum vxore sua: quia cōtingit mortaliter peccare aliquo modo eam cognoscendo. Et tamen actus matrimonialis quando fuerit peccatum mortale, iam non est actus matrimonialis, sed fornicarius, vel meretricius: quia matrimonium, secundū se, honestatem quādam dicit. Vel potest dici, quod ardens amator est adulter in sua vxore, scilicet, facit id, quod adulter. Nam matrimonium institutum est ad prolem, & qui vitur matrimonio ad finem suum vitur eo ad prolem. Agere autem propter finem pertinet ad rationem, quæ ordinat, & dirigit aliquid in finem. Ideo, qui matrimonialiter se habet non vitur coitu, nisi in quantum ratio iudicat illi necessarium, aut conuenientem ad prolem gignendam. Qui autem propter rationem agit nunquam est vehemens in actu: quia ratio non est impetuosa: ideo coiens matrimonialiter nō est ardens amator. Adulter autem non appetit coitum cum adultera propter prolem, quia non potest conuenienter inde haberi proles, sed magis ex vxore propria: sed propter concupiscentiam delectationis mouetur adulter, & sic est ardens amator. Et quanto aliquis amat rem magis illicitam, & periculosiorem, & nititur in eam, tanto est ardentior amator. Cum ergo aliquis cognoscat vxorem propriam solū propter desiderium libidinis non attendens prolem, mouetur ex vehemēti concupiscentia, & sic est ardens amator vxoris. Vocatur adulter vxoris, quia ea interiorne accedit ad eam, qua adulter ad ipsam accederet. Et hoc tangit Hieronymus ibidem dicens: Sapiens iudicio debet amare coniugem, non affectu. Non regnat in eo voluptatis impetus, nec præceps fertur ad coitum. Dicit autem Glo. 32. quæstione quarta, cap. Origo, quod amator ardens vxoris dicitur adulter non à reatu illius capitalis criminis, sed à similitudine adulterinæ libidinis. Sicut enim adulter in adulteram ardet, ita iste in propriam.

Ad secundum argu.

Ad 3. arg.

Ad tertium dicendum, quod nō est eadem ratio deformitatis in puella, & in coniugata quando cognoscuntur ab aliquo illicitè: quia vxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata: puella autem est sub potestate patris, sicut per eum alicui in matrimonio copulanda. Et ideo alia ratio est stupri, quod committitur cum puella, quæ est in potestate patris, & alia cum vxore alterius, quæ in potestate viri est. Ideo adulterium, & stuprum sunt duæ species luxuriæ.

An incestus sit species luxuria distincta à ceteris. Quest. CXCIX.

Primum argu.

QVAERITVR de incestu, quæ est alia species luxuriæ, an sit species distincta ab alijs. Dicunt aliqui, quòd non: quia incestus dicitur per priuationem castitatis in castus, id est, non castus, sed castitati vniuersaliter opponitur luxuria: ergo incestus non erit aliqua species luxuriæ, sed totum ipsum genus luxuriæ. Item 36. q. 1. cap. Lex illa, dicitur quòd incestus est in consanguinearum, vel affinium ab usu: vn de incestuosi dicuntur, qui consanguineis, vel affinis suis abutuntur; & tamen affinitas, & consanguinitas non sunt idem vinculum: ergo incestus non erit vna species luxuriæ, sed plures. Item illud, quòd non importat aliquam specialem rationem deformitatis non constituit aliquam speciem vitij determinatam, accedere tamen ad consanguineas, vel affines secundum se non est illicitum: quia aliquo tempore licuit, scilicet à principio humani generis, cū fratres mutuo contrahebant: ergo incestus non est aliqua species determinata luxuriæ.

Secundū.

Dicendum, quod incestus est species luxuriæ distincta ab alijs. Quia species luxuriæ distinguitur secundum conditiones mulierum, quibus aliqui abutuntur, vt ostensum est supra quæst. 187. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia incestus est abusus consanguinearum, vel affinium: ergo est incestus determinata species luxuriæ. Primò hoc considerandum est, quod necesse est inueniri speciem determinatam luxuriæ vbiunque aliquid repugnans debito vsui venereorum, in incestu autem, id est, in concubitu cum consanguineis, & affinis est quedam inordinatio contra debitum vsuum venereorum: ergo erit speciale peccatum, quòd vocatur incestus. Ita deordinatio patet in multis: Primò, quia naturaliter homo debet quandam honorificetiam parentibus, per quos esse accepit, & consequenter alijs consanguineis, qui ab eisdem parentibus de propinquo originem trahunt. Et ob hoc dixit Valerius maximus, quòd apud antiquos non erat fas filium cum patre se simul balneare: ne se inuicem nudos conspicerent. Et hoc pertinebat ad honorè. In actibus autem venereis consistit magna turpitudine, quæ maximè est contraria honorificetiam, quæ homines non putant se honorabiles in eo, de quo verecundantur. Actus tamen venereus est, de quo maximè homo verecundatur: ideo turpitudine actus venerei maximè repugnat honorè. Et sic non licebit cum illa habere coitum, cui honor debet obseruari. Ad parentes ergo, & consanguineos immediatos non debet esse permixtio coitus, quia illis debetur honor. Et ista causa exprimitur Leuit. 18. In omnibus alijs gradibus, in quibus prohibetur matrimonium contrahi, scilicet: turpitudinem matris tuæ non reuelabis, & ita dicitur de sorore, & de cæteris gradibus prohibitis, quasi dicat, cocundo cum istas de honoras illas, quia reuelas turpitudinem earum. Secundò est hoc, quia necesse est: personas valde coniunctas sanguine adinuicem multum conuersari. Vnde si homines non prohiberetur à commixtione venerea cum illis, daretur hominibus nimia opportunitas ad venerea propter simul cõuersari. Et sic animi virorum multum emoleferent, & effeminarentur per luxuriam, quòd erat magnum inconueniēs. Et ob hoc Deus in lege Moyfi inter illas personas vetuit concubirum, quas necesse est simul commorari, vt patet Leuit. 18. In omnibus gradibus sibi prohibitis. Tertiò est hoc, quia per talem commixtionem consanguineorum impediretur multiplicatio

De ordinatio multiplex in incestu.

amicorum. Dum enim homo accipit vxorem extraneam, iunguntur sibi quadam speciali amicitia omnes consanguinei vxoris, ac si essent consanguinei eius, & consanguinei viri coniunguntur ipsi mulieri tanquam consanguinei eius. Si autem acciperet homo vxorem de cognatione sua non extenderetur amicitia plusquam naturaliter se extendebat. Nunc verò per talem acceptionem vxoris dilatatur amor ad extraneos: ideo fuit conueniens non licere esse commixtionem inter cognatos, vt extenderetur amor ad extraneos. Sic dicit Augu. 3. de Ciuitate Dei: habita est ratio rectissima charitatis, vt homines, quibus esset vtilis, atque honesta concordia diuersarum necessitudinum vinculis necerentur: ne vnus in vno multas haberet, sed singule spergerentur in singulos. Quartò sit hoc, vt ait Aristoteles secundo Politicorum, quia homo naturaliter diligit consanguineam suam. Si adderetur huic amor ille amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, & esset maximum incētium libidinis. Quod repugnat castitati, quia in his, ad quæ natura multum inclinata est, non debet ratio aliquid addere, sed minuere. Et sic manifestum est, quòd ad consanguineas accedere debet specialem rationem vitij, quòd vocatur incestus. Istæ rationes assumuntur de iure naturali. Quinta ratio potest haberi ex iure positiuo, scilicet, quia coniunctio matrimonialis est ad habendum prolem, & tamen apud Romanos expertum fuerat, quòd ex coniunctione consanguineorum nõ multiplicabatur proles. Ideo ecclesia statuit certos gradus consanguinitatis, in quibus matrimonia non iungerentur. Sicut dicit Grego. ad Augustinum Episcopum Anglorum, & habetur 35. q. 3. c. Quædam lex. Incestus ergo peccatum quoddam est speciale circa luxuriam. Eadem ratio est circa affines, quia licet illi non sint sibi coniuncti consanguinitate, coniunguntur tamen mediantibus personis pertinentibus ad consanguinitatem. Quia omnes consanguinei alicuius efficiuntur affines illius mulieris, quam consanguineus ipsorum in vxorem ducit, & è contrario de consanguineis fœminæ: nam efficiuntur affines viri illius. Et istis est debita quædam reuerentia iam propter consanguinitatem, ex qua causatur affinitas inter eos. Nam ipsa affinitas est iam quoddam vinculum amicitie inter ipsos, & non oportet per contractum matrimonij queri amplius amicitias, sed potius extendi ad alios, cum quibus nulla necessitudo est, id est amoris vinculum, vel causa, vt dicit Augu. 15. de Ciuitate Dei. Iste modus accipiendi incestum est communis: Et tamen aliquando accipitur pro violatione virginum sacrarum, vt si quis cognoscat monialem, quæ Deo castitatem vouit, incestus est tam in ea, quam in cognoscente illam, vt dicit Hierony. & habetur 27. distinct. cap. Virgines. Hoc etiam intelligendum est, si nõ sint virgines dum tamen castitatem vouerint Deo: quia vtrouique fit preiudicium Deo: quia accipitur ea, quæ ad ipsum pertinet, vt patet 27. q. 1. c. virginibus. Vnde dicuntur istæ adulterium, & incestum committere, vt ait Hieron. contra Iouinianum. Et habetur in allegato. c. virginibus, scilicet, virginibus, quæ post consecrationem nupserrunt, non tam adulteræ, quam in castitate. Dicuntur incestæ, quia iste coitus multum repugnat castitati: cum ea, quæ Deo alligata est non erubescat hominibus commiseri. Et dicitur adulterium: quia sicut vxor quando ab alio cognoscitur, adultera est, quia contra fœdus matrimonij agit, ita cum inter vouentem castitatem, & Deum sit quoddam matrimonium spirituale, facere contra illud est adulterium

terium spirituale. Et hoc sine in virgine, sine in vidua. De viduis patet 27. q. 1. c. vidue, & cap. viduam, & cap. nuptiarum. Vnde Apostolus dicit de viduis quando fornicantur, vel nubere volunt, quod habent damnationem: quia primam fidem irrita fecerunt, id est, fidem, quam promiserunt Deo de castitate. 1. Tim. 5. Et intelligitur de solis viduis, quæ castitatem nouerunt, alijs autem nubere licet. Ad primum dicendum, quòd incestus dicitur, quòd est contra castitatem, & ideo omnis corruptio castitatis, siue omnis luxuria potest dici incestus: specialiter tamen dicitur incestus illud, quòd militat specialiter contra castitatem, & est in coitu cum consanguineis coniunctissimis. Quia si cum istis daretur facultas coeundi propter magnam opportunitatem familiaritatis esset magna occasio ad libidinem, & sic maximè periret castitas, vt supra dictum est. Ad secundum dicendum, quod tam abusus consanguinearum, quam affinium est incestus, & nõ sunt due species criminis, sed vna, quia ex eodem principio pendet. Nam in cognatis est per se illicitus vsus venereorum propter causas assignatas supra. In affinis autem est illicitus coitus propter consanguinitatem: quia affinitas nascitur ex consanguinitate, scilicet, quando persona pertinet ad consanguinitatem aliquorum commiscetur alicui carnaliter est affinitas inter omnes cognatos eius, qui commiscetur ad illam, cui commiscetur, & è conuerso. Et sic affinitas ex consanguinitate pendet per copulam carnalem causata, & rursus ex affinitate causatur consanguinitas: quia ex illis, qui coniunguntur carnaliter, per quorum coniunctionem erat affinitas nascitur proles, quæ haberet consanguinitatem ad vtroque, scilicet, ad cognatos matris, & patris. Vna est ergo species incestus, quia propter consanguinitatem est, & non propter affinitatem: nisi in quantum affinitas pendet ex consanguinitate. Et debent sibi mutuo affines quendam honorem, cui repugnat ipsa commixtio carnalis, vt supra dicebatur. Ad tertium dicendum, quòd in commixtione personarum coniunctarum consanguinitate aliquid est, quòd secundum se est indecens, & repugnans rationi: sicut quòd sit commixtio inter parentes, & filios, quorum est per se immediata cognatio. Nam filij immediate debent naturaliter honorem patribus, cui repugnat coitus. Et non solum iste honor in hominibus seruari debet, sed etiam in quibusdam pecoriis seruatur, in quibus natura ostendit aliquid de reuerentia, & reuerentia ad parentes. Vnde dicit Aristot. 8. de Animalibus, quod quidam equus deceptus fuit, vt matri commisceretur. Quod cum agnouisset se ipsum præcipitavit quasi pro errore, eo quòd animalibus inest naturalis reuerentia ad parentes. Vnde animalia illa, quæ non perdunt cognitionem parentum nunquam illis commiscuntur. In alijs autem postquam transit tempus necessariæ educationis parentes obliuiscuntur filios, & è contrario, & non se agnoscunt. Et tunc miscent concubitus adinuicem sicut si essent alieni. Quandiu tamen manet in eis ista cognitio non sit commixtio. Aliæ autem personæ, quæ non coniunguntur per se ipsas, sed per habitudinem ad vnum principium, scilicet, ad parentes non ita indecenter coniunguntur, sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia secundum necessitatem, & consuetudinem, & legem humanam, vel diuinam. Nam à principio sæculi licuit fratribus fororibus commisceri, eo quòd non erant aliæ fœminæ, ad quas esset commixtio. Sed cum fuit humanum genus multiplicatum, cessauit ista commixtio fratrum, cum posset haberi ad alios. Et hoc per legem tam diuinam, quam

Ad primum argu.

Ad secundum argu.

Ad tertium argu.

A humanam ordinari debuit, scilicet, qui gradus, & quot prohibeantur: quia vsus venereorum ordinatur ad bonum cõmune, scilicet, multiplicationem indiuiduorum, in quibus cõseruetur species, & maneat semper cõmunicatio politica. Omnia autem, quæ sunt cõmunia per legem ordinari debent: quia lex est aliquid communitatis, & ista lex de gradibus instituit, in quibus liceret, vel non liceret contrahere, vt dicit Augu. 15. de Ciuitate Dei, scilicet, commixtio fororum, & fratrum quanto fuit antiquior compellente necessitate, tanto fuit postea facta danabilior religione prohibente, id est, sacra lege. De his S. Tho. 2. 2. q. 154. art. 9.

De penis peccati incestus. Quest. CC.

QVAERITVR circa incestum de penis huius criminis. Et dicendum, quòd incestus licet propriè dicatur esse in consanguineis, & affinis: aliquando tamen est in non consanguineis, scilicet, qui vouerunt Deo castitatem, vt dicitur de monialibus. 27. dist. c. virginibus, & 27. q. 1. cap. virginibus. Et idem in viduis vouentibus, vt dictum est præcedenti quæst. Idem intelligendum est de viris, qui Deo castitatem vouerunt, siue expressè, sicut faciunt religiosi, qui expressum votum emittunt de castitate seruanda, siue tacitè fiat votum, sicut in suscipientibus ordinem sacrum, quia per ordinem sacrum dicitur votum castitatis solennizari, licet votum non emittatur, vt patet de voto, & voti redemptione li. 6. cap. Quod votum. Sicut ergo si monialis commiscetur cuiquam, ambo committunt incestum, ita si religiosus commiscetur alicui, etiam soluta fœmine, incestus est vtrique: quia nihil plus vouit monialis, quàm religiosus, & idem in promotis in sacris, quia eandem obligationem, habet ex iure. Et ideo etiam fœminæ solutæ coeutes cum istis in cestum committunt. Grauius tamen peccant hic viri, quia ipsi sunt obligati ex voto ad castitatem, fœminæ autem non, sed propter eos dicuntur incestum committere. E contrario autem si solutus coeat cū moniali videtur plus peccare monialis, quia solutus nõ committit incestum, nisi propter eam, quæ voto alligata est. Alio modo incestus est propter publicæ honestatis iustitiam, vbi non est consanguinitas nec affinitas, nec votum. Sicut si quis sponsam habuit, & non cognoscent eam mortuus est, non licet fratri eius accipere illam in vxorem. 27. q. 2. c. Si quis desponsauerit. Et hoc intelligitur in sponsa de præsentibus: quia in sponsa de futuro cum non sit vxor non contrahitur affinitas. Tamen etiam in sponsalibus de futuro causatur impedimentum propter publicæ honestatis iustitiam. Et est verum si fuit facta sponsatio post septennium, secus si prius, facta sponsatione antequam puella esset septennis, mortuus est sponsus: quia tunc nunquam fuerunt valida sponsalia: nam potest duci puella illa, à quolibet de cognatione mortui, alijs autem non potest. Et tamen hic non obstat affinitas, quia nulla est. Nam non est affinitas nisi vbi persona commiscetur personæ carnaliter, sed vocatur publicæ honestatis iustitia. Et est quoddam impedimentum iuris ad non contrahendum, sicut si esset affinitas. Ideo sicut si affines commiscantur, ita isti, inter quos est publicæ honestatis iustitia. De poena incestus. De poena incesti coitus secundum legem humanam dicendum, quòd est poena capitalis, sicut pro adulterio, & hoc quando scienter committitur. Quando autem ignoranter, per ignorantiam facti, vel iuris interdum poena tota tollitur, & interdum mitigatur, ecclesia tamen, quæ penam mortis non infligit

De poena incestus.

git excommunicat istos incestuosos, vt patet 35. q. 3. cap. dehis. Et hoc verum est in incestu propriè dicto, scilicet, abutendo cõsanguineis, & affinis. Et tamen etiã in incestuosos, scilicet, accedentibus ad moniales, & ipsi monialibus excommunicatio imponitur, & non dantur eis sacramenta quo vsque dignè p̄nituerint. 27. q. 1. c. virginibus. Alia p̄na est, q̄ in incestuosi non possunt matrimonium contrahere, etiam nec cum aliqua muliere, cum qua aliàs liceret contrahere: quia iste, qui illicitè accessit ad aliquã, punitur, vt ad nullam accedere possit, ad quam etiam aliàs potuisset licitè accedere, sic patet 32. q. 7. c. Qui dormierit, & 34. q. vltima, c. In lectum, & cap. vlt. Hoc verum est quantum ad matrimonium contrahendum, q̄ impeditur. Si tamen de facto contraxit, tenet matrimonium, & non dirimitur, vt patet extra de eo, qui cognouit cõsanguineam vxoris suã. c. Transmissa. Iste tamen punitur, quia nunquam licet ei petere debitum. Et si aliquando petierit peccat mortaliter, sed si vxor petierit, tenetur reddere. eo. c. Et hoc cum dolore, & gemitu, vt ibi dicitur. Et si moriatur illa vxor, quam habet, nõ debet vltra contrahere eodem cap. Intelligendum tamen, quòd si contrahat, quòd tener cõtractus, sicut fuit in primo matrimonio, quod tenuit nõ obstante incestu. Et tamen non licebit ei petere debitum etiam in secundo matrimonio, sicut erat de primo, inimo poterit ei imponi alia p̄na grauior, quia iã bis contempserit ecclesiam contrahendo contra ius. Istud verum est de illo, qui potest continere, vt pote quia est in ætate, in qua non est difficile continere. Secus si est iuuenis, & est suspectus de incontineãtia. Quia tunc per ecclesiam poterit sibi dari licentia, q̄ possit petere debitum, ne sit occasio ad deterius, vt innuitur 32. q. 7. cap. Qui dormierit. Excusantur tamen illi, qui per ignorantiam facti commiserunt incestum, sicut ille, in cuius lectum intrauit foror vxoris suã, & putans eam esse vxorem cognouit: nam licet ei manere in matrimonio suo, & petere debitum, & reddere. Et tamen, quã se illi commiscuit scierat, non licet matrimonium contrahere, vt patet 34. q. 2. cap. In lectum. Istud est, quando omnino ignorauit. Si autem aliquo modo esset sciens, vel esset in culpa ignorantia haberet locum p̄na. Alia p̄na est, q̄ nati ex incestu non succedunt parentibus, non solum illis, quorum filij non sunt, sed illis, qui eos per incestum genuerunt, vt dicit August. in quæstionibus super Leuiticum. Et patet 35. q. 7. cap. vnico. Alias etiam p̄nas incurruunt, quoniam sunt infames, & non possunt testamentum condere, & p̄nã eorum sunt grauiores p̄nis adulterorum 33. q. 2. c. Hoc ipsum. §. hoc autem quamquam. Vnde non possunt testificari, nec accusare, quoniam infames sunt 3. q. 4. c. cõsanguineorum, & 3. q. 5. c. Confituimus, & 6. q. 1. c. infames.

An stuprum sit species luxuria ab alijs distincta. Quest. CCI.

Primũ argumentũ.

QVAERITVR de alia specie luxuriã, scilicet, stupro, an sit species distincta ab alijs. Dicunt aliqui, q̄ non distinguatur conuenienter stuprum ab alijs speciebus luxuriã, quia stuprum dicit deflorationem virginum illicitam. 36. q. 1. c. Lex illa. & tamen hoc potest esse soluti cum soluta, quòd pertinet ad simplicem fornicationem, ergo non debet poni stuprum distinctum à fornicatione simplici. Item Ambro. lib. de Patriarchis, & habetur 32. q. 4. c. Nemo dicit. Nemo sibi blandiatur de legibus hominum. Omne stuprum adulterium est, & tamen

Secũdũ argu.

F adulterium est species luxuriã, ergo stuprum non erit species luxuriã distincta ab adulterio, & alijs: quia species, quã adinuicem distinguuntur non subalternantur, vt cõtineatur vna sub alia. Item alicui iniuriam inferre non pertinet ad luxuriam, sed ad iniustitiam, qui tamẽ committit stuprum iniuriam facit alteri, scilicet, patri puellã, qui statim debet ad animum reuocare, & tunc agere actione iniuriarũ. 36. q. 1. c. lex illa. §. Cum ergo, ergo stuprum non debet poni species luxuriã.

Tertiũ argumentũ.

Dicendum, quòd stuprum pertinet ad luxuriam, quia cõsistit in actu venereo, quo virgo defloratur, luxuria tamen est circa venerea, ergo stuprum est species luxuriã. Pro quo considerandum, q̄ vbicumque circa naturam alicuius vitij occurrit aliqua specialis deformitas, debet ibi poni species determinata illius vitij, Luxuria autem est peccatum circa venerea existens: in virgine autem existente sub custodia patris si corrumpatur est specialis deformitas, ideo est ibi speciale peccatum, quòd stuprum dicitur, & hoc est tam ex parte puellã, quã corrupitur, quã ex parte patris. Debet autem præsupponi, quòd puella non corrumpatur violentè: quia tunc esset raptus, quòd est crimẽ grauius, sed voluntariè corrumpitur. Et tamen hoc est, quia seducitur ab amatore, & assentit, quia facile est puellam virginem seduci, & inclinari ad libidinẽ: fit ergo quoddam præiudiciũ puellã, quia violatur nulla p̄ctione coniugali præcedente. Secundo, quia impeditur per hoc a legitimo matrimonio contrahendo. Tertiò, quia ponitur in via meretricandi, & præstat sibi magna occasio ad hoc. Quarto, quia cognita est ab vno, & iam erit sibi difficile continere. Quintò, quia nullus volet eam accipere in vxorem in eo statu, & honore, in quo aliàs fuisset assumpta, ideo multum ei per hoc præiudicatur. Item ex parte patris est præiudicium: quia puella est sub custodia patris, & sollicitudine, vt ipse eam tradat copulandam legitimo matrimonio, qui autem puellam seducens cognoscit custodiã patris aufert, & annihilat. Etiam quia per hoc pater infamatur, & minuitur honor eius. Eccl. 42. Super filiam luxuriosam confirmam custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis. Ideo speciale peccatum luxuriã est in stupro, quia nihil istorum inuenitur in fornicatione simplici. Ad primum dicendum, quòd non sufficit ad fornicationem simplicem esse personas solutas: quia tres conditiones requiruntur, vt ostensum est supra q. 189. Aliter patet, quòd puella virgo non est soluta, quia licet sit soluta à vinculo matrimonij, non tamen est soluta à potestate paterna, & ideo acceditur ad mulierem non solutam. Sed obijcietur quasi si sit puella virgo, quã sub nullius potestate sit, vt mortuis parentibus, & ipsa existente in ætate, in qua nec tutorem, nec curatorem habeat, quia tunc erit simpliciter soluta. Dicendum, q̄ in stupro est speciale peccatum luxuriã propter deformitatem inuentam, tam respectu patris, quã respectu puellã, ideo etiam si pater non sit, nec aliquis loco patris, id est, nec tutor, nec curator, non est deformitas respectu patris. Et tamen manet deformitas respectu puellã: quia nulla p̄ctione coniugali præcedente corrumpitur, vt quia impeditur à legitimo matrimonio contrahendo, & ponitur in via meretricandi. Nam puella quandiu virgo est, habet speciale impedimentum contra fornicarium concubinum, scilicet, ipsum signum virginitalis, quòd non debet auferri nisi per matrimonium. In fornicatione autem simplici nulla specialis grauitas est ex parte personarum, sed solum ex parte prolis gignendẽ,

Mala stupri.

ne coniugali præcedente. Secundo, quia impeditur per hoc a legitimo matrimonio contrahendo. Tertiò, quia ponitur in via meretricandi, & præstat sibi magna occasio ad hoc. Quarto, quia cognita est ab vno, & iam erit sibi difficile continere. Quintò, quia nullus volet eam accipere in vxorem in eo statu, & honore, in quo aliàs fuisset assumpta, ideo multum ei per hoc præiudicatur. Item ex parte patris est præiudicium: quia puella est sub custodia patris, & sollicitudine, vt ipse eam tradat copulandam legitimo matrimonio, qui autem puellam seducens cognoscit custodiã patris aufert, & annihilat. Etiam quia per hoc pater infamatur, & minuitur honor eius. Eccl. 42. Super filiam luxuriosam confirmam custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis. Ideo speciale peccatum luxuriã est in stupro, quia nihil istorum inuenitur in fornicatione simplici. Ad primum dicendum, quòd non sufficit ad fornicationem simplicem esse personas solutas: quia tres conditiones requiruntur, vt ostensum est supra q. 189. Aliter patet, quòd puella virgo non est soluta, quia licet sit soluta à vinculo matrimonij, non tamen est soluta à potestate paterna, & ideo acceditur ad mulierem non solutam. Sed obijcietur quasi si sit puella virgo, quã sub nullius potestate sit, vt mortuis parentibus, & ipsa existente in ætate, in qua nec tutorem, nec curatorem habeat, quia tunc erit simpliciter soluta. Dicendum, q̄ in stupro est speciale peccatum luxuriã propter deformitatem inuentam, tam respectu patris, quã respectu puellã, ideo etiam si pater non sit, nec aliquis loco patris, id est, nec tutor, nec curator, non est deformitas respectu patris. Et tamen manet deformitas respectu puellã: quia nulla p̄ctione coniugali præcedente corrumpitur, vt quia impeditur à legitimo matrimonio contrahendo, & ponitur in via meretricandi. Nam puella quandiu virgo est, habet speciale impedimentum contra fornicarium concubinum, scilicet, ipsum signum virginitalis, quòd non debet auferri nisi per matrimonium. In fornicatione autem simplici nulla specialis grauitas est ex parte personarum, sed solum ex parte prolis gignendẽ,

Ad tertiũ argu.

vel educandã, vt ostensum est supra q. 189. Ideo stuprum nõ est simplex fornicatio, sed est simplex fornicatio cum mulieribus iam corruptis. f. cũ viduis, concubinis, & meretricibus. Ideo 36. q. 1. c. Lex illa. §. Cum ergo: dicitur, q̄ fornicatio est abusus cũ concubinis, & meretricibus, & viduis. Ad secundum dicendum, q̄ Ambrosius accipit stuprum largè, p̄ fornicatione quacunq̄. i. pro omni peccato luxuriã. Vnde accipit stuprum ibi pro coitu viri coniugati, cum quacũque muliere præter suã. Cũ dicat: omne stuprum adulterium est. i. omnis coitus viri coniugati cũ quacunq̄ muliere, quã nõ est sua, est adulterium, sicut omnis coitus coniugate cum quocunq̄ viro, qui non sit suus, est adulterium. Vnde dicitur in mediã, nec viro licet, q̄ mulieri non licet. i. sicut non licet vxori accedere ad alium, quã ad virum suum, ita non licet viro accedere ad aliã, q̄ ad vxorem suam. Et sic omne stuprum erit adulteriũ. i. quicunq̄ coitus viri coniugati cum ea, quã nõ est vxor. Sic etiam coitus coniugate cum eo, qui non est vir suus, vocatur interdum stuprum, numeri 5. f. Si laret adulterium & restibus argui non potest: quia non est inuenta in stupro. i. quia mulier non fuit inuenta cum adulterio. Vnde licet propriè stuprum sit virginum illicita defloratio, non præcedente coniugali p̄ctione, 36. q. 1. cap. Lex illa: tamen stuprum aliquando accipitur pro cognitione viduarum. & pro cognitione (odomitica puerorũ. Vnde dicitur, stuprum cõmitti in vidua, vel virgine, vel puero. ff. de adulte. l. inter liberas. §. 1. & de verb. signifi. l. inter stuprum. Et aliquando stuprum est adulterium, sicut 36. q. 4. nemo, & 28. q. 1. c. idolatria. Et aliquando dicitur, committi cũ virgine, vel vidua, vel puero, vel muliere soluta, quã non habetur loco vxoris, nec concubine. ff. de adulte. l. stuprum. & dicit Glo. hoc 32. q. 4. c. nemo. Et ideo diuersimode inuenitur stuprum: quã est species luxuriã accipitur pro sola virginũ defloratione. Ad tertium dicendũ, q̄ non est in cõueniens vnum vitij recipere deformitatem quandam ex adiunctione alterius vitij. Sicut nunc peccatum luxuriã ex adiunctione iniustitiã. Et tamẽ ista iniustitia non consistit in eo, in quo est propria materia iniustitiã, sed in materia venereorũ, & pertinet hoc ad luxuriam magis inordinatam, quia concupiscentia est inordinator, quã à delectabili non abstinere, vt iniuriã vitet. Quod autem dicitur, q̄ pater debet reuocare iniuriam ad animum, hoc verũ est ad hoc, q̄ possit agere actione iniuriarũ ad p̄nam contra stupratorem. Si tamen non vult agere, non oportet reuocare iniuriam ad animum, & tamen non tollatur per hoc, qui sit stuprum ista defloratio, & speciale peccatum, si tamen non reuocet iniuriam ad animum, cessat actio iniuriarũ post annum. Vt patet instituta de iniurijs §. vlti. & tenet hoc glo. 36. q. 1. c. Lex illa. §. cum ergo.

Ad tertiũ argu.

De p̄na stupri secundum legem diuinã, & humanã, & canonicã. Quest. CCII.

QVAERITVR circa p̄nam stupri. Et dicitur, q̄ alia est sc̄m leges humanas, & alia est secundum legem diuinã, & canonicã. Secundum legem humanã, qui deflorat virginẽ, si fuerit vir honestus. i. non degenerare ignobili, vel minoris conditionis, quã foemina pars dimidia bonorum eius publicatur. i. applicatur fisco. Si autem stuprator sit infimã conditionis minoris, quã foemina relegatur, & punitur corporaliter, vt patet instituta de publici iudi. §. item lex illa. Et intelligendum semper q̄ sit propriè stuprum. i. non inferatur violentia virgi-

Pœna legis humanã.

gini: quia tunc esset p̄na capitalis, quia est raptus, vt Insti. de publi. iudi. §. Sin autem. Si verò tutor stupraret virginem, cuius tutor est, magis punitur. f. ga deportatur, & bona eius publicantur, vt patet. C. Si quis eam, cuius tutor fuerit, corruperit. l. vnica. Nã hic est specialis deformitas. f. quia ille, qui custodire debebat, læsit. Eodem modo si foemina stupretur à seruo suo, quia illa hoc procurat secundum legem humanã, capitaliter punietur, & bona eius ad cognatos peruenient, vel applicabuntur fisco. C. de bonis dam. l. fi. seruus autem non potest manumitti. i. de seruitute liberari. C. de collu. dete. l. 1. inmo cõburi præcipitur, vt C. de mulie. quã seruis proprijs se immiscuerunt. l. vnica. Et hoc verum est, siue domina, quẽ commisceret seruo esset virgo, siue non: nam largè vocatur stuprum. Accipiendo autem stuprum pro concubitu cũ vidua, non habet aliquam p̄nam specialem ex lege: quia est fornicatio simplex, nisi esset aliqua alia deformitas in super, vt potest q̄ cõmiseretur seruo suo, vel quia alicui cognato, aut affini, q̄ pertineret ad incestum, & sic de alijs speciebus luxuriã. Et tamen quandiu cognoscitur solum, vt vidua p̄nam nullam habet à lege. Si autem accipiatur stuprum in pueris, sicut accipitur ff. de adulte. l. inter liberas. §. 1. licet accipiatur largè semper punitur capitaliter. Et hoc siue volente, siue inuito eo, q̄ cognoscitur fiat, vt patet. C. de adulte. l. cum vir. Si autem consideretur p̄na secundum legem diuinã Moyfi: qui deflorabat virginem seducens eam, accipiebat eam in vxorẽ, si pater puellã, consentire vellet. Si autem noluerit dare, cogebatur stuprator dotare eam. sc̄m cõsuetudinem patriã, id est, q̄ daret ei tantam pecuniam, eum quanta posset virgo sui status virum habere. Exo. 22. Quando tamen pater volebat eam dare in coniugem stupratori, semper tenebatur eam accipere in vxorem, & non poterat eam repudiare tota vita sua. Nam 22. Et hoc erat viro impostum in p̄nam. Deum secundum legem Moyfi erat viris ista libertas, q̄ si nõ placerent eis vxores, repudiarent illas, etiam si non haberent aliam causam, nisi quòd placerent eis, vt patet Deutero 34. & magis Mala. secundo. Iste autem vir priuabatur hoc iure. f. quia nõquam poterat eã repudiare, etiam si ei non placeret. Et dicit August. in quæstionibus Deutero. quòd hoc erat, ne videat ludibriũ fecisse. i. illuderet puellam, & patres eius, si posset eam repudiare. Istud autem est quando vir deflorabat virginem in ciuitate, vbi poterat ipsa clamare. Si autem in agro inuenit puellam non despõsaram, & cognouit eam non solum cogitur accipere in vxorẽ, & non repudiare, sed etiam tenebatur dare quinquaginta siclos patri puellã. Et hoc erat pro iniuria, quam patri puellã intulerat. An verò repudiare defloratam esset p̄na solius deflorantis in agro, vel etiam si in ciuitate deflorasset, diximus Deuteronomij 22. Si autem consideretur p̄na secundum legem canonicã, dicendum, quòd concordat aliquo modo cum p̄na legis Moyfi, quia illa lex: Exo. 22. Si seduxerit quis virginem, est canonizata per Ecclesiam, & habetur extra de adult. & stupro. c. Si defuxerit: licet illud, quòd Deutero. 22. de non repudiando, & de soluendo quinquaginta siclos abolitum est, quia iam ex nulla causa licet repudiare vxorẽ. Dicendum ergo, quòd defloras virginem aut potest cum ea contrahere, aut non, vt si esset coniugatus, vel cõsanguineus eius, aut religiofus, vel ordinatus in sacris. Nam tunc non accipiet eam in vxorem, licet si sit cõsanguineus, erit iam magis, quã stuprum, quia erit in incestu. Ideo erit p̄na sicut pro coitu incestuoso, vt dictũ est supra quæst. 100.

Pœna legis diuinã.

Pœna legis canonicã.

quæst. 100. In alijs autem non erit hæc pœna. Sed qui non possunt accipere defloratam in vxorem, & tenentur dotare eam, quia cum isti non possint primum facere, tenentur ad secundum. Nam si possent contra here, tenebantur ad duo. scilicet ad dotandum, & ad accipiendum in vxorem: ergo cum non possint vtrunque, tenentur ad id, quod possunt. Quia cum quis obligatur ad duo copulatiue, vel alternatiue si alterum facere non potest, tenetur ad alterum. ff. de cõtrah. emp. l. Si emptioem, & 2. q. 1. c. Faciat homo. Si autem est talis, qui potest puellam accipere in vxorẽ aut cõsentiant omnes in hoc, scilicet, deflorator, & puella, & pater eius, aut non. Si omnes consentiunt accipiet eam deflorator in vxorẽ: extra de adulte. capitulo. Si seduxerit. Et tunc duo faciet, scilicet, accipiet in vxorem, & dotabit eam, quia litera dicit: dotabit eam, & habebit vxorem. Et tamen tunc est dubium de dotatione: quia quidam intelligunt, dotabit, id est, dabit ei donationem propter nuptias. Et ista reddit ad cognatos viri, soluto matrimonio, si non maneat liberi. Alij dicunt, dotabit eam, id est, dabit ei dotem, scilicet, quod pecunia data in dotem pertinet ad mulierem. Et habebit illam etiam si matrimonium soluat, quia dos semper reddit ad fœminam, soluto matrimonio. Nisi forte in aliquo delinqueret, propter quod deberet perdere dotem: extra de dotatione inter virum, & vxorem. c. mulieres, & per totum. Nam reipublice interest mulieres semper esse dotatas, vt matrimonia semper inueniri possint, per quæ fiat liberorum multiplicatio. ff. soluto matrimonio. Quemadmodum dos petatur. l. 1. Et tamen, si ista pecunia fuisset proprie dos mulieris, deberet redire ad eam: ergo cum nunc sit ei assignata in dotem per legem propter deflores redibit ad eam, soluto matrimonio. Aliqui autem volunt, quod non sit dos, sed donatio propter nuptias: Quia quoniam deflorator non accipit defloratam in vxorem, dat ei dotem, secundum consuetudinem patriæ, quam ipsa retinet: extra de adulte. c. 1. Si autem acciperet eam in vxorem, & simul etiam teneretur dare dotem, esset duplex pœna: ideo videtur, quod tunc non dabit dotem, sed donationem propter nuptias.

Dicendum, quod accipitur proprie, dotabit. i. dotem dabit: etiam si eam acceperit in vxorẽ, & ita tenet Glo. eo. c. Cum autem obijcit, quod quando non accipit eam in vxorem, dat dotem. Dicendum, quod regulariter tenebatur deflorator secundum legem Moyfi puellæ ad duo, si pater consentiret. scilicet ad accipiendum eam in vxorem, & ad dandum dotem. Si autem pater non vult eam dare in vxorem, manebit vna pœna istarum, & quod ibi sit minor pœna, non est inconueniens: quia hoc non fit tanquam ius velic alienare deflores, sed quia pater puellæ non cõsentit, & ita renunciat iuri suo. Quia etiam posset renunciare iuri recipiendi dotem, si vellet: dum tamen puella haberet aliàs vnde sufficienter dotaretur. Et sic quando consentit deflorator, & puella, & pater eius in matrimonium, fit matrimonium, & tenetur ad dotem. Si autem non consentiunt omnes, differt secundum legem Moyfi, & secundum legem canonicam: quia secundum legem Moyfi tenebatur deflorator accipere defloratam in vxorem, si pater illius vellet eam dare, etiam si vellet ipse eam accipere, & non solum tenebatur accipere, sed etiam non repudiare. Deutero. 22. Nunc vero si deflorator non consentit eam accipere, non cogetur accipere: quia nunquam matrimonium contrahitur, nisi per liberum consensum: extra de spons. cap. cum locum, sed tenetur tunc deflorator dotare puellam: extra de adulte. c. Si seduxerit, & insuper puniet, quia exco-

municabitur, & castigatus corporaliter in monasterium retrudetur, vt agat ibi pœnitentiam, & manebit ibi ad arbitrium iudicis: extra de adulte. c. Peruenit, & quoad ibi fuerit, erit excommunicatus, non quidem quantum ad communionem fidelium, sed priuatus perceptione sacramentorum, vt dicit ibi glo. Si tamen deflorator, & deflorata matrimonium cõtraxerint etiam patre nolente, tenet matrimonium: licet non teneret secundum legem Moyfi: quia in potestate patris erat tradere puellam defloratori, vel non. Vnde tunc solus patris consensus requirebatur: nunc autem consensus eius non requiritur principaliter, sed puellæ, & stupratoris. Si autem stuprator velit eam accipere, & puella nolit, licet pater cõsentiat, non habebit eam vxorem: quia non potest cõtrahi matrimonium ab iniuriam, sed dotabit eam, vt possit transire ad aliud matrimonium. Et tamen secundum legem Moyfi, si pater, & stuprator cõsentirent, immo etiam si solus pater vellet, matrimonium contraheretur: quia stuprator iam tenebatur ex lege eam accipere: Deuteronomij 22. In puella autem non requirebatur, quem ipsa vellet in virum, sed cui pater eam dare voluerit. Ideo Exo. 22. Solius patris voluntas ponitur, vel dissensus, scilicet. Si vero pater virginis dare noluerit, & c. Et quando dicitur, quod dabit ei dotem iuxta modum dotis, quam accipere solent virgines: intelligendum est de virginibus status sui, & conditionis. Et intelligunt iurista, quod non solum dabit ei tantum, quantum accipiunt aliæ virgines, sed dabit tantam dotem, vt inueniat virum tantæ conditionis, & status quanti inueniret si maneret in virginitate. Nam oportet valde maiorem dotem dari ad hoc, quod accipitur in tanto statu, sicut aliàs acciperetur, si maneret in virginitate. Et hoc rationale est, quia aliàs non redderet istetantum, quantum intulit damni, sicut in iniurijs. Si quis dedit alapa, & non est sufficiens satisfactio iniuriæ, & ipse suscipiat alapa, patietur maiorem pœnam. 5. Ethic. c. de contra passo, vt tantam pœnam recipiat, quantam iniuriam intulit. Fiet autem ista estimatio dotis per arbitrium boni viri. iudicis.

An raptus sit species luxuria. Quæst. CCIII.

QVAERITVR de alia specie luxuriæ. scilicet de raptu, an sit species luxuriæ distincta ab alijs.

Dicunt quidam, quod non, quia coincidit cum stupro. Dicit. n. Isidorus. 2. Ethimolo. & 32. q. 1. cap. Raptus est illicitus coitus a corrupendo dicitur: vnde qui raptu potitur stupro. fruitur. i. raptus est rapere fœminam ad stuprum, quia frui de sine est: ergo non ponitur raptus species distincta luxuriæ a stupro.

Item raptus importat violentiam quandam. 36. q. 1. cap. Lex illa. §. cum ergo. §. raptus admittitur cum puella violenter a domo patris ducitur, vt corrupta in vxorem habeatur. Sed quod violentia inferatur alicui per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem cõcubitus: ergo raptus non debet poni species determinata luxuriæ.

Item peccatum luxuriæ cohibetur per matrimonium. 1. Corinth. 7. vnusquisque suam habeat propter fornicationem. Raptus tamen impedit matrimonium sequens, quia dicitur 26. quæst. 2. cap. Si autem, quod hi, qui fœminas rapiunt, vel furantur, vel seducunt eas, nullatenus habeant in vxores, quauis postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint: ergo non est raptus species luxuriæ determinata distincta a stupro.

Item potest aliquis cognoscere sponfam suam abfque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi, si aliquis

Primum argumentum.

Secundum argu.

Tertium argumentum.

aliquis violenter sponfam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscat, ergo non erit raptus species luxuriæ, cum sine peccato luxuriæ fieri possit.

Dicendum, quod raptus ponitur species luxuriæ, & conuenit aliquo modo cum stupro, & necesse est, quod sit peccatum sub genere luxuriæ. Quia dicit Isidorus, quod raptus est illicitus coitus. 36. q. 1. cap. Raptus. Omnis tamen coitus illicitus est sub luxuria, ergo raptus est species luxuriæ. Non tamen est omnino raptus idem cum stupro, licet cum illo conueniat, quia stuprum solum est ad virgines incognitas dum manent in potestate patris, aut aliàs, non tamen violenter. Raptus autem importat semper aliquam violentiam. Et accipitur aliquando strictè, & sic raptus semper est cum stupro, scilicet, quando puella in virginitate de domo patris rapitur, & corruptur, vt corrupta in vxorem habeatur, vt dicitur 36. q. 1. cap. lex illa. Et isto modo accepit Isidorus raptum. 2. Etymo. & 36. q. 1. cap. Raptus, scilicet. Qui raptu potitur stupro fruitur, id est, quicumque raptum committit, propter stuprum facit. Aliquando accipitur raptus magis largè pro omni violenta ablatione mulieris de domo propria, siue sit mulier in potestate patris, & sit virgo, siue sit mulier, quæ in nullius potestate est, & non est virgo sicut vidua, siue sit mulier in potestate alicuius superioris constituta in loco sacro, sicut moniales, siue mulier in potestate domini constituta, vt ancilla. Et sic raptus potest committi in puella virgine, aut in vidua, vel moniali, & in ancilla, & in puero. Sic accipitur 26. q. 2. c. Raptores, & c. Si quis non dicam, & c. Si quis virginem, scilicet. Raptores viduarum, vel virginum ob immanitatem tanti facinoris detestantur, & in cap. Si quis non dicam, prohibetur raptus sacrarum virginum, id est, monialium, siue sint virgines, siue non, dum tamen castitate voverint. De ancilla patet in authentica de mulieribus, quæ proprijs raptoribus nubunt. §. sancimus col. 9. Pueri quoque si ad illicitum vsum rapiantur ad crimen raptus pertinet. Et totum est sub luxuria, quia est deformitas quædam sub luxuria, siue in ipsa luxuria. Potest tamen interdum raptus esse simul cum stupro, & interdum stuprum sine raptu, & interdum raptus sine stupro. De primo patet, quia quædo quis infert violentiam rapiendo virginem ad eam illicitè deflorandam. Et ista violentia aliquando infertur tam patri, quæ virginis, scilicet. Quia puella non est cõsentiens, sed violenter tollitur, & pater hoc nesciuit, vel defendere non potuit. Aliquando autè soli patri infertur violentia, vt si puella fuit consentiens, quod de domo patris raperetur, & cognosceretur patre nesciente, vel inuito. Primo modo est raptus proprijsimè dicitur, licet potest in ipso distinguere: quia aliquando puella violenter rapta est, & tamen postea consentit cognosci, siue matrimonialiter, siue fornicariè. Et uterque modus est raptus, licet non sit culpa æqualis. Etiam quando puella voluntariè rapta est parentibus, tamen non consentientibus, vel reclamantibus, raptus est. Licet iste habeat adhuc minorè culpam: quia tamen in his omnibus est quædam violentia, saluatur ratio raptus, & est stuprum in omnibus istis modis: Quia puella rapta illicitè defloratur & sic est stuprum cum raptu. De secundo patet, vt si quis rapiat de domo patris puellam corruptam, vel rapiat viduam, aut monialem, quæ non est virgo. Nam in omnibus his raptus est. 36. q. 2. c. Raptores, & c. Si quis non dicam. Et sic est hic raptus sine stupro, cum rapta non sit virgo, & tamen stuprum semper est in virgine. De tertio patet, scilicet, quod sit

A stuprum sine raptu, vt quando quis in domo patris cognoscit puellam virginem, vel extra domum non tollendo eam ad alium locum, sed ipsa consentiente cognosci: quia tunc est stuprum, quia puella virgo est, & non est raptus: quia nulla violentia ei, nec parètib; illata est. Est ergo raptus species quædam luxuriæ ab alijs distincta. De his Sanctus Thomas, 2. 2. quæst. 154. artic. 7.

Ad primum dicendum, quod raptus aliquando appellatur stuprum, eo quod concurrat cum stupro, & tamen non est tunc raptus solum stuprum, sed addit semper violentiam, quam nunquam importat stuprum. Vnde tunc melius dicitur, quod raptus sit cum stupro, quam quod raptus sit stuprum, ideo Isidorus dixit: qui raptu potitur, stupro fruitur, id est, habet simul raptum, & stuprum. Et tamè sæpe differt raptus a stupro, vt quando vidua, vel corrupta rapitur, id est, species distincta est luxuriæ a stupro.

Ad secundum dicendum, quod licet iniuria abfolutè sumpta pertineat ad iniuriam particularem, tamen iniuria prout procedit ex concupiscentia pertinet ad luxuriam. Quia ex magnitudine concupiscentiæ procedit, quod aliquis non fugiat pericula, & violentiam inferre velit, vt assequatur concupitum: Et modus istius concupiscentiæ ad speciem luxuriæ pertinet, prout dicit specialem modum deformitatis in luxuria.

Ad tertium dicendum, quod aliquando rapiuntur puellæ, quæ sunt desponsatæ, vel quæ sunt Deo dicatæ per votum, & aliquando illæ, quæ nulli obligatæ sunt, sicut viduæ, vel puellæ virgines, aut corruptæ de domo paterna. Primo modo raptus nunquam possunt contrahere matrimonium cum raptoribus, quia obligatæ erant primo matrimonio, vel ex voto castitatis, ideo restituendæ sunt patribus, vel sponsis, aut locis sacris, de quibus rape sunt. Et de istis posset intelligi illud. cap. Si autem. Si verò secundo modo, restituendæ sunt patribus, vel reddendæ in libertatem suam locis, in quibus erant. Et tunc de voluntate parentum possunt eas raptores accipere in vxores. Vel postquam ipsæ reddita fuerint plenè libertati, si sunt sui iuris, sicut viduæ contrahere poterunt cum raptoribus. Si autem raptor contrahat cum rapta nondum restituta in potestatem patris, contra ius contrahitur matrimonium: quia tenebatur raptor restituere, quæ rapuerat, ideo prohibetur cõtrahere cum ea, antequam restituat. Si tamen cõtraxerit, non dirimitur matrimonium. Si verò in isto casu intelligatur c. Si autem. dicitur, quod hoc fuit positum in detestationem istius criminis. Et tamen postea fuit abrogatum. Vnde Hieronymus dicit, & habetur 36. q. 2. Tria quod tria legitima coniugia in scripturis leguntur. Primum legitimum est virgo casta in virginitate viri data legitime. Secundum est virgo in ciuitate deprehensa a viro, & illi, p. vim copulata, si voluerit pater eius, dotabit eam iste vir quantum iudicauerit pater. Tertium autem est quædo aufertur ei, & alteri traditur de voluntate patris. Si tamen velimus dicere, quod non est abrogatum. c. illud, dicitur, quod intelligitur de raptis, quæ erant desponsatæ, vel sacræ virgines.

Ad quartum dicendum, quod sponsus rapiens sponfam non proprie committit raptum: Nam sponsus ex ipsa desponsatione facta per verba de præfenti habet ius quoddam in sponfa. Ideo quoniam inferat violentiam ducendo eam de domo patris non committit crimen raptus, licet peccat, hoc verum est in sponfa de præfenti, quæ est vxor. Secus autem in sponfa de futuro, quia illa posset accipere alium virum, & tamen proprie raptus est quando puella, quæ

qua nec est sponsa, nec vxor, rapitur. 36. q. 1. c. Lex, scilicet: Lex illa prateritoru principum ibi raprum dixit esse commissum, vbi puella, de cuius ante nuprijs nihil actum fuerat, videatur abducta.

An sacrilegium sit aliqua species luxurie. Quest. CCIII.

Primum argu.

QVAERITVR de sacrilegio prout pertinet ad luxuriam, an sit aliqua species luxurie. Aliqui dicunt, q non, quia non potest inueniri eadem species sub diuersis generibus no subalternatim positis, sicut homo inuenitur sub animali, & sub corpore, & tamen lapis non inuenitur sub substantia, & quantitate. Sacrilegium tamen est species irreligiositatis: quia est contra cultum diuinum, ergo non est species luxurie. Item 26. q. 1. c. Lex. §. Cum ergo, enumerantur omnes species luxurie, & tamen ibi non ponitur sacrilegium, ergo non est species luxurie. Item sicut contingit per luxuriam male se habere circa aliquam rem sacram, ita per alia genera vitiorum, & sic ponitur sacrilegium in quocunque genere vitij, & tamen no ponitur, ergo nec debet poni in luxuria.

Secundum.

Dicendum, quod sacrilegium ad speciem quandam luxurie pertinet, quia dicit quandam deformitatem circa luxuriam. Dicit enim Augu. 15. de Ciuitate Dei, q sicut iniquum est auaritate possidendi transgredi limitem agrorum, ita iniquum est libidine concubendi subuertere limitem morum. Transgredi limitem agroru in rebus sacris est peccatum sacrilegij, ergo pari ratione subuertere limitem morum libidine concubendi circa rem sacram faciet vitium sacrilegij. Et hoc ad luxuriam pertinet, & sic est species eius. Et non est inconueniens sacrilegium pertinere ad luxuriam, quia quando actus vnus virtutis, vel vitij ordinatur ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum, quod propter adulterium committitur, pertinet ad speciem adulterij, & si quis fornicatur propter lucrum, pertinet ad auaritiam, & non ad intemperantiam, vel luxuriam. Manifestum est autem, q castitatis obseruatio secundum quod ordinatur ad cultum Dei, est actus religiositatis, sic in illis, qui vouent virginitatem, & obseruat, vt patet per Augu. lib de Virginitate. Et sic luxuria in quantum violat aliquid, quod pertinet ad cultum diuinum, pertinet ad irreligiositatem. Et sic statit, quod sacrilegium sit species irreligiositatis, & etiam luxurie, in quantum ista sunt aliquo modo genera subalternata. Considerandum autem, quod sacrilegium cu sit quedam irreligiositas, & repugnet cultui diuino, inuenietur in omnibus illis vitijs, que sunt contra religiositatem, vel cultum diuinum. Vt est quedam ceremonia, vel obseruatio facta propter Deum, specialiter tamen reperitur in tribus, vel quatuor generibus vitiorum, scilicet, in luxuria, & furto, homicidio, & gula. De primo patet, vt cum quis cognoscit virginem sacram quamcunque, que votum castitatis emisit. Nam ista obseruatio castitatis est quidam ritus specialis colendi Deum. Qui autem cognoscit foeminam obseruantem sic castitatem ex voto tollit istam religiositatem, ideo sacrilegium committit. Et non differt an voluntarie, vel inuita talis foemina cognoscatur, quia vtroque modo cognoscens sacrilegium committit, licet grauius est, quando volenter cognoscitur: quia tunc cognoscens non solum sacrilegium, sed etiam raptum quendam committit. Et sic aliqua foemina velit cognosci a viro religioso, vel ordinato in sacris etiam ipsa sacrilegium committit, quia semper masculus,

Sacrilegium inuenitur i quatuor generibus peccatorum.

Primum sacrilegium.

& foemina peccant eodem genere delicti in coitu, licet non sint eiusdem conditionis, vel status. Sicut si solutus cognoscat coniugatam ambo adulterium committunt, licet foemina teneatur ibi seruare fidem alicui, vir autem nulli: quia solutus est. Ita ergo hic cum vir sit religiosus, & cognoscendo quamcunque foeminam, quantum est ex parte sua, est sacrilegium, quia res sacra violatur. Scilicet, continentia Deo promissa, sed foemina ad hoc concurrat, ergo licet ipsa non vouit Deo castitatem, sacrilegium committit, sicut si foemina esset religiosa, & vir solutus nemo dubitaret, quin ambo sacrilegium committerent. Vocatur etiam istud delictum incestus, vt patet 27. q. 1. c. Virginibus, & 27. di. c. Virgines. Et tamen magis proprie sacrilegium dicitur, quam incestus, cum incestus sit proprium nomen vitij consentientis in abusu consanguinearum, & affinium. 36. q. 1. cap. Lex illa. §. cum ergo. Vocatur etiam adulterium: quia dicit Hieronymus contra Iouinianum, quod virgines, que post consecrationem nupsertunt non tam adulterae, quam incestae dicuntur, & habentur. 27. di. cap. Virgines. De secundo patet, nam ille, qui accipit rem sacra vsurpando illam ad possidendum, siue clam accipiat, quod furtum dicitur, siue palam, quod dicitur rapina ad sacrilegium pertinet. Et hoc fit tripliciter, scilicet, Quando quis accipit rem sacra, & de loco sacro, siue violenter, & palam, siue occulte. Alio modo quando accipitur res sacra non de loco sacro, sed inuenitur in loco no sacro aliquod de vasis sacris, vel de rebus pertinentibus ad cultum diuinum, que omnes sacra dicuntur. Tertio modo, quando quis accipit rem non sacram de loco sacro, vt qui intra ecclesia furatur aliquid proximo suo, quod non est sacrum. In his tribus modis sacrilegium est, quia iniuria fit rei sacrae. Et primus est grauior: quia est sacrilegium tam ex parte rei, quam ex parte loci. Et sic fit magna irreuerentia religioni. Secundus est minor: quia solum irrogatur iniuria rei, sed non loco, quia non est sacer. Tertius est adhuc minor, quia soli loco irrogatur iniuria, vel propter solum locum irrogatur iniuria religioni. Et quia locus est circumstantia aliquo modo extrinseca actui, & obiectum est, q dat speciem, grauius peccatum est, quando accipitur sacrum de non sacro, quam cum accipitur non sacrum de sacro. De his omnibus 17. q. 4. §. Sacrilegium. Et dicitur sacrilegium: quia fit contra religiositatem. Nam est religio, id est, ceremonia cultus diuini, quod tales res, & talis locus diuino cultui applicentur, quod ergo aliquis illas res accipiat, vt iam no possint prodesse ad cultum diuinum, vel ipsi loco iniuriam inferat, in quo diuina ministrantur, contra religionem est. Et sic sacrilegium est. Et ob hoc grauius est, cum res sacra auferatur, siue de sacro, siue non de sacro, quam cum de loco sacro res non sacra auferatur: quia magis prauidicatur religioni primo modo, quam secundo. Nam secundo solum committitur quedam irreuerentia circa diuinum cultum, sed primo modo committitur irreuerentia, & etiam tollitur ipse cultus, cum non possit applicari ad cultum diuinum. Et praedicto modo sunt sacrilegi, qui de locis sacris extrahunt confugientes, ita vt non proficiat eis immunitas locorum sacrorum: quia tollitur non sacrum de sacro violenter. Modo etiam praedicto dicitur committere sacrilegium, qui publicos redditus, vel officia publica Iudaeis committit. q. 17. §. Sacrilegij, & cap. Constituit. Et dicitur sacrilegium, quia omnia publica vocantur sacra, vt platea ciuitatis, & menia, & portae, & viae: quia nullius priuatorum sunt, vt patet Instir. de rer. diuis. §. Sacra quoque res.

Iniuria

& foemina peccant eodem genere delicti in coitu, licet non sint eiusdem conditionis, vel status. Sicut si solutus cognoscat coniugatam ambo adulterium committunt, licet foemina teneatur ibi seruare fidem alicui, vir autem nulli: quia solutus est. Ita ergo hic cum vir sit religiosus, & cognoscendo quamcunque foeminam, quantum est ex parte sua, est sacrilegium, quia res sacra violatur. Scilicet, continentia Deo promissa, sed foemina ad hoc concurrat, ergo licet ipsa non vouit Deo castitatem, sacrilegium committit, sicut si foemina esset religiosa, & vir solutus nemo dubitaret, quin ambo sacrilegium committerent. Vocatur etiam istud delictum incestus, vt patet 27. q. 1. c. Virginibus, & 27. di. c. Virgines. Et tamen magis proprie sacrilegium dicitur, quam incestus, cum incestus sit proprium nomen vitij consentientis in abusu consanguinearum, & affinium. 36. q. 1. cap. Lex illa. §. cum ergo. Vocatur etiam adulterium: quia dicit Hieronymus contra Iouinianum, quod virgines, que post consecrationem nupsertunt non tam adulterae, quam incestae dicuntur, & habentur. 27. di. cap. Virgines. De secundo patet, nam ille, qui accipit rem sacra vsurpando illam ad possidendum, siue clam accipiat, quod furtum dicitur, siue palam, quod dicitur rapina ad sacrilegium pertinet. Et hoc fit tripliciter, scilicet, Quando quis accipit rem sacra, & de loco sacro, siue violenter, & palam, siue occulte. Alio modo quando accipitur res sacra non de loco sacro, sed inuenitur in loco no sacro aliquod de vasis sacris, vel de rebus pertinentibus ad cultum diuinum, que omnes sacra dicuntur. Tertio modo, quando quis accipit rem non sacram de loco sacro, vt qui intra ecclesia furatur aliquid proximo suo, quod non est sacrum. In his tribus modis sacrilegium est, quia iniuria fit rei sacrae. Et primus est grauior: quia est sacrilegium tam ex parte rei, quam ex parte loci. Et sic fit magna irreuerentia religioni. Secundus est minor: quia solum irrogatur iniuria rei, sed non loco, quia non est sacer. Tertius est adhuc minor, quia soli loco irrogatur iniuria, vel propter solum locum irrogatur iniuria religioni. Et quia locus est circumstantia aliquo modo extrinseca actui, & obiectum est, q dat speciem, grauius peccatum est, quando accipitur sacrum de non sacro, quam cum accipitur non sacrum de sacro. De his omnibus 17. q. 4. §. Sacrilegium. Et dicitur sacrilegium: quia fit contra religiositatem. Nam est religio, id est, ceremonia cultus diuini, quod tales res, & talis locus diuino cultui applicentur, quod ergo aliquis illas res accipiat, vt iam no possint prodesse ad cultum diuinum, vel ipsi loco iniuriam inferat, in quo diuina ministrantur, contra religionem est. Et sic sacrilegium est. Et ob hoc grauius est, cum res sacra auferatur, siue de sacro, siue non de sacro, quam cum de loco sacro res non sacra auferatur: quia magis prauidicatur religioni primo modo, quam secundo. Nam secundo solum committitur quedam irreuerentia circa diuinum cultum, sed primo modo committitur irreuerentia, & etiam tollitur ipse cultus, cum non possit applicari ad cultum diuinum. Et praedicto modo sunt sacrilegi, qui de locis sacris extrahunt confugientes, ita vt non proficiat eis immunitas locorum sacrorum: quia tollitur non sacrum de sacro violenter. Modo etiam praedicto dicitur committere sacrilegium, qui publicos redditus, vel officia publica Iudaeis committit. q. 17. §. Sacrilegij, & cap. Constituit. Et dicitur sacrilegium, quia omnia publica vocantur sacra, vt platea ciuitatis, & menia, & portae, & viae: quia nullius priuatorum sunt, vt patet Instir. de rer. diuis. §. Sacra quoque res.

Secundum sacrilegium.

Iniuria ergo facta rebus istis publicis vocabitur sacrilegium. Sed fit iniuria eis, quando committitur indignis, ideo redditus publicos, & officia publica committi Iudaeis sacrilegium est. Etiam qui alienat aliquas res ecclesiae. e. q. c. Omnes ecclesiae, & intelligitur de alienatione indebita: quia aliquando potest secundum iura alienari res ecclesiae. Etiam qui dedit aliquid ecclesiae & postea reuocare attentat sacrilegus est, e. q. c. Sunt qui opes. Etiam qui aufert ecclesiae ea, que relicta sunt ei ab alijs, sacrilegus est, e. q. c. Sacrilegium esse. Sacrilegus etiam est, qui ecclesiae pecunia rapit. e. q. c. Qui rapit. De tertio patet, quia quando quis percutit clericum, siue sit in sacris, siue non, aut saltem manus violentas ei apponit sacrilegium incurrit. 17. q. 4. c. Si quis suadente, & c. Sicut qui ecclesiam. Et vocatur sacrilegium: quia clerici sunt personae electae ad cultum diuinum, & ideo vocantur clerici ad clericos, quod est fors: quia ad sortem domini pertinet, vt ait Isidorus 7. Etymo. & 21. di. c. clericos. Et ergo religiositas istos esse applicatos ad ceremonias diuini cultus. Quod ergo quis contra illos committat irreuerentiam aliquam iniuriosam sacrilegium est. Et ita determinatur per iura, scilicet, quando manus violentae eis apponuntur, siue percutiendi, siue non, & per modos similes. De quarto patet. Nam potest aliquis rem sacra, que ad cibum pertinet indebitè assumere, & erit sacrilegus. Sicut in veteri testamento carnes sacrificiorum erant sacrae ex eo, quod animalia offerebantur Deo. Et generaliter nulli immundo licebat comedere de illis. Nam etiam Pharae non comedebat immundi. Numeri 9. Si ergo immundus aliquis comederet de illo sacrilegus erat. Sic etiam alia carnes pertinebant ad solos sacerdotes masculos, vt quedam hostie pro peccato. Leuit 6. & 10. Si autem alius comederet de illis, erat sacrilegium, & ita etiam multi modi delinquendi erant manducando cibos sacros. Et in omnibus erat sacrilegium: quia fiebat contra ceremonias religionis, id est, diuini cultus. Sic etiam Eucharistia est cibus sacer. Si quis ergo sine honore, & non solum sine charitate, sed contra ecclesiae ritum Eucharistiam manducaret quasi contemnens, sacrilegus esset, quia rem maximè sacram contemnebat. Quintus modus est circa fidem, quia fides est res maximè sacra, sine qua Deo nemo placere potest, & ipsa fides est exordium totius religiositatis, id est, diuini cultus. Si quis ergo contra fidem errauerit factus haereticus sacrilegium committit, quia rem maximè sacram tollit, vel offendit. Et sic omnis haereticus est sacrilegus. In multis alijs peccatis potest homo offendere diuinum cultum, sed non nominantur sacrilegia, eo quod sub istis modis dictis sacrilegij includuntur, vel reducuntur ad eos, vel non sunt ita principales modi sicut isti, vt apparet in eis praeuaticatio religiositatis determinatè. Ad primum dicendum, quod quando vnum vitium, vel virtus ordinatur ad finem alterius vitij, vel virtutis accipit speciem illius. Et ita licet luxuria sit quoddam genus peccati, & quaelibet pars luxurie sit aliqua species, tamen in quantum ordinantur ad finem alterius speciei vitij poterunt pertinere ad illam, & tamen luxuria, vel aliqua species eius ordinatur interdum ad finem irreligiositatis, ideo sacrilegium, quod dicit irreligiositatem poterit pertinere ad luxuriam ita, q aliqua species luxurie sit sacrilegium, licet absolute accipièdo quaelibet species luxurie intra genus suu habeat certum modum, & nomen. Ad secundum dicendum, quod ibi enumerantur species luxurie in quantum sunt modi luxurie, & non vt comparantur ad aliquem finem extrinsecum. Et tunc omnes

Tertium sacrilegium.

Quartum sacrilegium.

Quintum sacrilegium adde alijs quatuor.

Ad primum argu.

Ad secundum argu.

species luxurie ponuntur ibi, & non est sacrilegium species luxurie. Sed dicitur species luxurie in quantum est contra aliquam rem sacram. Et tamen sacrilegium, quod est in luxuria pertinet ad aliquam de alijs speciebus luxurie, vel ad multas. Quod non fieret, si esset sacrilegium absolute species luxurie: quia nunquam species vna inuenitur sub alia. Vnde sacrilegium inuenitur concidere cum alijs speciebus luxurie. Si quis enim abutatur persona coniuncta sibi secundum spiritualem cognationem, vt est in cognatione spiritali est sacrilegium ad modum incestus. Nam sacrilegium est ibi in quantum spiritalis ceremonia cognationis introductae per baptismum violatur: quia fit ibi contra ceremonias diuini cultus. Nam ceremonia diuini cultus est in baptismo cognatione quandam causari, contra quam qui agit, dicitur agere contra rem sacram, est ideo sacrilegium. Et est per modum incestus. Quia incestus est abusus cognatarum, & affinium. 36. q. 1. cap. Lex illa. §. Cum ergo. Hic autem est spiritalis cognatio, ideo est spiritalis incestus. Si quis autem cognouerit virginem Deo sacram, aut quamcunque aliam, que votum castitatis emisit, in quantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterij. Nam sacrilegium est: quia contra virginem sacram est, & est per modum adulterij: quia adulterij est cum vxore, vel sponsa de praesenti. Virgo tamen dedicata Deo sponsa eius est, ideo adulterium spirituale committit si contempto Christo, alicui viro adhæreat. 27. dist. c. Virgines, scilicet: Virgines, que post consecrationem nupsertunt, non tam adulterae sunt, quam incestae. Si quis autem abutatur virgine sacra in quantum est sub custodia patris spiritalis, est sacrilegium per modum stupri. De sacrilegio patet, quia virgo sacra est, de stupro etiam, quia stuprum est, quando quis virginem sub potestate patris mentem nulla precedente matrimoniali passione illicite deflorat. 36. q. 1. c. Lex illa. §. cum ergo. Et tamen quaelibet virgo sacra est sub custodia alicuius patris spiritalis. Ideo in quantum ei iniuria fit cum praeter eius conscientiam cognoscatur virgo ab eo custodia stuprum est spirituale. Si vero rapiat quis virginem sacram ad abutendum, ea est sacrilegium per modum rapinis. Et iste raptus reputatur grauissimus alijs, & infligitur pro eo maior poena. Quia non solum si quis realiter rapuerit virginem sacram, sed etiam si rapere tentauit capitali sententia puniatur, vt imperator iubet, & habetur. 36. q. 2. c. Si quis non dicam, scilicet. Si quis non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonij iungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali sententia feriatur. Et sic semper sacrilegium pertinet ad aliquam de alijs speciebus luxurie, quod non fieret si sacrilegium directe pertineret ad genus luxurie, sed solum pertinet ad eam in quantum luxuria ordinatur ad finem alterius vitij, scilicet, irreligiositas. Ad tertium dicendum, q sacrilegium in re sacra committitur, & quia per plura vitia possumus offendere in re sacra, inuenitur sacrilegium in multis generibus vitiorum: quia res sacra potest esse persona sacra, que ad concubitum concupiscitur. Et sic sacrilegium ad luxuriam pertinet. Vel res sacra concupiscitur ad possidendum, & sic pertinet ad iniustitiam, sicut cum auferatur res sacra, aut aliquid de sacro: quia committitur quedam iniustitia contra rem sacram, vel pertinet ad iram, vt si quis ex ira percutiat personam sacram. Et sic est sacrilegium, cum quis manus violentas apponit clerico. Et interdum pertinet ad gulam, vt cum quis indecenter cibo sacro vescitur, vt in exemplis supra positis. Specialius tamen

Ad tertium argu.

men sacrilegium inuenitur in luxuria, quæ opponitur castitati, quæ obseruatur à quibusdam, vt ceremoniam religiositatis, ideo sacrilegium magis ponimus in luxuria, quàm in alijs speciebus vitiorum.

Qualis sit pœnaraptoris. Quest. CCV.

QVAERITVR nunc circa pœnam raptoris qualis sit. Dicendum, quòd raptus accipitur diuersimodè, aliquando largissimè, aliquando largè, aliquando strictè. Primo modo raptus accipitur pro omni illicito coitu sicut cõmuniter dicunt Doctores iurista, vt Hostien. in summa titulo de raptorib. Et videtur haberi ex verbis, vel intentione Isidori secundo Etymologiarum, & in Decretis. 36. q. 1. c. raptus quoque, & hoc modo dicendum, quòd non potest designari certa pœna raptoris, vel raptus, sed omnis pœna omnium illicitorum concubitorium est pœna raptus, ideo hoc modo nemo cogitur assignare pœnam raptus. Nam iste modus non accipitur secundum ius: quia iura distinguunt illicitos coitus, inter quos ponunt raptum, quod non esset si omnis illicitus coitus vocaretur raptus, sic accipitur. 36. q. 1. §. cum ergo, scilicet, sed nõ omnis illicitus coitus, nec cuiuslibet illicita defloratio raptus appellatur, aliud enim est fornicatio, aliud stuprum, aliud adulterium, aliud incestus, aliud raptus. Sic etiam distinguuntur diuersi tituli in decretalibus pro his: quia alius est de adulterijs, & stupris alius de raptoribus. Adiecto autem, vel excluso isto primo modo, manent alij duo modi accipiendi raptum, & pro hoc dicendum, quòd raptus importat quandam vim, & ideo raptus pertinet aliquomodo ad res, & est nomen delicti, vt latrocinium, aliquando autem perinet ad luxuriam, vt hic accipitur, & vocabitur tunc raptus omnis ille concubitus, in quo interuenit violentia, & hoc est proprium ipsius raptus, & quia ista violentia addit specialem deformitatem coitui sit noua species distincta ab alijs speciebus illicitorum coituum. Et tunc dicendum, quod cum cuiuslibet personæ, cum qua est coitus, potest inferri violentia ad coitum, poterit esse raptus ad omnes personas, cū quibus est illicitus coitus, & ita cõmuniter raptus cum puella virgine nondum desponsata, vel desponsata secundum l. quandam, & cum vidua, & cum sanctimoniali, & cum vxore aliena, & cum puero ad abusum tracto: quia cuiuslibet istorum potest inferri violentia, & iste est modus loquendi iuris, licet sit accipiendus raptus largè. Nam dicitur committi raptus in vidua, virgine, & sanctimoniali. 36. q. 2. c. raptores, & c. Si quis non dicam, scilicet, raptores viduarum, vel virginum ob immanitatem tanti facinoris detestamur. In muliere etiam coniugata raptus quoque committi potest, si illa violenter trahatur, vt cognoscatur: quia tamen delictum committitur cum aliena vxore in quantum præiudicat viro suo, siue illa volente, siue non volente perpetrentur, habet nomen speciale: quia vocatur adulterium. Non imponitur ei, vt communiter nomen raptus, nec ita iura vocant raptum, cum coniugata committi sicut cum alijs. Et tamen propriè, id est, verè cum illa committitur raptus in quantum violentia illi fit, & abduci de domo viri ad hoc, vt cognoscatur addit quandam deformitatem super adulterium. In pueris quoque committitur raptus si adducatur ad stuprum, id est, ad abutendum eis, nam si volentes cognoscantur vitium sodomiticum est, & bestialitas solum, si autem violentia adiungatur vocabitur raptus, & sic accipiunt. l. humanæ. C. de adulterijs. l. cum vir. & ff. de sicarijs. l. 3. §. qui libidinis. Ali-

quando autem accipitur strictè raptus, & tunc solum committitur in puella virgine nulli desponsata, aut copulata, aut sanctimoniali, quæ ideo de patris domo, vel parentum, aut tutorum, aut curatorum trahitur, vt cognoscatur. Et ad hoc concurrere debent duo. Primum est, quòd ille, qui rapit puellam, ideo faciat, vt postquam cognouerit, accipiat in vxore, nam si alio modo hoc fiat violentia quidem dicitur, sed raptus strictissimè non vocatur, sic accipitur. 36. q. 1. §. cum ergo, scilicet, raptus committitur cum puella à domo patris violenter abducitur, vt corrupta in vxorem habeatur. Secundum est, quòd non internenerint aliqua sponsalia de presenti cū puella: quia tunc licet puella inuita trahatur, vel saltem inuitis parentibus, & cognoscatur, non est raptus: quia illa est vxor, sic dicitur extra de raptu. cap. cum causa, scilicet, respondemus, quòd cum ille raptus dicitur committi vbi nihil ante de nuptijs agitur. iste raptor dici non debet, cū habuerit mulieris consensum, & prius eam desponsauerit, quàm cognouerit licet parentes reclamarent, à quibus eam dicitur rapuisse. Hoc autem verum est secundum canones, & iura moderna, nam secundum leges etiam in sponsa propria committitur raptus, si eam sponsus inuitam, aut saltem inuitis parentibus de domo ipsorum abduxerit, & cognouerit. C. de rapta virginum. l. vnica ad medium. Et tamen: quia canon in hac parte præiudicat legi, vt extra de raptu. c. cum causa in glo. vocatur solum raptus in puella nondum desponsata ei, nec alteri. Suppositis his, dicendum est de pœna raptorum, & primo secundum legem Dei veterem, deinde secundum legem civilem, & canonicam. Et quia raptus, vt dictum est, fit cum virgine, & coniugata, & vidua, & sanctimoniali, & puero ad abusum adducto, de omnibus dicitur. De primo, scilicet, si accipitur puella, dicendum, quod aut illa est desponsata alicui alteri, aut non. Si non est desponsata alteri, nec raptori putant quidam, quod pœna sit, quod raptor dotet raptam, & accipiat eam in vxorem, si pater virginis eam dare voluerit. Exo. 22. Sed dicendum, quòd hoc non stat: quia illud est solum in stupro, id est, quando committitur stuprum solum, & non raptus, vt patet: quia dicitur: Si seduxerit quis virginem, nec adhuc desponsatam, dormieritque cum ea, & ita non dicitur coacta, sed seducta, vnde significatur, quòd illa consensit copulæ, & ita non dicitur rapta. Et hoc idem patet ex intentione iuris, quia cum illa. l. ponatur nunc in decretalibus in iure ecclesiastico, si intelligeretur de raptu, poneretur sub titulo de raptoribus, ponitur tamen sub titulo de adulterio, & stupro, & est ibi. c. 10. ergo non intelligitur illud de raptu. Dicendum primo, quòd pœna raptoribus secundum l. Moyfi erat triplex, primo quòd acciperetur ipse raptor ipsam raptam in vxorem, & teneretur ad hoc, etiam si illa esset minoris dignitatis, quàm vir. Hoc tamen si pater dare vellet illi in sponsam, sicut erat in stupro, vt dicitur Exo. 22. nam pœna erat pro rapto, & non pro puella, nec pro patre puellæ, cum potius esset in fauorem eorum, ideo non tenebatur pater dare raptam, tenebatur tamen raptor eam accipere in vxorem si pater dare vellet. Secundum erat, quòd nõ posset eam repudiare tota vita sua, & ista erat magna pœna: quia priuilegium, immo lex erat omnibus Iudæis, quòd possent repudiare vxores quomocunque eis placeret. Deutero. 24. quòd ergo priuaretur quis hoc priuilegio lege magna pœna erat inter Iudæos. Tertium erat, quòd daret patri puellæ ipse raptor quinquaginta siclos argenteos, & hoc pro iniuria, quam intulerat puellæ, & consequenter ipsi patri violentè

Rapto strictè sumptus tantum committitur in puella virgine.

Pœna raptus violentie virgine.

Cur variè pœna fuerint constituta.

cognoscendo filiam eius. Hæc omnia patent Deuteronom. 22. scilicet. Si inuenerit puellam vir virginem, quæ non habeat sponsum, & apprehendens concubuerit cum ea, dabit patri puellæ quinquaginta siclos argenteos, & habebit eam in vxorem: quia humiliavit eam, nec potest dimittere illam cunctis diebus vitæ suæ, & satis apparet, quòd accipiat de raptu, & non de stupro: quia ponuntur verba violentiæ, cum dicitur: apprehendens concubuerit cum ea, illa apprehensio est violentia, vel raptus. Secundò, quia si intelligitur lex illa de stupro, & non de raptu superflueret lex illa, quæ habetur. Exod. 22. cum ambo essent de stupro. Tertio, quia verba vtrobique faciunt diuersitatem: nam Exod. 22. dicitur, quòd si seduxerit, vbi significatur consensus, & tollitur violentia, sed Deuteronom. 22. dicitur apprehendens concubuerit, significat violentiam pertinentem ad raptum. Quarto, quia ponuntur vtrobique pœnæ diuersæ. Nam maiores pœnæ ponuntur Deuteronom. 22. quàm Exod. 22. ergo necesse est non intelligi de eodem delicto, sed de alio, & alio, & esse grauius delictum, de quo agitur Deuteronom. 22. quàm id, de quo habetur. Exod. 22. & tamen Exod. 22. agitur de stupro, vbi non est violentia: ergo Deuteronom. 22. agitur de raptu, vbi est grauius delictum. Sed considerandum, quòd cum dicitur Deuteronom. 22. accipiat eam in vxorem, subintelligitur si pater puellæ raptæ dare eam voluerit, quia aliàs pœna daretur potius patri puellæ, & ipse puellæ raptæ, quàm raptori, quod est inconueniens. Quintò sequeretur aliud maius malù, scilicet, quòd daretur in centium ad rapiendum semper puellas: potissimè nobiles, & diuites, vt raptores eas haberent in vxores, quas aliàs non rapiendo non possent obtinere in vxores. Item quia minus delictum est stuprum, quàm raptus, cum raptus includat ipsum stuprum, & addat violentiam, quæ est delictum, & tamen in stupro cogebatur stuprator accipere puellam si pater eam dare voluerit, & non aliàs, vt patet Exod. 22. ergo à fortiori in raptu tenebitur accipere raptor ipsam raptam in vxorem, si pater eius dare voluerit. Si tamen non voluerit dare non tenebitur. Sed dicitur, quòd si non voluerit dare eam illi, tenebitur eam raptor dotare iuxta consuetudinem patriæ, & patet: quia stuprator tenetur dotare stupratam, quando non dat eam illi pater puellæ. Exo. 22. à fortiori ergo raptor, qui magis delinquit, tenebitur dotare, & tunc manet adhuc maior pœna raptoris, quàm stupratoris: quia stuprator solum dotat puellam, quando non accipit, vel etiam si accipit, raptor autem dotat eam, & insuper dat quinquaginta siclos patri puellæ, vt patet Deuteronom. 22. & istos siclos non dat stuprator, quia non intulit tantam iniuriam puellæ, nec patri eius quantam raptor. Sed dicendum, quòd omnia supradicta de raptu intelliguntur, quando raptor non abduxit puellam de domo patris, sed inuenit eam in agro, vel alibi, & oppressit: Ita signatur Deutero. 22. cum dicitur: Si inuenerit vir puellam virginem, & non dicitur: si abduxit, vel traxit: vnde dicendum videtur, quod si de domo patris violenter traheretur, siue ea inuita, siue parentibus, & maximè inuitis vtriusque, erat maior iniuria, & sic deberet raptor condemnari maiori pœna, tum quia parentibus intulit valde maiorem iniuriam, tum quia fuit maior voluntas delinquendi. Nam talis raptor, & studio agit, & præcogitatione: ille autè, de quo dicitur Deuteronom. 22. non præhabuerat animum rapiendi, nec ad hoc operam dederat, sed cum vidisset puellam in agro, insurrexit ei cupido fruentis veneris, & apprehendens tenuit puellam, quòd

Alph. Toft. super Marth.

patet, quia dicitur: Si inuenerit, in quo innuitur, quòd non quærebat illam, sed accidit, quòd transiens per agrum vidit illam, quòd erat inuenire. Si autem de domo patris inuitis parentibus, & puella, rapuisset eam multo grauior pœna esse debebat, & fortè esset capitalis, & condemnaretur vir ad mortem. Si autem non esset capitalis, condemnaretur à parentibus, nõ solum in quinquaginta siclos, sed ad maiorem summam, & tamen quidquid esset non ponitur pœna expressa in l. Moyfi. Nam præter illas iudiciales leges, quæ habentur in libris Moyfi, certum est, quòd habeant multas alias: quia illæ non sufficiebant ad omnia negotia foralia, nec in ciuilibus, nec in criminalibus. Si autem quis raperet propriam sponsam, & duceret eam de domo parentum, eis inuitis, & fortè etiam illa inuita, non diceretur propriè raptus iuxta canonica iura. extra de raptu. c. cum causa, quia secundum legem ciuilem iudicatur raptus. C. de raptu virginum. l. vnica. Et Iudæi sequebantur in foralibus pro magna parte leges gentium, quæ tunc erant, sicut ex alijs patet, fortè apud Iudæos reputaretur iste esse raptus, & imponeretur aliqua pœna pro eo. constat tamen, quòd in l. Moyfi nulla expressa fuit, sed fortè esset aliqua pœna talis, qualis esset apud gentes, & fortè talis, qualis ponitur. C. de raptu virgi. l. vnica. Si autem esset raptus in puella desponsata alteri per verba de presenti, idem est, quòd in cõiugata, quia vera vxor est: licet nondum cognita, & tunc siue coniugata, siue desponsata sit, inferitur pœna adulterij: quia verè committitur ibi adulterium, cum violenter alienus thorus, pœna est adulterij lapidatio. Leuiti. 20. si meatus quis fuerit cum vxore alterius, & adulterium perpetraverit cum vxore proximi sui morte moriantur mecus, & adultera, & ista mors erit lapidatio. Deutero. 22. & Ioannis. 8. Et tamen dicendum, quòd in presenti non moriuntur ambo, quia præsupponitur, quòd ipsa fuit coacta, & ita dicitur raptus, sed vir tantum lapidabitur. Aliqui putant, quod maior pœna sit inferenda, quia raptus addit super adulterium simpliciter perpetratum, & tamen pro adulterio simpliciter perpetrato lapidatio inferretur, quando ambo consentiebant in actum. Deute. 22. ergo quando mulier raperetur videtur, quod maior pœna imponeretur. Dicendum, quod licet grauius peccatum sit, tamen lex non imposuit maiorè pœnam, quia pro singulis differentijs grauitatum in delictis, non inueniuntur differentiæ pœnarum æqualiter pendentes. Et ita fuit nunc: nam de vero raptu. f. quòd vir in agro compressit puellam desponsatam: dicitur Deute. 22. quod puella non peccauit, ideo nihil mali patitur, vir autè solus lapidatur. Et non est inconueniens, quod sit pœna equalis pro peccatis inæqualibus secundum legem foralem, quia certum est, quod puella, quæ ante desponsationem cognita fuit secretè ab aliquo, & postea desponsata inuenta est à viro non habere virginitatè, non peccauit grauius, sicut mulier coniugata, quæ spontè concubuit alteri viro: quia primum est fornicatio simplex, vel stuprum. Secundum est adulterium, & tamen pro vtroque infligitur lapidatio. Deutero. 22. ita poterat esse hic in raptu. Si tamen accipiamus, quòd fuerit sponsa, vel uxor rapta de domo patris, vel de domo viui, inuito patre, & viro, & ipsa inuita, satis posset dici, quòd infligaretur grauior pœna, si inueniri posset, eo quòd hic est maius delictum, & non fuit iste casus expressus in lege Moyfi, sed solum quando in agro opprimebatur uirgo desponsata, nec mulier coniugata, immo non concedit lex ibi, quòd puella potuit in urbe cogi. Sed spontanea fuit, quia

Adulterio quod pœna constituitur.

Eadem pœna in stupro, & adulterio constituitur, quod vniuus vnium sit altero grauius.

Pars Secunda. X non

non clamavit, Deuterono. 22. si tamen constaret uere fuisse illam uiolentiam tam uiro, quam uxori tam parentibus, & sponsae puellae, uel alicui illorum, & potissimum omnibus erat grauius delictum, & non expressit. I. aliquid de hoc: ideo potest dici, quod esset poena, quae haberetur in alio casu, Deute. 22. & quod esset aliqua grauior, quae ibi non est expressa. Si autem rapiatur uir, dicendum quod in l. Moyli nil de hoc expressum est, quasi hoc rarum esset: nam puellae sunt, quae potius rapiuntur, quam illae magis concupiscuntur a uiris. Et ideo potest dici, quod idem iudicaretur apud Iudeos, quod apud gentes circa hoc: quia in multis circa foralia sequebantur Iudaei leges gentium, sed in nullo circa ceremonialia, Deuterono. 22. Aut potest dici, quod ista uir, quae rapiebatur, i. opprimebatur, siue in agro, siue in domo sua traheretur, aut erat talis, quae obligata erat ad contrahenda cum aliquo, aut non. Dicitur istud, quia quaedam uirgines erant, quae obligabantur accipere aliquos in uiros, etiam si non essent desponsatae, nec coniugatae, sicut illae, quae relictae erant, mortuis uiris, quae non habuerant prolem. Nam si defuncti mariti illarum habebant fratres, & illi tenebantur suscitare seminem ipsorum. Deuterono. 22. talibus autem uiridis non erat liberum post mortem uirorum contrahere cum quibus uellent, sed tenebantur requirere fratres, & cognatos uirorum defunctorum iuxta modum positum. Deuterono. 25. & Ruth. 4. an uelit eas accipere in uxores ad suscitandum semen defunctorum, & quousque illi dicerent, quod non uolebant eas recipere non erat liberum illis copulari alijs uiris. De talibus uiridis dicendum, quod si raperetur ab aliquibus, non poterant accipi ab alijs in uxores, ita quod per matrimonium sequens purgaretur uirum raptus, sicut si acciperetur per raptum sponsae, uel uxores alienae: quia istae non poterant esse uxores raptorum: sed sicut rapiens sponsam, uel uxorem alienam, nec spontaneam cognoscens lapidabatur. Deute. 22. ita qui huiusmodi uiridis raperet, quia illae non erant iuris sui, quousque cognati defunctorum dicerent, quod eas accipere non uolebant. Si autem essent uiridis nullis obligatae, sed quibus liceret nubere in domino quibus uellent: uideatur quod raptores talium tenebantur eas in uxores accipere ad similitudinem uirginum oppressarum, si illae uellent eos accipere in uiros, & non poterant eas repudiare in tota uita sua. Deute. 22. De quinquaginta siculis soluendis patris non uidetur ratio ita manifesta, sicut in puella, eo quod illa esset in potestate patris: & ideo quia fit ei iniuria soluitur summa siclorum: Vidua autem non uidetur ita esse in potestate patris determinate sicut puella. Sed ad hoc considerandum quod aut uidua, mortuo uiro, habebat filios superstites ex uiro, aut non: si habebat pertinet illa ad familiam uiri defuncti, & non ad familiam patris, & gaudet privilegio familiae uiri, & non familiae patris: si autem uidua maneret sine filijs pertinebat ad familiam patris, & gaudebat privilegijs familiae eius. Sic pater Leui. 22. cum dicitur de filia sacerdotis, si cum filia sacerdotis cui libet ex populo nupta fuerit de his, quae sanctificatae sunt. Et de primitijs non uescitur. Si autem uidua, & repudiata, & absque liberis reuersa fuerit ad domum patris sui, sicut puella consueuerat, aletur cibis patris sui: uidetur hoc dicendum: quia si uidua reuertatur ad familiam patris, essetque in eius potestate pro iniuria, quam raptor faceret patri, solueret quinquaginta siculos, si autem non rediret ad familiam patris, ut potest quia filios haberet de uiro defuncto: & sic non esset in potestate patris non debentur patri aliqui sicli. Ista autem sunt, quando uidua rapta consentire uellet raptori, ut eum in uirum acciperet, si

Quae poena illi dicitur figenda, qui uidua rapisset.

Mos filiarum sacerdotum postquam uiridum fuerit.

autem liceret ei accipere, quem uellet in uirum, & tamen uellet accipere raptorem, sed accusare eum pro iniuria sibi illata, uideatur quod raptor capite plectendus esset, licet de hoc nihil exprimat in tota lege Moyli, & tamen si mulier uellet commutare poenam illam in pecuniam uideretur, quod fieri poterat, quia in alijs quibusdam ibi determinatis mors erat debita. Si autem ille, in cuius fauore erat mors alteri inferenda, uellet commutare poenam mortis in pecuniam poterat. Et tunc reus mortis tenebatur dare quantum ab eo fuisset postulatum, sicut dicitur. Exodi. 22. Si fuerit bos concupeta ab heri, & nudius tertius, & contestati sunt dominum eius, nec reclusit eum dominus, occideritque uirum, aut mulierem bos lapidibus obruetur, & dominum eius occidit, quod si pretium ei impositum fuerit dabit pro anima sua quidquid fuerit postulatum. Ita ergo nunc si uir raptor, accusante rapta, teneatur reus mortis, & illa uellet, quod commutaretur poena mortis in pecuniam tenebatur dare pro anima sua quidquid illa postularer. Si autem dicitur de raptu sanctimonialis, non habebant locum in ueteri testamento, quia tunc non erant moniales, id est, uirgines Deo sacrae, quia nulla foemina uouebat castitatem, sed potius erat in proprium, uel maledictio, si aliqua foemina maneret sterilis, & non conciperet, & tamen benedictio erat in pariendo. Genesi. 30. & Deuterono. 7. & potius iudicabant se infelices mulieres, quae manebant in uirginitate, & non genuerant prolem, haec patent de filia Iephte Galaditis. Cum fuit occidenda, periit a patre, ut fieret duobus mensibus suam uirginitatem super montes Israel cum sodalibus suis, & ita factum est. Iudic. c. 11. & sic illa legebat, quia mortua est in uirginitate, id est, antea quam haberet prolem, & ita non erant tunc mulieres habentes propositum uirginitatis, quae possent rapi: Domina autem nostra fuit prima, quae in ueteri testamento uoluit seruare uirginitatem, ideo de illa dicitur sola, sine exemplo placuit Domina Christo, id est, non habens aliam priorem, quam imitaretur in hoc proposito uirginitatis. Sed quod supra diximus de raptu uirginum intelligendum est uerum esse, si ille esset liberae: secus si ancilla quantumcunque nobiles: quia cum ancilla dormiens, siue uolentiam inferendo, siue illa consentiente non sustinebat eandem poenam, quam si cum libera. Leuiti. 18. homo si dormierit cum muliere coitu feminis, cum sit ancilla etiam nobiles, & tamen pretio non redempta, nec libertate donata uapulabunt ambo, & non morietur, quia non fuit libera. Sic etiam est circa uindictam sanguinis, quia seruitus mutabat poenam. Nam si quis occideret liberum occidebatur, si autem seruum non, sic patet de boue concupeta occidente liberum. Nam occidebatur dominus, & bos. Et sequitur, si seruum ancillaque inuaserit triginta argenteos siclos restituerit domino, bos uero lapidibus obruetur. Exod. 22. Manet autem dicendum, si raperet quis puerum ad stuprum, id est, ad abusum. Nam si istud fieret uolente eo, qui patitur: erat enim nefas abhominabile, quod uocatur uitium sodomiticum. Leuiti. 18. Sed cum masculo non commisceberis coitu foemineo, quia abhominatio est, & inferrebat pro hoc poena mortis Leuiti. 19. scilicet: qui dormierit cum masculo coitu foemineo uterque operati sunt nefas morte moriantur ambo. Sed si aliquis inuitus raperetur ad hanc turpitudinem grauius erat, & peccabat magis raptor, & sic poena durior fieret: & licet non posset esse nisi mors, tamen illa a superior esset, quam si ambo sponte committerent turpitudinem,

De raptu moniali.

Abhorruit lex uetusta.

Quae poena assignetur sodomiti.

nam, & istud faciebant hostes, quando ueniebant in terram Iudeorum, & illud maxime Chaldaei fecerunt irrupta Ierusalem, quod inter caetera deflet Ieremias. Threno. 4. adolescentibus impudicè abusi sunt. I. sodomiticè. ista dicta sunt de poena raptus in legem Moyli. Dicendum est nunc de poena raptoris secundum legem humanam, siue ciuile. Considerandum autem in uirgine, & uiridum, & sanctimoniali, ut C. de raptu uirgi. uiridum, & sanctimo. in rubro, & nigro. tñ interdum dicitur esse raptus puerorum ad abusum, & raptus coniugatorum, licet non sit hoc ita solitum. Considerandum autem primo, quod in qualibet muliere potest committi raptus, si sit honesta, & non seruiat libidini multorum: nam & in his non committitur raptus, ut colligitur. C. de raptu uirgi. l. vnica. in prin. & de furtis. l. uerum est: nam quaedam personae sunt, quae propter uitae uilitatem non sunt dignae obseruatione legum. C. de adult. l. quae adulterij. Et licet in omnibus honestis mulieribus potest committi raptus, tñ propriissime uocatur raptus in puella uirginæ, quae de domo paterna, uel tutorij abducitur, ut cognoscatur, & cognita in uxorem habeatur. 36. q. 1. §. cum ergo. De hoc ergo raptu primo dicamus. Est autem dicendum, quod in uirgine committitur raptus, sed dicendum, quod aut illa est libera, aut ancilla, uel libertina, si libera, reputatur graue delictum: quia ablata est uirginitas, quae reparari non potest. C. de raptu uirgi. l. vnica: ideo raptoris talium uirginum damnatur morte, cum a crimine homicidij huiusmodi raptores non sint vacui, ut patet ibidem. Et quantum ad hoc, quod raptor incurrit poenam mortis, non oportet distinguere, an rapta consentiat, uel non, sed ista distinctio prodest ad aliud. Potest quidem aliquando in raptu committi uolentia tripliciter. Primo contra solam uirginem, ut si illa non habeat parentes, nec tutores, aut curatores: in nullis potestare erat, uel parentes, ut illi, in quorum potestate erat, consentiret raptori. Secundo potest uolentia solis parentibus, aut illis, in quorum potestate uirgo est, ut si illa consentit raptori, & ad hoc operam dedit. Tertio modo infertur uolentia utriusque, ut si tam uirgo, quam parentes fuerint inuiti. 36. q. 1. §. cum ergo. Tertius modus raptus est grauior alijs, & primus grauius secundo si autem rapiatur uirgo libera. I. ingenua inuita ipsa, uel inuita ipsa, & parentibus, raptor damnatur ad mortem, & omnia bona eius mobilia, & immobilia, & se mouentia applicatur puellae raptae, ut inde doretur. C. de raptu uirgi. l. vnica. §. si autem ingenua. Si autem consentierit rapta raptori, etiam raptor reus mortis, & bona applicabuntur parentibus, quibus uolentia est illata, ut quidam purant, & modus poenae erat, quod si raptor possit capi a parentibus, uel a tutoribus, uel a cognatis flagrante delicto, occideretur ab eis impune, si autem cessante iam delicto. I. post aliquantum tempus caperetur non per istos, sed per iudices uindicta exercenda erat. l. ea. & ista poena mortis non solum competebat contra raptorem, sed etiam contra omnes illos, qui auxilium praebant tpe raptus, & inuasionis. I. ut per parentes, uel cognatos cum ipsis raptoribus occideretur, uel postea per iudices, & etiam bona omnia istorum, sicut & raptorum applicantur uirgini raptae, ut inde habeat unde doretur. Vel cedant quomodolibet in iura eius. Et hoc uerum est de illis, qui tempore raptus comitati fuerunt raptorem ei auxilium praebentes. Caeteri uero, qui mediatoris, aut ministri huius sceleris fuerint, uel receptauerint raptorem, & socios, uel quantumcunque operam tulerint, siue uiri, siue foeminae sint, & cuiuscunque dignitatis subijciuntur capitali poena, & tamen bona eorum non applicantur uirgini raptae, Alph. Toft. super Matth.

De poena raptoris secundum legem ciuilem.

Quae poena assignetur his, qui raptori auxilium praebuerint.

ut patet. l. eadem. §. poenas autem, & ista poena adiutorum, uel confociorum, uel quorumlibet opem ferentium intelligitur, quando fuerint liberi, qui hoc faciunt. Si autem fuerint serui, siue uiri, siue foeminae acius puniuntur: quia cremantur, ut patet ibidem. Tenentur autem parentes puellae raptae prosequi raptorem, & fautores ad hoc, quod sustineant istas poenas. Si autem negligentes fuerint, uel dolorem hunc remiserit deportationis poena plectuntur. Erat autem alia poena: quia puella sic rapta poterat nubere cui uellet, & tamen non raptori, etiam si ad hoc accederet consensus parentum: nam generaliter puellae non poterant contrahere sine licentia, & consensu parentum, & aliter non reputabatur legitimum coniugium, ut patet ibidem, & tñ in hoc casu etiam de consensu parentum non poterat puella nubere raptori, & tamen si de facto puellae nubere raptoribus, dato, quod teneant matrimonia secundum ius canonicum, perdit tamen bona raptorum, quae non applicabuntur eis, & tamen applicarentur illis, si non nubere raptoribus. De hoc in authentica de mulieribus, quae proprijs raptoribus nupsit. §. sanctimus. colla. 9. Quando autem contra huius criminis reos proceditur, & condemnatur non relinquitur eis appellationis locus: quia neque audiuntur appellantes. C. de raptu uirgi. l. vnica, §. si autem post commissum. Si autem puella rapta sit ancilla, uel libertina raptor morte damnatur, & tamen non applicantur bona sua puellae raptae, ea. l. §. si autem post commissum. Caetera autem locum habent, ut in raptu puellae ingenuae, scilicet, quod licet dominis, aut cognatis, & parentibus ipsius raptae prosequi raptorem, & crimine flagrante interficere eum cum omnibus, qui tunc actualiter operam praestant in raptu, & in inuasione, & etiam consocij, & mediatores, & quomodolibet opem ferentes occiduntur sicut supra, nisi, quod bona eorum non applicentur raptae. Etiam uerum est, quod ipsa puella ancilla, uel libertina sine consensu domini, uel patroni sui non potest nubere raptori, ut patet. l. ea. & tamen domini, & patroni non tenentur sic persequi raptorem, & alios reos criminis ad poenam, sicut tenentur parentes pro raptu filiae: quia non dicunt ancillae ipsi, & libertinae domini, & patroni eandem affectionem, quam parentes filiabus. Item solis parentibus non perentibus uindictam poena de portio nis imponitur. l. e. §. per. si autem rapta sit uidua, iudicatur crimen raptus graue, sed minus graue, quam cum puella uirgo rapitur: quia uirginitas perdita restitui non potest. ea. l. in prin. & tamen quantum ad poenas in nullo distinguitur, sed solum an esset uidua ingenua, uel libertina, aut ancilla: quia si ancilla, uel libertina, fiet idem, quod diximus de uirgine ancilla, uel libertina, si autem uidua sit ingenua, fiet omnino, quod de uirgine ingenua quantum ad omnia dicta, tam de raptore, quam de alijs in hoc peccatis, & ad bona eorum: quia lex in nullo diuersificat ea. Et ideo si ipsa uidua nubere uoluerit, poterit cui uoluerit, nisi raptori: quia lex interdicit ei hoc, sicut & uirgini raptae. Si autem illa, quae rapitur, sit sanctimonialis, aut uirgo, aut uidua, si uirgo, reputatur aliquantulum grauius crimen: quia corrupta uirginitas restitui non potest, & tamen quantum ad poenas omnino idem est, quod de uidua Deo dicata, uel sanctimoniali: quia lex non distinguit in poenis, & tamen cum raptus possit committi tam in uirgine, quam uidua, quam coniugata, quam sanctimoniali, grauius iudicatur in sanctimoniali, quam in caeteris, eo quod ibi non solum fit iniuria homini, sed & Deo, & hoc siue uirgo, siue uidua sit Deo dicata, ut patet. l. ea. in prin. raptores uirginum honestarum, siue ingenuarum, siue iam desponsatae fuerint, Pars Secunda. X 2 siue

Raptoribus postquam damnati fuerint nulli appellationis locus relinquitur.

Eadem poena debetur pro raptu uirginum sanctimonialium, & uiduarum.

sive non in quarumlibet uiduarum feminarum, licet libertinae, uel seruae alienae sint pessima crimina peccantes capitis supplicio plebendos decernimus, & maxime si Deo fuerit uirgines, uel uiduae dicatae, quod non solum ad iniuriam hominum, sed ipsius Dei omnipotentis irreuerentiam committitur. Sed dicendum, quod licet in raptu iudicetur pessimum, tamen poena non imponitur maior, quam si uirgo non dicata Deo. uel uidua rapiatur: quia non distinguitur aliam, & aliam poenam, cum non possit pro singulis delictis peccatorum ponere differentes poenas: ideo fit idem oino, quod in raptu uirginis non dicatae Deo, ut prius diximus. Si autem rapiatur mulier coniugata, uel desponsata uirgo per uerba de praesenti, licet contra non soleat uocari raptus, quia habet proprium nomen delicti, sed aduoluerunt, tamen uere raptus est, & si de muliere desponsata, uel coniugata: quia utraque est uxor, & cum utraque committitur adulterium, & dicendum quod hic concurrunt duo delicta, adulterium, & raptus, & idem raptus est grauior, quam cum uirgo, aut cum uidua rapitur, eo quod duo grauiora crimina concurrunt, sicut cum rapitur uirgo Deo dicata tria concurrunt, scilicet sacrilegium, stuprum, & raptus, & pro hoc cum raptus desponsata, uel coniugata habet locum oem poenam adulterij, & in super oem poenam, quae in raptu uirginis inferuntur, uel delicti. C. de raptu uirgi, non ponatur in titulo de raptu coniugatarum, tamen postea in l. unica. eo. ti. ponitur de puellis desponsatis, & de mulieribus coniugatis. Nam de. Et quae multo magis contra eos obtinere sanimus, qui nuptas mulieres ausi sunt rapere, quia duplici crimine tenentur tam adulterij, quam raptus, & oportet acerbius adulterij crimen ex hac adiectione puniri. Et tunc si ipsa coniugata, uel desponsata sit ingenua, bona oia raptoris, & oim aliorum, qui in ipso crimine raptus tpe inuasiuone eum comitantur, tunc applicantur raptus. De quo maritus cura hinc debet. l. ea. §. sin autem ingenua, in oibus aut alijs pertinentibus ad poenas raptoris, & sociorum, & fautorum idem oino fit, quod in raptu uirginis, & iura humana ciuilia in tamen detestata sunt crimen raptus, quod non solum cum quis rapit mulierem ad se non pertinentem puniunt raptorem, sed et si quis rapuerit propriam sponfam, quam tamen adhuc tenetur in praesentia parentum, & eis iniuriam, abduxerit eam de domo illorum teneri uoluerunt oibus poenis, quibus tenentur alij raptores, & hoc maxime obtinet, quod tamen puella desponsata, quam parentes eius inuoluntarij fuerint in ista educatione, licet puella desponsata fuisset prius in desponsatione, sic pater. ea. l. unica. cum de. Quibus connumeramus eum etiam, qui saltim sponfam suam per vim rapere ausus fuerit. Sed iste rigor hodie non tenet, quia temperatus est de iure canonico. scilicet quod rapies sponfam propriam non committat raptum, et si parentes in hoc non consentiant, extra de raptu. c. cum ea, ut dicitur statim cum age de poena raptoris secundum canones. Manet uerum raptus modus. scilicet quod rapit puer ingenuus ad abulum. Nam hic sunt duo crimina, primum uicium bestiale sodomiticum: secundum raptus. scilicet si puer, aut quicumque homo inuitus ad hoc trahitur. Primum est si solum sit, est grauius super cetera scelera, & non sufficit aliqua poena ordinaria in uindictam huius criminis, sed exgri debent uariarum poenarum. Sic patet. C. de adul. cum uir. si uibemus in surgere leges armari iura gladio ultore, ut exquiritis poenis subdantur infames, qui sunt, uel futuri sunt rei. Secundum est raptus, & hoc addit ueritatem ad uicium sodomiticum simpliciter sumptum: sicut raptus addit grauitatem ad adulterium, quando rapitur coniugata. C. de raptu uirgi. l. unica. & tamen uoluerunt leges exquiri supplicia maiora pro illis, qui pueros raperent, & in clusos fame, & uerberibus cogent ad sustinendum abulum, ut patet.

Nota leges sancitashis, qui proprius uxor raptus, iniuriis parentibus.

In raptu pueri duo insurgunt grauius crimina.

ff. de vi publi. qui ceptus. & l. cum qui. Sed distinguunt leges, an sit iste raptus ingenuus, uel seruus, aut libertinus: nam circa ingenuos istas poenas imposuerunt in praedicta lege, & eum, qui natura dicitur & eum, qui puerum ingenuum rapuerit & c. De non ingenuis autem, id est, de seruis libertinis non posuerunt istas poenas, quia multa tolerantur a seruis, & libertinis propter conditionem seruilem, quae non tolerantur in ingenuis, sicut multa tolerantur in mulieribus in honore uita, quas leges expellunt a sua obseruantia, quae non tolerantur in mulieribus honestis. C. de adulte. l. quae adulterium, & sicut dicitur de pueris ad hoc raptis, ita est intelligendum de masculis cuiuscunque aetatis. Nam interdum uiri rapiuntur ad abulum, sicut quando duo angeli in figura uirorum uenerunt in urbem Sodomam. Nam conuenit totus populus a puero usque ad senem, & petierunt a Loth, ut daret eis uiros ad abutendum eis. Genesis. 19. ca. Et non solum qui rapiunt pueros, & abutuntur eis, tenentur hac poena mortis, sed etiam qui pueros castrauit ad libidinem, id est, ut iam magis apti sint ad libidinem sodomiticam sustinendum, etiam si non abutuntur eis incurrunt poenam. l. Corneliae de licarijs. ff. de licarijs. l. eiusdem legis. §. qui hominem. Praedicta autem accipiuntur quando homo rapit feminam, uel puerum ad abulum, quod autem si femina rapit uirum ad hoc, quod cognoscatur ab eo. Dicendum, quod istud raro accidit: eo quod femina non potest sic cogere uirum directe ad cognoscendum eam sicut uir in fert uim foeminae: & tamen si contingat, erit omnino eadem poena contra foeminam rapientem uirum, sicut si uir rapiat foeminam, ut. C. de raptu uirgi. in gl. Etiam si illa mulier rapiat sponsum proprium, & tamen non solet uocari raptus, nisi cum uir rapit foeminam, ut 36. q. 1. cap. raptus & cap. lex illa, quia non cogitauerit lex, quod foemina nunquam raperet uirum. Si autem quaeratur de poena raptoris secundum canones, dicendum, quod licet raptus stricte accipiatur cum puella de domo patris educitur, ut cognita in uxorem habeatur 36. q. 1. §. cum ergo: tamen raptus uere erit etiam secundum canones omnibus modis, quibus supradiximus. scilicet in uirgine, uirgine, montali, coniugata, & puero raptus ad stuprum. De primo dicendum, quod raptorem poenam mortis merebantur quamcumque rapuissent secundum leges humanas: canones autem non infligunt hanc poenam, immo si raptor cum rapta ad Ecclesiam confugerit priuilegio Ecclesiae raptus impunitatem habet: rapta tamen statim de manibus suis eripitur. 36. q. 1. §. cum ergo, & c. de raptoribus. Si autem ista, quae rapitur, uirgine sit, id est, in uirginitate statu manens, aut est desponsata, aut non: si non est desponsata, aut raptor est clericus in sacris, aut laicus, si est clericus, cadit a proprio gradu, id est, deponitur 46. q. 2. c. eos, & c. de puellis. Si autem est laicus, debet anathematizari. ea. q. c. eos, & c. de puellis. Sed adhuc considerandum est, quod raptus iste iudicatur crimen grauius, & ob immanitatem huius facinorosi iura persequuntur auctores eius. C. de raptu uirginum. l. unica, in prin. & 36. q. 2. cap. raptus. Sed est distinguendum, an ista puella uiolenter rapta fuerit, an raptori consenserit, inuitis tamen parentibus. Si primo modo, raptor efficitur seruus raptae, ita ut illa possit tenere ad seruitium suum, uel alteri uendere, & hoc uerum est, nisi ille se uoluerit, & potuerit redimere. 36. q. 1. c. de raptoribus. Si autem illa rapta consenserit raptori, inuitis parentibus, raptor non efficitur seruus raptae, quia illa consenserit: sed efficitur seruus patris raptae, cui iniuria illata est, aut se redimet,

Que poena constituit mulieri, qui uirum rapit ut cum eo delectetur.

Secundum canones qui rapit raptoris poena.

met, & pretium applicabitur patri. eo. c. de raptoribus. ipsa uero puella, licet consenserit raptori in raptu, non permittitur in potestate eius, sed reductur in potestate patris praesentis impunitate. eo. c. de raptoribus, & tamen pater poterit eam punire, licet a iudice non puniatur. scilicet quod pater poterit filiam talem exheredare si uult. C. de inoff. test. l. si filiam, & hoc uerum est, nisi filia esset maior 25. annis, & pater distulisset eam tradere alicui in matrimonium: quia tunc si adhaesit illa alicui, remanebit cum illo, et inuito patre, & non poterit eam exheredare, ut in authentica, ut cum de appellatione cognoscitur. §. causam, & tamen si filia etiam inuito patre adhaesit alicui, dum tamen matrimonialiter si dignum sibi elegerit, pater tenetur eam dotare. ff. de ritu nup. l. qui liberos, ut tenet glo. in all. c. de raptoribus. Sed quia circa istos raptos leges humane ponunt alias poenas, ut C. de raptu uirgi. l. unica. Considerandum, quod poenae capitales, quae ibi ponuntur, non habent locum de iure canonico, ceterae autem locum habent, quia manent leges in suo vigore, et in foro ecclesiastico, cum non repugnent iuri canonico, & istae sunt, quod si rapta est ingenua tam raptor, quam omnes, qui inueniuntur cum eo in ipso raptu, & in inuasiuone, auxilium ei praestantes perdant omnia bona tam mobilia, quam immobilia, quam se mouentia. C. de raptu uirgi. l. unica. §. sin autem ingenuam. Et ista poena tenet de iure canonico, quia non est poena criminalis, & sic applicabitur omnia ista bona ipsi raptori, si autem illa consenserit in raptu, & fuerit uolentia inflicta parentibus, ut quod parentibus, qui applicentur bona raptoris, & comitantium ipsum, argumeto. c. de raptoribus. 36. q. 1. Nam ibi dicitur, quod raptor efficitur seruus eius, sed seruus patris sui, ita ergo applicabuntur bona raptoris, & sociorum patri raptae, quam rapta non est capax illorum, quia consenserit raptui. Considerandum tamen, quod iura antiqua raptori imponunt tres poenas diuersas: nam secundum iura efficitur seruus, nisi se redemerit. 36. q. 1. c. de raptoribus, alia iubent, quod anathematizetur. e. causa. q. 2. c. eos, & c. de puellis, & c. si quis uirginem, & c. nullus alia autem iura imponunt raptori, quod agat publicam penitentiam, ut 27. q. 2. c. raptor. Circa quas poenas considerandum, quod duae illarum habent locum simul, sed non omnis: pro quo sciendum, quod in raptu considerantur duo. scilicet ipsa immanitas criminis in se. 36. q. 2. c. raptus, & iniuria facta homini, si puella raptae, siue mulieri, & parentibus eius. C. de raptu uirgi. l. unica. pro secundo comperit tertia poena. scilicet quod efficitur seruus, uel seipsum redimat, si potest, pro primo comperit altera duarum poenarum. scilicet excorari. Vel publicam penitentiam agere, est tamen in optione raptoris, quae poenam subeat: nam si uult agere penitentiam publicam non anathematizabitur. Immo poena directa est, quod imponatur ei agere penitentiam publicam, ut 27. q. 2. c. raptor. Si autem ista agere noluerit, priuabitur coeione. scilicet anathematizabitur. sic tenet glo. 36. q. 2. c. eos. Et non solum raptor punitur, sed et comitantes eum in raptu, & oes quomodolibet fauentes, & ministri, & conscij: isti tamen secundum legem humanam capite plebuntur. C. de raptu uirgi. l. unica, & adduntur ibi aliae poenae, sed quae poenae capitales non habent locum, relinquuntur alie, ut perditio bonorum, & tamen secundum legem humanam soli illi, qui inueniuntur praestare auxilium ipsi raptori in raptu, & in inuasiuone, bona perdunt applicanda rapti, uel patri eius. Et hoc quod rapta est ingenua in all. l. unica. §. sin autem ingenua. Ceteri autem ministri, & fautores non habent istam poenam, sed solum capite puniuntur. Et quia ista non habet locum in foro ecclesiastico, commutatur in aliam, scilicet anathematizantur

Iura antiqua raptori tres poenas imponunt diuersas.

Alph. Tost. super Matth.

oem istis participes criminis 36. q. 2. c. de puellis, & c. si quis uirginem. Cum autem rapta mulier non esset ingenua, sed ancilla, uel libertina, neque raptor, neque adiutores perdebant bona, sed solum capite plebentur. C. de raptu uirgi. l. unica. §. sin autem ingenua, & §. poenas. Et quia hoc non habet in foro ecclesiastico locum. Omnes tamen adiutores, uel adiuuantes in ipso raptu, quam quomodolibet alios praestantes fauorem, uel conscij anathematizantur. Additur autem alia poena secundum antiquos canones, quod rapta non possit contrahere cum raptore. nam. C. de raptu uirgi. dicebatur, quod nunquam poterat esse legitimum raptus cum raptore matrimonio. Et quod ad hoc nunquam concederetur licentia et si parentes puellae illud uellent, & antiqui canones illud uoluerunt, ut patet. 36. q. 1. c. de puellis, & c. si autem, & c. placuit. Sed circa hoc dicit Gratianus, quod istud sit uerum quamdiu manet uitiu raptus, sed purgato uitiu raptus. scilicet cum illa patrie potestati restituta fuerit, & raptor suae rapinae penitentiam egerit, & uoluntas parentum raptus, & raptoris in hoc conuenit, non prohibetur rapta copulari raptori. 36. q. 2. §. prohibetur igitur, & allegat Gratianus ad hoc auctoritate Hieronymi, & habetur. 36. q. 2. c. tria legitima. Sed postea hoc obijciunt, quod haberetur in concilio Meldensi. ea. causa, & q. c. placuit. scilicet placuit, ut hi, qui rapuerint feminas, uel fuerint, aut seducunt eas, nullatenus habeant uxores, quamuis eis postmodum conueniant, aut eas dotauerint, uel nuptialiter cum consensu parentum acceperint. Et ita apparet ex hoc, quod uitiu raptus non possit purgari per aliquem consensum superuenientem ad hoc, quod liceat raptori accipere rapta in uxore. Sed Gratianus non potens aliter ad hoc responderi dicit, quod illud. c. placuit non tenet: quia placuit ei auctoritate Hieronymi. in allegato. c. tria legitima, quia dicitur, quod Hieronymus fundat se super auctoritate diuinae legis, ubi dicit, quod raptor post penitentiam peccatum poterit legitime copulari rapti, nisi pater puellae illam raptori detrahere uoluerit. 36. q. 2. §. haec auctoritas. Sed obijciunt Gratianum, quia expositiones, uel commenta doctorum quantumcumque sint sancti non praferuntur decretis pontificum, unde in expositione scripturarum magis creditur doctoribus, quam pontificibus, quia maiori ingenio, & peritia uigent, in decidendis tamen causis magis statuit decretis pontificum, quam dictis sanctorum, Augustini, Hieronymi, & quorundam aliorum, ut patet. 20. di. §. de decretis, & c. de libellis comenarijs. Et tamen hic agitur de causis decisionibus. In teneat matrimonium inter raptam, & raptorem, uel non. Item praepone debet auctoritas concilij Meldensis dicti Hieronymi. sed Glo. dicit aliter, in all. c. placuit, quod illud intelligitur, quod rapta erat uxor, uel sponfa alterius: nam tunc nunquam licet raptori eam habere in uxore. Dicendum, quod ista relatio erat multum sufficiens si esset uerisimilis, tamen non est uerisimilis, quia de sponfa, aut uxore alterius certum est, quod non loqueretur canon. Nam illam nemo potest habere et sine raptu, quia est adulterium: multo minus ergo licebit, quam superadditur raptus qui est uitiu, sed dicendum, quod illi canon intelligitur de rapta, quae illius erat sponfa, sicut dicitur ea. causa. q. 2. c. de puellis, & tamen antiqua Concilia uoluerunt tenere rigorem, quem reuenerunt leges humanae. scilicet quod rapta non liceret nubere raptori suis, & quod nunquam ad hoc licentia daretur, ut C. de raptu uirgi. l. unica, & ita et canones antiqui non permittebant raptis contrahere cum raptoribus in detestacione criminis, & ut tolleretur spes, & desiderium raptoribus, cum scirent raptas nunquam posse sibi peruenire in coniuges, sed postea iste rigor temperatus fuit, cum aut Gratianus dicebat praeferi Hieronymi auctoritate concilii.

Pars Secunda. X 3 Mel.

Melden & c. placuit. dicit glo. hoc verum esse: quia Hieronymus fundatur super auctoritate diuina legis. Sed dicendum, qd hoc non stat: quia si auctoritas illa, in qua se fundat Hieronymus esset talis, quæ teneret, nulla ordinatio concilij, neque summorum pontificum in contrarium valeret, quia potestas ecclesiastica in constructionem non in destructionem. 2. Cor. 10. & 13. c. si autem auctoritas est talis, quæ iam cessauit nulli preponitur, talis erat ista de coniugijs: quia erat de preceptis iudicialibus, & omnia illa cessauerunt. Item dictum Hieronymi non preponitur concilio Melden. & prædicto c. placuit: quia nõ adiuuatur ab illa auctoritate, sed dicendum, qd veritas est, quod raptori licet nunc contrahere cum rapta, si illa consentiat in eum: quia iura noua hoc concesserunt, & ideo etiã si parentes reclamant, illi illa conuenit efficietur matrimonium legitimum, extra de rapto. c. accedens. Si rapta puella legitime contrahit cum rapto, si prior discessit trahat in consensum, & quod prius displicuit postea incipit cõplacere. Et tunc non erit verum, quod dicit Gratianus 36. q. 2. §. prohibetur. & §. hic auctoritas. f. qd non poterit raptor contrahere cum puella, nisi pater puellæ consenserit, aut parentes amborum, quia iam nõ requiritur nisi consensus rapte, & reclamantibus paritibus, sed tunc dicendum. qd si rapta vellet cõtrahere cum rapto, perderet sine leges illa bona, quæ alijs pertinebãt ad ipsam. f. bona raptoris. & eorum, qui adiuuauerunt eum in rapto, quæ applicabãtur rapte. C. de rapto. virgi. l. vnica. §. si autem ingenuam. Nam si bona dicitur lex, qd amittit, si nuber raptori suo, vt in Auth. de rapto mulieru, quæ proprijs raptoribus nupserunt. colla 9. Dicendum. qd illa lex hodie non tenet, sed est abrogata per canones, & habebit mulier omnia illa bona, quia canones in fauorẽ matrimonij omnes istas penas tollunt, vt tenet Glo. 36. q. 2. c. de puellis, & Hosti in summa tit. de rapto corporum. §. i. ver. sed nõ quid si puella. Nam sicut canon abtulit interdictum, qd rapta non contrahet cõ rapto, ita et abtulit penam contrahentis de interdicto. Verum est, nisi rapta fuisset sponsa alterius: quia tunc non potest contrahere cum rapto. 27. q. 2. c. statutum. Si autem rapta sit vidua. Dicendum, qd et cõmittitur raptus, nam sicut leges dicit fieri raptu in vidua. C. de rapto. virgi. l. vnica. in prin. ita & canones simul ponunt raptum virginu, & viduarum. 36. q. 2. c. eos. & c. si quis virginẽ. & c. nullus. & vtriusque raptum dicit canon esse detestabile crimen ea causa & q. c. raptores. f. raptores viduarum, vel virginum ob immunitatem tanti facinoris detestamur. Dicendum tamen, quod raptus virginis reputatur aliquantulum grauius vitium ceteris paribus, in quantum virginitas corrupta restaurari nõ potest. C. de rapto. virgi. l. vnica. in prin. circa penas tñ raptoris, & comitum eius, & circa matrimonij viduę rapte cum rapto omnino idem dicendum est, sicut in rapto virginis, quia canon non distinguit aliquid in hoc sicut neque. l. distinxit, vt sup. diximus hoc statutum est: quia in vidua cũ non maneat in potestate parentum sicut puella rapta, cõstat, qd non requiritur consensus aliquis paritum ad hoc, qd possit contrahere cum rapto. Sicut de puella dubitari poterat, si autem ipsa rapta sit vxor alterius, dicendum, qd raptus committitur cum ea, & sunt hic duo delicta. f. adulterium, & raptus. Item istud adulterij aggrauatur magis ex adfectione raptus, & est iste raptus grauior alijs, vt in l. vnica. C. de rapto. virgi. Dicendum ergo, qd erit hic duplice pena. f. oēs illæ, quæ competunt de iure canonico contra adulterium, & et quæ competunt de iure ciuili contra penam corporis, et infliguntur omnes penæ, quæ sunt pro rapto, de quibus supra diximus de rapto virginis. vnde et bona rapta, si illa ingenua est. in all. §. si autem ingenua. si vero mulier cõsensit adultero, tñ c ipsa punietur, vt adultera, & bona raptoris, & comitum eius applicabuntur viro, & raptor efficeretur seruus viri, cuius fuit vxor rapta. arg. c. de raptoribus 36. q. 1. si aut rapta sit puella desponsata, aut est desponsata raptori, aut alteri, si alteri sit desponsata, sit idem, quod de vxore alterius: quia sponsa de præfenti est vxor, ideo non potest nubere raptori. 27. q. 2. c. statutum, cum et puella, quæ nulli esset desponsata sine rigorem canonum antiquorum non permitteretur nubere raptori. 36. q. 2. c. de puellis. Si autem rapta sit sponsa raptoris, & inuita ea, & paritibus, trahit de domo parentum. l. humana iudicat esse raptum, & ponit eadẽ penas, quas in rapiẽte alienam sponsam. C. de rapto. virgi. l. vnica. Et tñ de iure canonico nõ iudicatur raptus, & quedam leges humanę hoc iudicauerunt. 36. q. 1. c. lex. Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, vbi puella, de cuius nuptijs ante nil actum fuerat, videatur abducta. Hoc aut magis definitum extitit postea per iura noua. extra de rapto. c. cũ causa. f. Cum raptus ibi admitti dicitur, vbi nihil ante de nuptijs agitur, iste raptor dici non debet, cum habuerit mulieris consensum, & prius eam desponsauerit, quã cognouerit, licet paritibus reclamarent, à quibus eam dñ rapuisse. Dicendum ergo, quod cum iste non possit vocari raptus, non punietur in aliquo iste raptor, nec etiam ista rapta, si postea ea consenserit.

gentur omnes penæ, quæ sunt pro rapto, de quibus supra diximus de rapto virginis. vnde et bona rapta, si illa ingenua est. in all. §. si autem ingenua. si vero mulier cõsensit adultero, tñ c ipsa punietur, vt adultera, & bona raptoris, & comitum eius applicabuntur viro, & raptor efficeretur seruus viri, cuius fuit vxor rapta. arg. c. de raptoribus 36. q. 1. si aut rapta sit puella desponsata, aut est desponsata raptori, aut alteri, si alteri sit desponsata, sit idem, quod de vxore alterius: quia sponsa de præfenti est vxor, ideo non potest nubere raptori. 27. q. 2. c. statutum, cum et puella, quæ nulli esset desponsata sine rigorem canonum antiquorum non permitteretur nubere raptori. 36. q. 2. c. de puellis. Si autem rapta sit sponsa raptoris, & inuita ea, & paritibus, trahit de domo parentum. l. humana iudicat esse raptum, & ponit eadẽ penas, quas in rapiẽte alienam sponsam. C. de rapto. virgi. l. vnica. Et tñ de iure canonico nõ iudicatur raptus, & quedam leges humanę hoc iudicauerunt. 36. q. 1. c. lex. Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, vbi puella, de cuius nuptijs ante nil actum fuerat, videatur abducta. Hoc aut magis definitum extitit postea per iura noua. extra de rapto. c. cũ causa. f. Cum raptus ibi admitti dicitur, vbi nihil ante de nuptijs agitur, iste raptor dici non debet, cum habuerit mulieris consensum, & prius eam desponsauerit, quã cognouerit, licet paritibus reclamarent, à quibus eam dñ rapuisse. Dicendum ergo, quod cum iste non possit vocari raptus, non punietur in aliquo iste raptor, nec etiam ista rapta, si postea ea consenserit.

Si autem rapiatur puer, vel quicumque homo ad abusum, dicendum, qd est grauius facinus, & si solum sit. i. sine violentia, vocatur bestialis, vel sodo miticum vitium, & de iure canonico grauis pena pro eo imponitur. Nam clerici in hoc vitio laborantes eijciuntur à clero. i. deponuntur, & priuatur beneficijs ecclesiasticis, & insuper includuntur in monasteria arcta ad penitentiam agendam. Si aut laici sint excoicantur, & à cõtũ fidelium omnino fiũt alieni. extra de excess. præla. c. clerici. Cum aut quis rapit alium ad hoc aggrauatur inde delictu: quia sunt ibi duo crimina. f. abusus, & raptus, ideo pena erũt atrociores, sicut qñ raptus concurrat cum adulterio aggrauatur delictum, & sunt maiores penæ, vt C. de rapto. l. vnica, quia tamen ista pena non sunt statuta à iure, iudex exquiret eas, & imponet, & ita attigimus ex præcedentibus, quæ sit pena raptoris.

An peccatum contra naturam conuenienter ponatur species luxurie. Quæst. CCVI.

QVAERITVR nunc de alia specie luxurie. f. de peccato contra naturã, an conuenienter sit species luxurie. Aliqui dicunt, qd non, quia 36. q. 1. c. Primũ argumentũ. Lex illa. §. cum ergo, vbi enumerantur species luxurie non ponitur vitium contra naturã, ergo nõ est species luxurie. Item luxuria opponitur virtuti, & ita inuenitur sub malitia, quæ opponitur virtuti. 7. Ethic. c. 1. Etiam tñ vitium contra naturam non inuenitur sub malitia, sed sub bestialitate. 7. Ethic. c. 7. & bestialitas est quoddam genus vitij distinctum à malitia. 7. Ethic. c. 1. ergo vitium contra naturã non est species luxurie. Itẽ luxuria cõsistit circa actus ordinatos ad humanã generationẽ, & tñ vitium nõ naturã cõsistit in actibus, ex quibus nõ potest sequi generatio, quã nõ vocat vitium nõ naturã, ideo nõ est spẽs luxurie. Dicendum, qd sit species quædam luxurie: quia 1. Corin. 12. connumeratur alijs speciebus luxurie cũ dicitur: Non egerunt penitentiam super immunditia,

Iuris canonici de reprobata de rapto cum legibus humanis. Quo raptor appellari nõ possit, qui puellã inuitis paritibus, abduxerit. Ad primũ argu. Ad secundũ argu. Ad tertiuũ argu.

tia, & fornicatione, & impudicitia, vbi Glo. dicit, qd immunditia dicitur vitium contra naturam. Item vitium contra naturam in coitu ponitur ab Aristo. inter mores fugiendos ab homine. 7. Ethic. c. 7. ergo oportet, qd pertineat ad aliquod genus vitij, & nullo aliud est, nisi luxuria. Amplius patet hoc: quia vbi quæque inuenitur specialis ratio deformitatis circa aliquod vitium, ibi est species determinata illius vitij, & quia in vitio contra naturam reperitur specialis ratio deformitatis, quã in ceteris partibus luxurie, ergo ibi est speciale vitium, siue species luxurie. Dicitur autem aliquid esse in luxuria contra naturam dupliciter: Vno modo: quia repugnat rationi recte, quæ est natura hominis. Et hoc competit omni speciei luxurie: quia quælibet illarum est contra rationem. Et sic dictum est supra q. 189 & q. 190. qd fornicatio simplex est contra naturam, id est, contra rationis rectitudinem. Alio modo, quia non solum rationi repugnat, sed etiam ordini naturali actus venerci, qui cõpetit speciei humanæ. Et istud proprie vocatur vitium cõtra naturam in luxuria, qd pluribus modis accidit. Vno modo absque omni concubitu, sicut est in immunditia, quã aliqui molliciem vocant, quæ causa delectationis venercæ: expiendæ sine concubitu fit. Alio modo si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, vt ad pecora, & ista vocatur propriissime bestialitas. Alio modo si fiat per concubitum in debiti sexus intra eandem speciem, vt viri ad virum, femina ad femina. Alio modo si fiat mutatio organi, manẽte specie, & sexu, vt si femina in vase non debito cognoscatur. Alio modo quãtũ ad monstruosos concumbendi modos, qui licet sint in vase debito est in eis deformitas, quæ facit esse cõtra naturam. De his tangitur infra singularim, & sic vitium cõtra naturam proprie sumitur in species quædam luxurie est. Ad primũ dicendum, qd in illa enumeratione specierum luxurie ponuntur omnes modi humanæ luxurie. Vitium autem cõtra naturam non est humanæ luxurie, sed potius bestialis. Ideo non ponitur ibi: Quia tamen contingit in hac homines delinquere, necesse est, qd sit species quædam luxurie: quia ad alterum vitium non possit reduci. Ad secundũ dicendum, quod bestialitas differt à malitia: quia malitia opponitur humanæ virtuti, & bestialitas dicit quendam excessum supra humanam malitiam, vt patet 7. Ethic. c. 1. Et sic potest reduci ad humanam malitiam, in quantum homines contingit in ea peccare, licet ipsa ex genere, vel ex magnitudine non sit humana, vt dicitur infra q. 209. Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit in venereis generationem, sed delectationem: quia mouetur à concupiscentia. Ipsa autem concupiscentia pro obiecto habet delectationem. Moueri autem ad gignendum est moueri sub ratione finis conuenientis. Et istud pertinet ad rationem ordinantem actus, & nõ ad concupiscentiam. Et quoniam potest quis experiri delectationem veneream in actibus non pertinentibus ad humanam generationem erit vitium contra naturam species luxurie, quæ sit in actibus venereis nõ ordinatis ad generationem. De his S. Tho. 2. 2. q. 15. art. 11.

De bestialitate, quæ est species luxurie, & an bestia possint habere aliquod vitium. Quæst. CCVII.

QVAERITVR nunc circa bestialitatem, quã dictum est, & dicendũ est amplius de vitio contra naturam, qd ad bestialitatem pertinet, quid sit ipsa bestialitas. Et quã bestialitas à bestijs dñ, videndum est, an bestia vitium aliquod habere possint. Dicendum Alph. Toft. super Matth.

dum, qd non: quia vitium, & virtus in moralibus opponuntur, & sunt circa idem obiectum, virtus quidem, vt medium, vitia autem, vt extrema, vt patet 2. Ethic. ergo cuiusque potest inesse vitium, potest inesse virtus, bestia tñ virtutem habere non possunt: quia virtus est habitus electiuus consistens in medietate determinata à ratione. 2. Ethic. Bestia autem rationẽ non habent. 7. Ethic. c. 9. ergo non est in eis virtus, & consequenter nec vitium. Item si bestijs inesse vitium, aut virtus, possent esse felices, cum felicitas sit operatio sine virtutem. 1. Ethic. Bestia tñ non possunt esse felices. 10. Ethic. f. Signum autem, & nõ participare reliqua animalia felicitate. Et iterum dñ: Aliorum aut animalium nullum felix est. f. præter hominem. Item patet: quia virtus, & vitium solum sunt hominis, eius aut qd est supra hominẽ, vel infra hominẽ, nec virtus, nec vitium est. Ideo Deus, qui supra hominẽ est, virtutem non habet, nec vitium, & bestia, quæ sunt infra hominẽ, non habent virtutem, nec vitium. 7. Ethic. c. 1. f. Etenim quemadmodum nec bestia malitia, nec virtus, sic, nec Dei, id est, nec in Deo, nec in bestia inuenitur virtus, & vitium. Item patet: quia vbi inuenitur vitium, & virtus, inuenitur maximẽ temperantia, aut intemperantia: quia id, circa quod maximẽ peccat homines, est intemperantia per delectationes tactus, & gustus, circa quas est, & ad quas homines maximẽ inclinatur. Bestia tñ inclinatur vehemẽter ad has delectationes, quã ad eas solas inclinatur. 3. Ethic. c. de temperantia. Ideo si bestia vitium aliquod habere possent istud esset maximẽ intemperantia: quia circa delectationes, intemperantia videtur maximẽ excedere. Et tñ bestias nõ dicimus temperatas, nec intemperatas, nisi sine metaphora, vt patet 7. Ethic. c. 9. ergo nõ est in eis vitium, nec virtus. Item virtus moralis nunquã potest esse sine prudentia, nec vitium sine imprudẽtia, vt patet 6. Ethic. c. 17. Et tñ bestia prudentiam nõ habent: quia ista solius hominis est. Et licet dicemus quãdam bestias habere prudentiam: quia habent rationem prouisiuam ad vitam, vt dñ 1. Meta. non dicuntur proprie habere prudentiam, sed aliquid simile valde imperfectũ, qd magis pertinet ad artem; qd ad prudentiam, ergo non erit virtus, nec vitium in bestia. Vnde 6. Ethic. prudentia solum ponitur in eis, quæ agunt per finem, & in quo est intellectus, in bestijs aut intellectus non est, ideo nec habent prudentiam, & consequenter nec virtutem. Item ad hoc, qd sit vitium, & vitium in aliquo, oportet in eo esse opinionẽ vniuersalem, & cognitionem particulariũ: quia sine hæc sit continentia, & incontinẽtia, & temperantia, & intemperantia. 7. Ethic. Bestia tñ non habent opinionem vniuersalem, sed cognitionem quãdam de particularibus. Nam dñ ibidem per hoc bestias non incontinenter agere, quã non habent vniuersalem opinionem, sed singularium phantasiam, & memoriam 7. Ethic. c. 5. Non ergo habent bestia vitium, nec virtutem, cum istud sit supra naturam earum, nec habent scientiam speculatiuam, aut practica.

Quid sit bestialitas. Quæst. CCVIII.

QVAERITVR, hoc supposito de bestialitate, quid sit dicendum, qd bestialitas à bestijs dñ, & nomen vitij est, non qd sit vitium aliquod existens in bestijs: quia nullum habent, vt ostensum est in præceden. q. sed dñ esse bestialitas vitium, qd hominibus accidit non sine conditionem humanam, sed secundum similitudinem ad bestias. Pro quo sciendum, quod Aristot. 7. Ethic. cap. 1. dicit tres esse mores fugiendos, scilicet, incontinẽtiam, malitiam, & bestialitatem, id est, ista sunt tria mala fugienda in moribus. Pars Secunda. X 4 Incon-

Incontinentia dicitur, quæ non est malitia perfecta. Malitia autem dicitur humana peruersitas. Bestialitas autem peruersitas maior, quam humana, quam vocamus bestialem. Et quia incontinentia, & bestialitas dicitur per comparisonem ad malitiam, debent cognosci per eam. Est autem malitia peruersitas qualibet humana. Et ideo est genus ad omne vitium humanum, vel peruersitas non quidem, quæ naturæ humanæ conueniat. Quia cum natura humana sit rationalis, & actus suus sit viuere secundum rationem non erit ei naturale vitium, quod est contra rationem. Immo ex hac parte vitium omne in homine dicitur esse contra naturam, vt ostendit S. Thom. 1. 2. q. 72. artic. 2. Sed dicitur esse malitia, vel peruersitas humana: quia est circa obiecta actuum humanorum, & in magnitudine non excedit modum humanum. Nam homines habent alia genera delectationum, & obiecta, quam bestia, sicut sunt diuersæ naturæ, & complexionis hominis, & bestiarum. Ita & delectabilia secundum naturam necessaria sunt eis diuersa. Quod apparet ex cibis: quia alios cibos homines habent, & alios bestia. Et etiam ipse bestia inter se habent diuersa genera ciborum secundum diuersitatem naturarum suarum. Ita & in alijs delectabilibus. Cui ergo homo peccauerit circa delectabilia humana appetendo de eo magis, quam oportet, & sic de alijs circumstantijs, erit peccatum humanum, id est, naturale homini, non quod sit homini naturale vitium aliquod, cum omnia sint ei contra naturam, vt dictum est. Sed quia naturale est homini circa illud obiectum ferri, & delectationes tales appetere, & possit bene se habere circa illas, si secundum virtutem ageret, etiam dicitur esse humanum vitium, quando circa obiecta humanæ operationis non est excessus in peccato immoderatus supra conditionem humanam. Nam licet solius virtutis sit recte agere circa omnia obiecta humanæ operationis, & homo ex desiderio delectationum excedat interdum rectitudinem rationis, secundum quod delectabilia videntur ei bona, tamen naturæ humanæ non competit excessus nimius, quia cum natura humana sit in medio temperamenti inter omnes complexionis animalium, competit ei delectabilia appetere, vt in medio: quia excessus eorum corrumperet naturam existentem in quodam temperamento. Bestia autem habet complexionem declinantes ad diuersas extremitates, ideo competit eis naturaliter magni excessus secundum diuersa delectabilia, vel abstinentia immoderata à quibusdam. Cum ergo homo appetuerit delectabilia aliqua humana, in quibus cum bestijs communicat, & excesserit in eis ad magnitudinem desiderij bestiarum, licet sit peccatum circa obiectum humanæ operationis, non est peccatum humanum, siue malitia humana: quia talis excessus in delectabilibus est maior excessu, qui competit naturæ humanæ, ideo tale vitium non dicitur humanum, siue malitia, sed bestialitas: quia sequitur homo extremum in delectabilibus secundum quantitatem conuenientem naturæ bestiali. Duo ergo requiruntur ad hoc, quod sit malitia, quod sit vitium per abundantiam, vel defectum circa obiectum humanæ operationis, & quod in magnitudine non excedatur modus humani vitij, vel excessus in appetendo delectabile. Et istud vocatur malitia: quia malitia est habitus electius ex corruptione rectæ rationis ad superabundantiam, vel defectum. Ideo malitiæ opponitur virtus generaliter, vt dicitur 7. Ethico. scilicet: quia virtus est habitus electius circa obiecta humanæ operationis secundum rectam rationem 2. Ethico. Incontinentia au-

Ad malitiam duo requiruntur.

tem, quæ erat aliud malum, vel species fugiendorum est circa ea, quæ est malitia: quia sicut malitia est solius hominis, ita & incontinentia. Nam bestia non sunt incontinentes, vt dicitur 7. Ethico. c. 5. scilicet. Propter hoc bestias non incontinenter agere, quoniam non habent vniuersalem opinionem, sed singularium phantasiam, & memoriam. Sed differt incontinentia à malitia, sicut dispositio ab habitu. Nam non dicitur incontinentia malitia, & incontinentes non dicitur malus, nec prauus 7. Ethico. Ratio est: quia malitia est corruptio principij operationum 7. Ethico. In homine autem principium operationis est intellectus, siue ratio 7. Ethico. c. 9. Quando ergo corrumpitur existimatio intellectus circa operabilia, ita vt iudicet determinatè esse aliquid bonum, quod est contra rationem, est malitia, si ista determinatio sit ex habitu, & propter istam moueatur homo ad operationem. Sicut ille, qui iudicat simpliciter delectabile tactus, & gustus esse bonum, & tanquam bonum debere illud prosequi est malus, & dicitur intemperatus: quia iam necesse est istum malè agere cum iudicium de agibili sit corruptum in eo. Et istud est in omnibus habentibus habitum vitij. Sic enim est in auaro, sic in iniusto, & in cæteris. Incontinentia est autem, quando non est corruptum principium operationis, scilicet, iudiciū, sed habet aliquis rerum iudicium de operabili, & tamè interdum adueniente passione, corrumpitur, siue offuscatur. Sicut qui iudicat malum esse fornicari, & inebriari, & tamen postea adueniente forti concupiscentia inebriatur, & fornicatur. Ille autè differt ab intemperato, quia licet sint circa eadem delectabilia, tamen incontinentes nunquā peccabit, nisi adueniente forti passione. Quoad autè passio nulla incidit semper bene ager. Intemperatus autem non indiget passione, nec expectat eam, sed ipse post illam prouocat, vt vtens ea tanquam instrumento possit peruenire ad delectabilia, quæ appetit tanquā finem, sicut dicit Aristot. de illis, qui per se appetunt delectationem, quæ est in potu vini. Et quia non est delectatio in potu, nisi sit sitis, etiam si non sitiant sibi sitim præparant quædam falsa comedendo. Et in hoc est intemperatus simpliciter malus. Secundum est, quia intemperatus, siue quando peccat actualiter prosequendo delectationes, siue quando non peccat semper habet iudicium corruptum. Incontinentes autem non, quia ante passionem habet rectum iudicium, & non perturbatum. In passione autem turbatur iudicium, & malè iudicat. Cessante autè passione: quia iudicium non fuerat ablatum, sed solum obfuscatum redit, sicut prius erat, ita vt bene iudicet. Et dicitur tunc incontinentes solui ab ignorantia 7. Ethico. c. 5. scilicet. Qualiter autem soluitur ignorantia, & rursus fit sciens incontinentes eadem ratio est, quæ de vinolento, & dormiente. Ideo intemperatus peccat, & malus est. Incontinentes autè peccat, sed non est malus. Est enim adhuc sanabilis cum integrum maneat in eo principium operationum, scilicet, rectitudo iudicij. Intemperatus autem est insanabilis: quia corruptum est in eo operationis principium, sicut quando deficit, & in aliquo virtus naturalis non potest sanari per medicinam. Differt etiam incontinentia à malitia: quia malitia est circa omnem operationem humanam, in qua contingit errare ex falsa opinione de ipso operabili. Incontinentia autem propriè solum est circa delectationes, & tristitias tactus, & gustus. Vnde dicitur esse circa concupiscentias, vt patet 7. Ethico. Et sic quantum ad obiectum coincidit cum temperantia, sed differt in eis, quæ supra dicta sunt. Incontinentia autem

tem continentia opponitur, quæ non accedit ad perfectam rationem temperantia, & habet continens rectum iudicium de operabili, sicut temperatus incontinentes. Huius enim tres rectum iudicium habent, sed differunt: quia continens, & temperatus bene agunt, incontinentes verò peccat. Differt rursus incontinentes à continente: quia vterque passionem habet fortes. Et tamen incontinentes vincitur ab eis, & malè iudicat, & peccat. Ideo dicitur incontinentes egressius ab opinione 7. Ethico. i. non manet in opinione, quam habebat ante passionem. Quia ante passionem iudicabat non esse fornicandum, nec inebriandum, existente autè passione forti iudicat fornicandum, & fornicatur. Continentes autem sustinet concupiscentias fortes, & non ducitur ab eis. Ideo non egreditur ab opinione, quæ habebat ante passionem, licet affligatur valde sustinens. Et sic dicitur non egressius ab opinione 7. Ethico. Differt tamen continens à temperato: quia licet vterque bene agat, tamen temperatus agit ex habitu, & inclinatione, & electione, continens autem non agit ex habitu: quia nondum habet illum, sed ex consideratione finis: quia iudicat valde bonum esse abstinere à delectabilibus rurbibus. Et ideo abstinere, nondum tamen habet habitum: quia habitus faciliat ad agendum, & reddit operationes delectabiles. 2. Ethico. Quia, vt ibi dicitur, nondum est iustus, qui non gaudet operibus temperantia. Continentes tamen non abstinere à concupiscentijs cum gaudio, & faciliat, sed cum magna tristitia, & difficultate duriciem sustinens in resistendo concupiscentijs 7. Ethico. & ad Rom. 7. vbi Apostolus conqueritur de fortitudine concupiscentiarum, & cum magna difficultate resistebat eis, & vocabat eas mortem quandam dicens. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Et quia nimis affligebatur ter orauit Deum, vt auferret ei istas concupiscentias, sed non fuit exauditus. 2. Corint. 1. 1. Non ergo habet continens adhuc habitum. Temperatus autem habitum habet, & non est sibi difficile resistere alicui rertationi, siue propter bonitatem naturæ, id est, complexionis suæ inclinatio ad virtutem, quam ad passiones, sicut dicit Aristot. 6. Ethico. cap. 17. de habitibus virtutem naturalem. Et sic etiam dicit Christus infra 19. de Eunuchis, qui ab vtero matris sic nati sunt, id est, non inclinati ad venerea. Ita, quod non insurgit eis aliqua passio ad hoc. Et istis facile esse temperatos, siue vt aliquando accidit propter longam assuetudinem, scilicet, quia aliquis longo tempore passionibus resistendo perdomuit illas, ita vt iam debilitat insurgant in eo. Et si fortes insurgent, propter magnitudinem habitus existentis ex longo tempore, & crescentis quotidie per consuetudinem, facile est resistere illis, immo est iam quasi naturale propter assuetudinem, quia consuetudo est altera natura. 7. Ethico. & primo Rhetorum, & gaudium causatur in eo, quod iam connaturale est propter assuetudinem. Aliquando autem causatur ista facilitas resistendi ex Dei gratia, vel priuilegio, sicut est in sanctificatis in vtero, in quibus fomes totaliter aufertur, vel debilitatur. Et sic in Domina nostra erat temperantia perfectissima: quia non solum abstinere ab omni delectabili turpi, immo ad nullam eorum inclinabatur propter non habere fomitem. Et ideo nec mortaliter, nec venialiter vnquam peccauit: quia nullum ad peccandum incentiuum habebat quomodocunque. Et ista gratia ei prouenerit, siue per sanctificationem præuenientem, si non incidit in originale, siue per purificationem, & sanctificationem sequentem, si ponatur ab aliquo incidisse in originale.

A Hoc ergo modo continentia, & temperantia differunt. Ex hoc autem sequitur, quod continentia non est virtus: quia virtus est habitus electius. 2. Ethico. continentia autem non est habitus, vt ostensum est, sed est quædam dispositio ad temperantiam. Item patet, quia si esset virtus, nullo modo differret à temperantia, eo quod idem est obiectum vtriusque, scilicet, delectatio tactus, & gustus. Ideo si esset continentia habitus, sicut temperantia, esset omnino idem habitus, & tamen differunt: quia 7. Ethico. ponuntur differre continentia, & virtus, vt duo mores eligendorum, sicut incontinentia, & malitia, vt duo mores fugiendorum. Sunt ergo temperantia, & continentia, vt habitus, & dispositio. Temperantia quidem habitus, continentia verò dispositio ad temperantiam. Et sic continentia non est virtus, & tamè laudabilis, quia secundum rectam rationem operatur.

Continentia non est virtus

Bestialitas autem dicitur per respectum ad malitiam. Nam sicut incontinentia est prauitas quædam minor, quam malitia, vt ostensum est, ita & bestialitas est quædam prauitas maior, quam malitia. Et differt à malitia per illas duas condiciones malitiæ suprapositas. Est enim malitia prauitas humana. Bestialitas autem prauitas bestia, vel ad similitudinem bestia. Et quia bestia non habent omnino eadem delectabilia, quæ homines natura est eis appetere alia delectabilia, quam appetant homines. Cum ergo aliquis appetuerit delectabilia, quæ bestia appetunt, & non conueniunt naturæ humanæ, est vitium bestialitatis, sicut dicitur 7. Ethico. c. 7. de eo, qui delectatur comedendo carnes crudas, & qui præcidit prægnantes, vt extrahat fetus de vtero, & comedat, & de illo, qui delectatur comedendo carbones, & terram. Sic etiam circa venerea, qui delectatur in eis, quæ sunt extra humanam speciem, vt cum pecoribus. Ad ista enim non est concupiscentia humana: quia sunt extra conditionem speciei. Ideo qui habuerit talia desideria, & per hæc operatur, bestialis dicitur, & non malus: quia non est prauitas humana, id est, circa obiectum operationis humanæ. Alius modus bestialitatis est circa ea, quæ homini competunt ex genere obiecti, tamen non competunt in quacunque magnitudine, sicut cibum sumere, & venereis delectari competit homini ex specie. Quia tamen complexio hominis est in medio temperamenti respectu complexionum aliorum animalium, competit sibi non sumere multum de delectatione in cibo, aut potu, aut venereis. Bestia verò quia habent extremitatem in complexionibus appetit delectabilia quædam in extremo, vt multum comedere, aut multum coire, & hæc quidem respectu ipsarum non sunt extrema, sed media: quia quantitas delectabilium suorum commensuratur naturæ eorum, sed respectu humanæ complexionis dicuntur extrema. Quia sicut complexio bestiarum habet extremum respectu humanæ complexionis, ita & quantitas delectabilis bestialis est extremum respectu quantitas delectabilis humani. Si ergo quis imitetur bestias in magnitudine cibi, & potus, vel in multitudine venereorum, bestialitas est. Quia excessit non solum rationem, sed etiam conditionem humanam. Nam malitia, id est, intemperantia in delectabilibus excedit rationem. Bestialitas tamen non solum rationem, sed etiam quantitatem delectabilis homini conuenientis. Sic patet 7. Ethico. c. 9. vbi ponuntur delectationes quædam humanæ generæ, & magnitudine. Ex quo apparet, quod non solum est bestialis, qui prosequitur delectabilia differentia obiecto, siue specie delectabilibus humanis, sed et quod prosequitur delectabilia humana differentia in magnitudine

tudine ab humanis delectationibus. i. qui psequitur delectabilia humana in maiori quantitate, quam natura humana illa exigat, quæ usque ad certam quantitatem solum exigit delectationem. Opponitur autem bestialitati virtus heroica, quæ est quedam virtus diuina. Nam heroes dicuntur aerei. i. dii, qui sunt eleuati super nos secundum naturam, & habent locum excellentiorem, scilicet, in celo, quem homines putant esse aerem. Et sicut bestialitas est malitia excedens super humanam malitiam, ita virtus heroica est super humanam virtutem. Nam homines illos, quos excellentiores putamus ceteris hominibus quasi iam pertinentes ad aliquid excellentius, quam sit humana species in Deos transferimus. Sicut Homerus introduxit Priamum dicentem de Hectore, quod non erat filius hominis mortalis, sed Dei, & hoc propter virtutis excellentiam, ut dicitur 7. Ethic. c. 1. Ita in illis, qui habent virtutem excellentiorem, quam sit humana virtus, dicimus esse virtutem diuinam, quæ est virtus heroica, siue celestis, aut aerea, quod idem est.

An bestialitas, & humana malitia differant secundum naturam, vel secundum excessum. Quæst. CCLX.

QVAERITVR, an bestialitas, & humana malitia differant secundum naturam; vel solum secundum excessum. Dicunt quidam, quod solum secundum excessum: quia cum bestialitas, & humana malitia sint circa eadem obiecta, non possunt differre secundum speciem, nisi ex potētis, in quibus sunt. Sicut prudentia est circa omnia obiecta, circa quæ sunt omnes virtutes morales. Quia omne, quod est eligibile per virtutem moralem, est cõsiliabile, & diffrimibile. 3. Ethic. Cum consilium præcedat electionem; prudentia tamē est, quæ cõsiliatur, & diffinit 6. Ethic. ergo ipsa est circa omnia, quæ sunt virtutes morales. Differt tamē ab eis, quia ipsa est in intellectu: morales autem virtutes in concupiscibili, & irascibili, aut in voluntate. Ita ergo oportet bestialitatem differre à virtute humana per potentiam, si specie differt, cum in obiecto conueniat. Et tamen ipsa est habitus, vel dispositio ineluctata, sicut moralis virtus: ideo non potest poni in intellectu, sicut prudentia. Quia inclinata est, & non iudicativa. Erit ergo in irascibili, & concupiscibili, sicut moralis virtus. Si autem fuerit in irascibili, & concupiscibili humana non poterit differre in specie à morali virtute, quæ est in eisdem potētis. Oportet ergo poni eam in irascibili, & concupiscibili bestiali, si differre debet sp̄ à virtute morali. Et tamen non ponitur virtus aliquod in bestiis, ut ostensum est supra q. 207. ergo non erit, nisi in potētis humanis, & sic non differt specie à morali vitio, vel virtute, sed solum secundum excessum.

Item 7. Ethic. c. 9. dicitur, quod bestiales delectationes differunt magnitudine ab humanis, & circa illas est bestialitas. Magnitudo tamen non facit differentiam in specie: quia vna temperantia est maior alia, & vna intemperantia est maior altera: quia non cõsistit vitium, nec virtus in indiuisibili; ergo non differunt in specie. Item illa quæ solum differunt per excellentiam quandam, non differunt specie. Ita tamen est de bestialitate ad humanam malitiam, & de virtute heroica ad virtutem moralem. 7. Ethic. ca. 1. scilicet. Quemadmodum ex hominibus sunt dii, propter virtutis super excellentiam, talis quidē erit bestialitati oppositus habitus. Patet etiā, quia dicitur ibi, quod propter admirationem soleamus vocare aliquid diuinum. Ita etiam propter admirationem malitiæ vocamus aliquem bestialem. Admiratio tamen fit propter insolitam magnitudinem alicuius rei, ergo

bestialitas non differt à morali malitia, nisi in magnitudine. Dicendum, quod bestialitas differt secundum speciem, siue naturam à morali vitio, & virtute heroica à virtute morali. Non est tamen putandum, quod bestialitas sit vitium, & bestiarum, & malitia vitium humanum, quia bestie vitium nullum habent, ut ostensum est supra q. 205. Et tamen differt bestialitas a vitio morali, vel humano in specie. Quia 7. Ethic. c. 1. dicitur, quod circa mores fugiendorum tres sunt species, malitia, incontinentia, bestialitas: ergo saltem specie differunt. Item patet: quia 7. Ethic. c. 7. dicitur, quod habere singula horum extra terminos malitiæ est quemadmodum bestialitas. Et sic dicit, quod delectabilia illa, circa quæ bestialitas est, de quibus ibi loquitur, sunt extra terminos malitiæ. Quod tamen est extra terminos malitiæ non pertinet ad speciem malitiæ, sed ad alia sicut quod est extra terminos naturæ humanæ non pertinet ad speciem humanam. Nam licet in specie humana, & omnium animalium reperitur magnum, & paruum, totum tamē est intra terminos speciei: quia ad tantam magnitudinem potest peruenire aliquod indiuiduum in natura humana, quod iam non posset anima vegetare illud corpus: sicut, si esset aliquis homo ceterum cubitorum, impossibile esset illum viuere. Nam viuere est per hoc, quod anima vegetat omnia membra: nulla tamen anima humana posset vegetare tantam molem, ideo non posset viuere: quicquid ergo viuunt in specie humana, siue magnum, siue paruum, totum est intra terminos speciei: bestialitas tamen est extra terminos humanæ malitiæ, ergo differt in specie. Item eodē cap. dicitur, quod habentem desideria bestialia superare illa, vel superari ab eis non est simpliciter incontinentia, sed secundum similitudinem. Sicut male se habentem circa iras incontinentem dicimus, & non simpliciter, sed incontinentem iræ. Constat autem, quod iracundia, ut nominat vitium oppositum mansuetudini, secundum quod male se habet homo circa iram differt specie ab incontinentia, quæ circa delectationes est: ergo etiam differret specie bestialitas à malitia humana. Item patet: quia bestialitas opponitur virtuti heroicæ, & illa est in eo, quod nullam virtutem habet, ergo ex opposito bestialitas erit in eo, quod nullam habet malitiam. I. heroica virtus in Deo, qui virtutem nullam habet, & bestialitas ad bestiam pertinet, quæ nullam habet vitium. 7. Ethic. c. 1. Et quemadmodum nec bestia malitia, nec virtus, sic nec Dei. Et tamen dicitur ibi, quod heroica virtus ad Deum pertinet, & bestialitas ad bestias. Erit ergo heroica virtus quedam virtus differens specie ab humana virtute, & bestialitas peruersitas quedam differens ab humana malitia. Item patet, quia eodem. c. dicitur. Sed hoc quidem honorabilius virtute: hoc autem alterum quoddam genus malitiæ; id est, virtus heroica est aliquid honorabilius omni humana virtute. Et sic pertinet ad speciem superiorem. Bestialitas autem est quoddam alterum genus malitiæ. i. malitia distincta à malitia secundum genus. Item, si bestialitas esset eadem in specie cum humana malitia, cum plures homines sint mali, quam boni, essent plures homines bestiales, & tamen bestialitas rara est in hominibus, nisi in illis, qui quodammodo declinant à conditione speciei, ergo non est bestialitas eadem in specie cum malitia humana. Patet hoc 7. Ethic. c. 6. Bestialis autem in hominibus rarus est, maximè autem fit in barbaris. Et tamē inter eos, qui habent conditionem humanam, reperiuntur plurima vitiosa: ergo bestialitas specie differt ab humana malitia. Item ad hoc, quod homo habeat malitiam humanam, Aristoteles non assignat aliquam causam,

causam; quasi hoc facile sit homini per inclinationem naturalem. Et tamen ad hoc, quod habere possit bestialitatem, assignat tres causas, quæ hominem multum separant ab humana conditione. I. perniciosas naturas, & egrotudines, vel egrotudinales passiones, & peruersas consuetudines: vt patet 7. Ethic. cap. 1. & 7. de quibus dicitur infra. q. 209. ergo bestialitas differt specie ab humana malitia. Dicendum autē est per hoc, quod bestialitas potest dupliciter accipi: vno modo pro conditione bestialis, vt in bestia est. Alio modo pro similitudine quadam hominis ad bestiam in desiderio, & operatione. Primo modo bestialitas non est vitium, quia in bestiis nullum vitium est nec esse potest, vt ostensum est supra. q. 205. Sed est in eis natura: quia naturale est bestiis sic inclinari, & appetere, & nunquam agunt aliquid contra naturam suam: quia vnicum principium habent apprehensibilem, & appetituum: ideo non possunt per aliud apprehendere, aut appetere, & tamen illud est eis naturale. I. sensus ad apprehendendum, & vis irascibilis, & concupiscibilis ad appetendum: ideo impossibile est bestiam agere contra naturam. Homo autē habet duplex principium appetituum. I. voluntatem, & partem concupiscibilem cum irascibili, & duplex apprehensiuum. I. intellectum, & sensum: ideo est quilibet homo quasi duo homines. Nam potest apprehendere per intellectum, & appetere per voluntatem, vel apprehendere per sensum, & appetere per irascibilem, & concupiscibilem. Et quia homini secundum quod homo est naturalis in intellectu, eo quod homo est rationalis, est naturale homini apprehendere, & iudicare per intellectum, & appetere, & eligere per voluntatem: quando ergo homo secutus fuerit apprehensionem sensus, & appetitum: concupiscibilem, aut irascibilem ager contra naturam: quia ager contra rationem, cum sensus, & ratio quantum ad appetibilia discordant: immo, vt in plurimum, contrarietur, quam contrarietur Apostolus nominat sub nomine spiritus, & carnis ad Galath. 5. dicens: Spiritus concupiscit aduersus carnem, & caro aduersus spiritum. Et est ista contrarietas in apprehendendo, & appetendo. Sicut si quilibet homo esset duo homines distincti, & separati, & ob hoc Apostolus vocat interdum in nobis hominem interiore, & hominem exteriorem, & hominem nouum, & hominem veterem; quod idem est. Quia homo exterior est homo verus, (homo, vt sequitur apprehensionem sensus, & appetitum irascibilis, & concupiscibilis. Nam iste homo vocatur exterior, quia sensus exteriores sunt, & de solis exterioribus iudicamus per eos, & per appetitum consequentem eos, scilicet, irascibilem, & concupiscibilem sola exteriora appetimus, quæ sunt bona materialia, & sensibilia. Et iste est homo verus: quia ab antiquo homo habet istam apprehensionem, & appetitum. I. à principio seculi ferè omnes homines istam apprehensionem, & appetitum sequuntur. Dicitur etiam verus homo respectu cuiuslibet nostrum: quia in nobis à principio ætatis incipit apprehensio per sensum, & appetitus per concupiscibilem, & irascibilem, & non regimur per rationem. Vnde dicitur 2. Ethic. c. 3. loquendo de concupiscentia delectationum: Adhuc autem ex puerō omnibus nobis nutritur. I. concupiscentia. Et sequitur: Propter quod difficile est conterere hanc passionem contemporaneam vitæ. Dicitur autem apprehensio secundum rationem, & appetitus voluntatis homo interior: quia intellectus, & voluntas intra nos sunt, & non sunt exteriores, sicut sensus in organis corporeis. Etiam quia per intellectum iudicamus tam de his, quæ extra, quæ de his,

Bestialitas duplex.

Quid verus homo, & nouus homo, interior, & exterior.

Homo interior.

quæ intra nos sunt, & ipsemet intellectus de seipso iudicat. Sensus autem de solis exterioribus iudicat, & de seipso non: quia non potest habere actum reflexum. Dicitur autem homo nouus, quia iudicare per rationem, & sequi illam in appetendo non accidit hominibus à principio seculi, sed Christus adueniens reformauit omnia, & reduxit hominem ad sequendum regulam rationis in omnibus. Et ideo per eius aduentum homines inceperunt esse noui. Ideo dicit Apostolus induite nouum hominem: quod per Christi fidem, & mores, quos introduxit, dicit in nobis fieri. Ad Coloss. 3. Spoliantes vos veterem hominem, & induentes nouum: eum, qui renouatur in agnitione Dei. Dicitur etiam nouus homo respectu cuiuslibet nostrum: quia homo non incipit operari secundum rationem à principio ætatis: quia tunc non sequitur rationem, sed passionem. I. Ethic. ca. 3. scilicet. Non est proprius auditor politicæ iuuenis passio, cum secutor exitus. Cum autem homo peruenit ad ætatem robustiorem, secundum rationem potest operari: quia tunc magis cognoscit singula, & sic potest cohibere passionem. Ex his autem apparet, quod homo potest operari contra naturam, eo quod quilibet homo est quasi duo homines. Bestia autem non possunt operari contra naturam, quia habent vnicum principium operandi, & sic non potest esse peccatum in bestiis, sicut in hominibus.

Dicendum tamen, quod ista bestialitas, prout est conditio bestiarum differt in specie, vel in genere ab humano vitio. Quia sicut homo, & bestia differunt, ita & proprietates nominis, & bestie. De hac bestialitate ad nos nihil attinet, quia in moribus de bestiis nullus sermo est, sed solum de hominibus. Isti etiā bestialitati non opponitur virtus heroica, quia virtus, & vitium circa idem sunt, sed bestia virtutē nullam habet 7. Ethic. c. 1. ergo non habet virtutem heroicam, nec habere potest. Et sic non opponitur bestialitati heroica virtus. Alio modo accipitur bestialitas pro similitudine hominis ad bestiam. Hoc autē potest esse in duobus, scilicet, in genere appetibiliū, ita quod appetat illa delectabilia, quæ bestiis secundum naturam comperunt, & non hominibus, vel in magnitudine, scilicet, quod appetat eadem delectabilia, quæ homines, & tamen in maiori quantitate, quam homines appetere solent, sicut bestie appetunt, ut dicitur septimo Ethichorum ca. 9. Et tunc bestialitas homini comperit. Et est quedam superabundans malitia. Huic autem opponitur virtus heroica, quia sicut virtus heroica est diuina, & est quoddam bonū superexcellens. Ita, & bestialitas est quedam malitia superexcedens malitiam humanam. Et vocatur bestialitas, quia non est talis malitia, qualis hominū: sed qualis est conditio bestiarum. De ista bestialitate dicendum, quod differt in specie ab humana malitia: quia interdum differt ab ea in obiecto, ut quædam est circa delectabilia, quæ differunt genere à delectabilibus humanis 7. Ethic. c. 7. & 9. & tamen quicumque habitus differunt per obiectum, differunt, saltem specie. Aliquando autem differunt in sola magnitudine, & tamen etiam tunc differunt in specie: quia appetere delectabilia in tanta quantitate excedit conditionem humanam, ideo non pertinet ad malitiā humanā taliter appetere, sed necesse est, quod differant sicut malitiæ diuersarum specierum. Nam sicut si bestia possent peccare differet peccata earum in specie à peccatis humanis propter differentiam specifi cam hominis, & bestie, & principiorum operatio rum in vtriusque, ita & nunc, cum homo habuerit malitiam talem, sicut bestia: differret illa à malitia, quæ habet secundum, quod homo. Et hoc est, quod supra probatum

Dupliciter accipitur bestialitas

batum fuit. Et non solum differunt specie bestialitas, & malitia humana, sed etiā genere: quia 7. Ethic. cap. 1. dicitur de bestialitate. Hoc autem quoddam alterum genus malitiæ. i. differt bestialitas in genere malitiæ à malitia humana. Et apparet hoc: quia magis differt vitium bestiale ab humano, quàm vnum humanum ab altero. Et tamen differt vnum vitium humanum ab altero in specie: sicut intemperantia ab auidia: ergo bestialitas, & humana malitia differunt plusquam specie. s. in genere. Ad primum in contrarium dicendum, quod bestialitas, & malitia humana aliquando differunt obiecto, & aliquando magnitudine. 7. Ethic. c. 9. Quando obiecto differunt manifesta est differentia earum in specie, vel genere. Quando etiam differunt magnitudine, differunt et in specie: quia non differunt sola magnitudine manente intra terminos eiusdem speciei. s. humanae sicut vna intemperantia est maior altera. Et tamen non differunt specie: quia ambæ sunt per excessum supra rectam rationem: qui tamen excessus competit naturæ humane. Bestialitas autem excedit in magnitudine, quæ competit naturæ humane: vt dicitur. 7. Ethic. c. 7. Habere quidem singula horum extra terminos est malitiæ quemadmodum bestialitas i. Bestialitas est extra terminos naturæ humane: & appetitus illarum rerum, circa quas est bestialitas, est in quadam magnitudine, quæ excedit terminos humani desiderij. Cū autem dicitur de differentia in potentijs: dicendum quod si acciperetur bestialitas pro conditione bestie, differret per potentiam ab illis potentijs, in quibus est humana malitia, sicut differunt potentia humana, & bestialis. Accipitur tamen bestialitas pro similitudine hominis ad bestiam: & sic sunt bestialitas, & malitia humana in eadem potentia numero: ideo non differunt ex potentijs. Ad secundū patet per nūc dicta. s. quod magnitudo intra terminos eiusdem speciei non facit differre specie. Et tamen magnitudo extra terminos speciei differre facit. Et sic est in bestialitate; & malitia humana: vt dictum est nunc. Ad tertium dicendum; quod differre per excellentiam potest esse differentia in specie: aliquando, & aliquando non. Nam excellentia magnitudinem dicit: & tamen ista magnitudo est aliquando in aliquo æquiuoco, vel analogo, sicut bonitas Dei, & hominis. Vnde excellentia est inter bonitatem diuinam, & humanam. Et tamen differunt plusquam specie. Aliquando autem excellentia est in aliquo, quod habetur vniuocè inter excellens, & excessum. Et tunc excellentia non facit differre specie: sicut si comparantur duo in excellentia albedinis. Inter bestialitatem autem, & malitiam humanam est primus modus: quia comparantur in aliquo, quod æquiuocè habetur inter ea. s. inesse malitiam: quia non sunt idem genus malitiæ. Ad quartum dicendum, quod admiratio fit propter aliquam magnitudinem, vel potius propter rem insolitam. Potest autem res insolita esse eiusdem speciei cum eis, quæ cōmuniter habentur: sed differt sola magnitudine: quia in tanta magnitudine non consuevit res illa haberi. Sicut admiratur si viderimus aliquem hominem maioris roboris, quàm vnquam viderimus ante hoc. Nā tunc sola magnitudine differt id, de quo admiramur. Aliquando autem specie differt. Vt si id, quod videtur, sit quoddam animal alterius speciei, quàm quæ apud nos habentur. Nam tunc est istud magis insolitum, & de eo admiramur. Ita est de bestialitate, & heroica virtute. Nam cum aliquem tam excellentem viderimus, quod non solum excellat alios, vt homo, sed etiam perueniat ad statum, in quo videatur habere virtutes, vt Deus, admiramur eum tãquam

Ad primū argu.

Ad secundum argu.

Ad tertium argu.

Ad quartū argu.

de re pertinēte ad alteram speciem: velut si quis aliud quod genus noue artis, vel scientie introduceret. Sic etiam de bestialitate. Nam bestiales admiramur tanquā in extremo malos. s. extra terminos humanæ malitiæ. 7. Ethic. & c. 7. & sic tanquam habeant malitiam alterius speciei eos admiramur.

De bestialitate circa quæ sit. Quæst. CCX.

QAERITVR de bestialitate circa quæ sit. Dicendum, quod bestialitas genus quoddam malitiæ est distinctum ab humana malitia, vt dicitur 7. Ethic. ca. 1. Et ideo determinat sibi genus, vel genera multa obiectorum, circa quæ sit. Quia bestialitas nō est vnicum vitium solū, sed multa, sicut malitia humana non est vnicus habitus malus, sed multi. Differret autem bestialitas ab humana malitia, & per hoc videri potest circa quid sit. Differt n. dupliciter, genere, & magnitudine. 7. Ethic. c. 9. Aliquādo est bestialitas circa obiecta, quæ differunt genere, vel specie ab obiectis malitiæ humane. Aliquādo autē sola magnitudine. i. obiectum malitiæ humane, & bestialitatis est idem, & tamen bestialitas accipit illud, vt in magnitudine excessiua. De primo dicendum, quod bestialitas contingit fieri circa quatuor genera virtutis, & malitiæ humane, scilicet, circa prudentiam, temperantiam, fortitudinem, & mansuetudinem. Nā licet bestialitas cōmuniter dicatur circa delectationes, tamen his quatuor inueniri potest, sicut dicitur 7. Ethic. c. 7. Omnis n. superabundans malitia, & insipientia, & timiditas, & intemperantia, & crudelitas: hæc quidem bestialitas. i. in his homo vocatur bestialis. De prudentia patet, quia ad omnem virtutem requiritur cum non sit virtus moralis sine prudentia. 6. Ethic. circa finē. Est autē prudentia habitus iudicatus, & cōsiliatus cū recta rōne circa ea, quæ ad totā vitā ptinent. 6. Ethic. Circa hoc contingit fieri hominem imprudētē errando à rectitudine rōnis, quia difficile est in omnibus bene cōsiliari, & rectē iudicare. Et ista est imprudentia, quæ est vitium humanum. Insipientia tamen est, si aliquis omnino ignoret ea, quæ pertinent ad humanam vitam, non quidem per solam inexperientiam, sed per habere dispositionem contrariam ad malē iudicandum, & ignorantem esse humanorū agibiliū. Nā istud non vocatur imprudentia, sed quædam insipientia, quæ est extra conditionem naturæ humane, & nō inuenitur, nisi in hominibus, qui multum recedunt ab humana perfectione, sicut in quibusdam barbaris sic dicitur. 7. Ethic. c. 7. s. Et insipientiū hi quæ ex natura irrationalis, & solū sensu viuentes bestiales quædamodū genera barbarorum. Et sic differt secundum speciem ista ignorantia ab imprudentia humana: quoniam videntur differre ex principijs, scilicet, quia homines tam prudentes, quàm imprudentes per intellectum iudicant: sed hi quidem rectē, hi autem non. Bestiæ autem solo sensu iudicant. Ideo etiam si fieret ab homine, & à bestia apprehensio, vel iudicium de eadem re differt in specie propter diuersa principia. Sic autem & barbari quidam solo sensu iudicant, sicut bestie, velut si non haberent potentiam rationalem. Ideo insipientia eorum circa agibilia differt saltem specie ab imprudentia hominum, qui non rectē iudicant de agilibilibus, tanquam sint in diuersis potentijs. Et non differunt solum vt imprudentia maior, & minor: sicut quidā homo magis errat per intellectum circa agibilia, quàm alius. Quod etiam in speculatiuis fit: Ibi autem sola magnitudine imprudentia differt, quia ambo secundum intellectū iudicant de eodem genere rei, scilicet: De humano agibili

Humana malitia, & bestialitas differunt dupliciter.

Bestialitas est circa timiditatem.

Bestialitas est circa intemperantiam.

agibili, et ambo erant, sed vnus plus, alius minus. Barbari autem per solum sensum iudicant. Ideo etiam si interdum bene iudicarent, differret iudicium eorum à nostro in specie, & ita etiam quando errant: quia per aliud principium errant, quàm nos. Circa timiditatem etiam est bestialitas, quia quidā superabundanter timent omnia, & talia quidem, quæ à nullo timenda sunt. Et hoc secundum conditionē bestiarum: sicut illi, qui timent mures, & similia. Sic dicitur 7. Ethic. c. 7. Hic quidem natura talis, qualis timere omnia, & si sonum faciat mus secundum bestialem timiditatem timidus. Hic autem mustelam timuit propter ægritudinem. Ista est timiditas specie differens ab humana: quia timor est homini de terribilibus, & alicui plus, & alicui minus secundū variam dispositionem naturæ, & consuetudinem. Timere tamen omnia non est humanum, sed extra speciem humanam: sicut ad bruta pertinet, quæ ad omnia vitia timore concurrunt. Et hoc inuenitur, cum dicitur: Hic quidem natura talis, qualis timere omnia secundum bestialem timiditatem. q. d. Non competit hoc humanæ timiditati, sed bestiali. Circa intemperantiam etiam bestialitas est, vt quia alicui sunt delectabilia in tactu, & gustu ea, quæ non sunt delectabilia secundum speciem humanam. Nā in vtroque istorum, id est, gustu, & tactu sunt homini, & bestijs distincta delectabilia. Alij enim cibi sūt hominibus, & alijs bestiarum. Si quis desideret bestiarum cibos, vt herbas, vel carnes crudas, & similia bestialis est: quia talia nō sunt homini delectabilia. Sic dicitur 7. Ethic. ca. 7. Dico autem bestiales, puta cum hominem, quem dicunt prægnantes recidentē pueros deuorare: vel qualibus gaudere aiunt quosdam siluestrium circa pontum. Hos quidem crudis, hos autem hominum carnibus, hos autem pueros comodatē adinuicem in conuiuium: omnia hæc bestialia sunt. Nam desiderare comedere fetus adhuc existentes in vteris matrum, & ad hoc recidere ven tres earum, vt inde fetus extrahatur, non est humanum delectabile: carnis etiam crudis vesci humanum nō est. Quia repugnat complexionem humane, quæ est in medio temperamenti comedere carnes crudas. Nam non posset eas digerere: Ad bestias autem, quæ habent extremum in cōplexione, & sunt voraces, & magne digestionis cōpetit hoc: homini autem, cui natura dedit potestatem ad disponendū cibos: vt sibi essent conuenientes coquēdo, & assando, & alijs modis dedit complexionem mediā, cui comperent cibi isti sic medio modo dispositi. Ani malibus autem ceteris natura non dederat posse disponere cibos assando, & coquendo, ideo dedit illis complexionem, cui compereret crudis carnibus vesci. Velle ergo carnes crudas non est humanum delectabile, sed bestiale. Quod etiam dicit quosdā humanis carnibus vesci bestiale valde est: quia natura non inclinatur ad tale delectabile. Nam vt in plurimum ceteris animalibus, quæ carnes vorant, etiā si valde voracia sint: tamen non competit comedere carnes animalium speciei suæ, sed illas hortent, aliorum autem animalium carnes vorant. Magis ergo hominibus horridum est speciei sue carnibus vesci. Nam si natura homini desiderium ad vesendum humanis carnibus dedisset, etiam desiderium homines occiderent: vt sic eorum carnibus vesceretur, quod aliter fieri non poterat: et sic natura humana inclinaret ad seipsam destruendam quod falsum est. Est autem adhuc humanius, quod ibi dicitur barbaros comodatē adinuicem pueros ad conuiuium, id est, quod vnus comodat ab alteri filium suum ad faciendum conuiuium solemne occidendo illum, &

rursum ipse petebat ab alio filium commodatum ad conuiuium, cum ipse conuiuium aliquod paraturus esset solemner. Sicut qui carnes electas, aut cibos optimos peterent pro aliquo conuiuio. Dicit etiam, quod quidam sacrificauit matrem, & comedit epar conseni sui, id est, socij sui. Alios etiam dicit delectari in corrosionibus vnguium, & euulsionem pilorum, & comestione carbonum, & terræ. Nihil tamen istorum est humanum delectabile, sed omnia bestialia. Hæc autem in gustu sunt. In tactu quoque, id est, circa venereā contingit fieri aliquos bestiales. Nam cui libet animali naturaliter est dererminatus coitus ad femellam suæ speciei: nec aliter regulariter coeunt, licet humana industria cōiunxit animalia diuersarum specierum faciendo ea simul coire, vt inde proles æquiuoca nasceretur. Quod Deus detestatur Leui. 19. Ita ergo hominibus ad mulierē coitus dererminatus est extra hæc: quidquid fuerit bestiale est. Sic dicitur 7. Ethic. c. 7. quod desideria venereorum ad maculos bestialia sunt: quia hoc nō est ex appetitu naturæ, sed ex aliquo errore, de quo dicitur infra q. 2. 14. Et adhuc videntur magis bestialia desideria coitus ad pecora: non quidem, quod sit maioris criminis, aut minoris, quia de hoc nunc nihil asseritur: sed quod sit magis propriè bestiale inclinari ad pecora: quia bestia ad bestiam inclinatur. Si ergo pariter homo ad bestiam inclinatur bestialis est: quia est id, quod bestia agit: & tamen non retigit Aristotelem, quidquam de coitu isto: forraffis, vt non infirmaret naturam. Hoc modo circa tactum bestiales homines sunt. Circa mansuetudinem etiam bestialitas contingit. Est enim mansuetudo circa iram. 4. Ethic. cap. de mansuetudine. In ira autem homo est valde temperatus in comparatione ad alia animalia. Nā complexio sua est mediocris: ideo omnes inclinationes suæ sunt mediæ, & temperatæ. Non enim inclinatur nimis ad aliquid. Vnde minus habet de ira, quàm bestie: ideo vocatur homo animal naturaliter mansuetum, non quidem, quod nullam iram habeat, sed quia secundum exigentiam corporis sui, & prudentiæ ad sciendum inferre vindictam, vel ad posse nocere nullum animal est tam pauca iræ. Bestie autem habent magnam iram propter ferocitates earum, & extremitates complexionum. Ideo dicitur: Sapientia 7: quod sapientia nouit iras bestiarum: quasi dicat, quod iræ bestiarum valde magnæ sunt. Et istæ iræ transeunt in crudelitatem, scilicet: quia nihil miserrantur, sed etiam sine commotione iræ omnia laecerant: & destruunt, & in hoc gaudent. Homini autem, quia pauca ira naturaliter cōperit, non conuenit crudelitas: bestijs autem conuenit. Si quis ergo transeat in crudelitatem, ita vt delectetur in penis hominum bestialis est: quia crudelitas bestiarum est, & hominum. Et ad hoc pertinet, quod dicitur 7. Ethicorum, c. 7. quosdam rescidere prægnantes, & extrahere fetus de vtero. Nam velle comedere fetus existentes in vtero est bestialitas circa intemperantiam. Non horrere tamen aperire vteros prægnantium ad crudelitatem pertinet. Sic fecit Nero aperiens vterum matris suæ, vt videret locum, in quo fuit in vtero. Et cum videret matrem lacerari nullas lachrymas fudit, nec leui misericordia morus est, sed tanquam nihil istud esset iudicare potuit de pulchritudine eius dicēs: Verè pulchra fuit, vt ait Boetius de Conso. lib. 2. Metro. 6. Sic etiam de illis, de quibus dicitur 7. Ethic. quod pueros. i. filios suos mutuo commodat ad conuiuia facienda de carnibus eorum, quia nulla misericordia mouentur super filijs suis. Sic etiā dicit ibi quendam sacrificasse matrem suam. i. immolasse eam super altare sicut pecorā immolabantur, &

Bestialitas est circa venereā.

Bestialitas est circa mansuetudinē.

& alius comedit epar conserui sui, scilicet, occidit, vt comederet epar, in quibus porius est bestialis crudelitas, quam intemperantia, licet vtrunq; sit simul. Circa alia autem genera vitiorum, & virtutum non contrahit fieri bestialem, vt circa liberalitatem, magnificenciam, magnanimitatem philorhimiā, eu-trapeliam, veritatē, & iustitiam, & reliquas: quia in his non contingit fieri in hominibus aliquas inordinaciones excedentes humanum vitium, vt bestiales dicantur: etiam quia bestia in materijs istarum virtutum, & vitiorum non communicant nobiscum, sicut in predictis. Alius modus, quo fit bestialitas est per magnitudinem circa ea, in quibus solemus delectari, vt homines. Nam si quis peccat in illis excedendo plus quā humanę naturę conueniat, bestialis est. Natura enim humana, quia secundum se est in medietate temperamenti respectu aliorum animalium oportet, quod conseruetur per ea, quę con-sistunt temperatē. Excessus ergo in quibuslibet rebus destruit complexionem humanam. Sic. n. Aristo. dicit lib. Problematum parte 1. in principio propter quid excessus, & defectus egritudinales. i. excessus in delectabilibus causat egritudinem, & etiā defectus, scilicet, quando non sumitur quantum natura opus est, & redditur causa, quia natura, vel complexio humana consistit in medio, & corrumpitur ab extremis. Repugnat ergo complexionem humanę appetere nimium de aliqua re, sed temperatē. Si quis ergo circa delectabilia, quę propria homini sunt in cibo, & potu, & venereis excesserit immoderatē, non erit malus, sed bestialis: quia malus excedit ad rectā rationem, non tamen excedit ad humanam inclinationē. Qui autē excedit humanā inclinationē plus malus est, & bestialis efficitur: quia bestia prosequitur magnitudinē excessiuam in delectabilibus, siue in cibo, siue in venereis. Iste modus bestialitatis minor est, quā præcedentes: quia minor est differentia in magnitudine, quam in obiecto, licet vtraque in præsentia sit differentia saltem in specie ab humana malitia.

Ex quibus causis bestialitas causetur in hominibus. *Questio CXXI.*

QVAERITVR ex quibus causis bestialitas causetur in hominibus. Dicendum, quod cum bestialitas sit conditio bestiarum, & non sit homini naturale habere conditionem bestię, sed potius cōtra naturam, si aliquando acciderit, necesse est provenire ex aliqua causa speciali: ideo Aristo. 7. Ethic. de malitia humana, & incontinentia causam non querit, quia istę duę peruersitates non excedunt conditionem naturę, sed aliquo modo sunt naturales. Nam appetitus ad ea, quę cōueniunt homini inest sibi naturaliter: mensura autem pro appetibili determinatur à ratione. Et ideo excedere rationem est malitia humana, vel incontinentia circa delectabilia. Si tamen iste excessus non sit tantus, quod excedat naturę proportionem, quę consistit in medio temperamēti, erit humanus error, quia erratur in eo, quod natura bene se habēs appetere potest. Ideo circa hoc causa peranda est, quare quis malus sit: quia constat eū malum esse propter sequi naturale desiderium, & nō regulare illud secundum rationem. Si quis tamen appetat delectabilia bestialia differentia genere ab humano delectabili. 7. Ethic. c. 9. vel appetat delectabilia humana in maiori quantitate, quam competat naturę, non provenit ex naturę inclinatione, & errore rationis non regulando desiderium, naturale, sed ex aliqua alia causa non naturali: ideo, pro bestialita-

Flitate causę petendę sunt. Est autem dicendum, quod tres sunt causę bestialitatis, aut altera earum, vt patet. 7. Ethic. c. 1. f. Passiones, siue egritudines, & prauę consuetudines, & penitiosę naturę. Primum est in passionibus, quę non vocantur simpliciter passionēs, sed potius egritudines, vel passionēs egritudinales. Nam passionēs homini naturales sunt, vt concupiscentia, & ira, & alię: istę tamen non sunt egritudines, quia non disponunt hominem contra naturę conditionem. Passiones autē, quę simul sunt egritudines alterant naturę statum, sicut amētia, furor, mania, & similes. Nam priuāt actum rationis. Velut si esset homo solum pecus, & in talibus sequerentur desideria bestialia, & operationes. Et hoc, quia ratio non nouit in eis quid agat. Et potest talis passio causare bestialitatem secundum modos positos præce. q. f. quantum ad imprudentiam. Quia cū isti habeant passionēs tollentes omnem vsum rationis, fiet operatio totaliter inordinata propter defectum principij regulariui, & non erit aliud malum quantumcū que graue, quod homo appetere, aut facere nō possit, cum nihil, sit quod eum cohibeat, quia sola ratio est, quę illicitos motus cohibet, quia non existente nihil est, quod fieri non possit, aut appeti de malo. Etiā pertinere potest ad timiditatem: quia nō existēte ratione, quę iudicat verum poterit apparere esse terribile, quod non est terribile. Et maximē fit hoc, quia in talibus passionibus indisponitur cerebrum, & turbantur organa specierum. Vnde conceptiones per illas species fiunt multum differentes à veris, & potest videri aliquid maximē esse timendum, quod nihil omnino est. Circa intemperantiam etiā per hunc modum fit bestialitas: quia deficiente vfu rationis, poterit iudicari aliquid esse valde delectabile, quod tamen nullo modo est delectabile, & aliqd esse triste, quod iocundum est. Et sic incidit homo in delectabilia bestialia, quia naturę desiderium est secundum conditionem ipsius. Necesse est ergo, quod cū alicuius natura fuerit alterata in deterius, quod desideria deteriora efficiantur. Et sic incidit homo in id, quod est infra se, scilicet, in bestiale delectabile: immo & aliquando tanta fit peruersitas ex his passionibus, quod aliquid appetat homo, quod non est etiā delectabile bestiis, sicut dicitur 7. Ethic. c. 7. de illo, qui terram comedit, & carbones. Nam etiam bestia non delectantur in his. Istud autem non provenit ex alteratione naturę, sed ex alteratione apprehensionis. Nam si fieret ex naturę mutatione: declinaret homo ad aliqua delectabilia, quę sunt aliquo modo delectabilia, sicut sunt bestialia delectabilia. Nam bestiis illa naturalia sunt, quia eis cōueniunt. Ita ergo posset homo alterari à sua naturali cōplexione ad alteram, in quo statu non essent sibi verē conuenientia delectabilia humana, sed alia. Sicut bestiis non solum sunt grata delectabilia humana, sed etiam nec conueniunt eis ad naturę eorum conseruationem, scilicet, equo non conuenit comedere carnes cōctas ad conseruationem suam. ita & homini alterato ad aliam complexionem non naturalē erit aliquid verē conueniens secundum illam complexionem ad conseruandum eum in illa, si sibi conseruandus esset, & illa erunt ei delectabilia, quod tamen nullo modo est delectabile, nulli potest esse delectabile. Delectatio in gustu est propter aliquod genus saporis: vbi autem nullus sapor inuenitur, delectatio esse nulla potest. Maximē, quia delectatio gustus est in eis, quę possunt summi in cibo, & potu ad conseruationem naturę. Illud autem, quod nullo modo potest nutrire, non potest esse cibus, nec habere delectationem secundum gustum. Sic autem est

Tres sunt causę bestialitatis.

Quo efficiuntur homines bestiales circa crudelitatem.

de carbonibus, & terra: quia non nutriunt. Nulli ergo possunt esse delectabilia. Quod ergo aliquibus bestialiter dispositis sint delectabilia ista, non est quasi realiter eis sint delectabilia, aut conuenientia, sed solum fit per apprehensionem, scilicet: quia corrupta phantasia per alterationem nō naturalem fiunt apprehensiones multum diuersę ab eo, quod conueniens est. Circa crudelitatem etiam efficiuntur homines hoc modo bestiales: quia existentes in talibus passionibus crudelia exercent. Et hoc, quia videtur eis illa tanquam bona, & delectabilia: quia propter defectum rationis non iudicant de malo, quod faciunt, nec miserentur, vel propter apprehensionem phantasię turbatę illa eis bona videntur. Sic dicitur. 7. Ethic. c. 7. scilicet. Hi autem propter egritudines, & maniam quemadmodum matrem sacrificans, & comedens conserui epar. Sic etiam dicitur de Hercule furente, quod filios occiderit, vt ait Seneca tragedia prima, quę dicitur Hercules furens.

Secunda causa est propter consuetudines prauas. Quia consuetudo est altera natura. 7. Ethic. & primo Rheto. Et sicut homini cuiuslibet animali à natura determinatur delectabilia, ita & consuetudo naturę vim habens determinat hominem ad quodcū que genus delectabilium fuerit assuetus, & etiam ad magnitudinem delectabilium humanorū, quę non competit naturę humanę. Sic dicitur. 7. Ethic. c. 7. Hi autem ex consuetudine puta pilorum euersiones, & vnguium corrosiones adhuc autem carbonum, & terrę, idest. Quidam sunt bestiales propter consuetudinem, & assuetudinem ad euellendum pilos, scilicet, vt mordeant carnem suam, & pilos dentibus euellant, & in hoc delectantur, & si quis eos cohibuerit, tristatur, velut in contrariū naturę suę eos moneat. Alij etiā gaudent rodendo vngues, & mordendo manus, & alia membra, quod sola assuetudo facit. Isti etiam interdum gaudent comedendo terram, & carbones, non tanquam aliquam delectationem verē in hoc experiātur. Quia non viderur possibile hoc alicui corpori, potissimē humano conuenire, sed quia assueti sunt, gaudent, mouente eos ad hoc impressione quadam relicta ex assuetudine, sicut natura monet per formam impressam rei. Hoc autem maximē fit, quando assuetudo ista fit ex pueritia. Omnia enim, quę sunt à pueritia, faciunt fortissimam impressionem, siue quātū ad intellectum, siue mores, siue naturam. De intellectu pater: quia ea, quę ingenijs paruulorum imprimuntur, semper manent, sicut dicit Aug. primo, de Ciuit. Dei, quod pueri Romanorum in pueritia Virgilij libros adscribebant, vt velut egregius poetarum teneris imbibituris annis non posset facile aboleri. De moribus pater: quia quos mores quis susceperit à parua ætate, tenebit factus adultus. Et ob hoc recta disciplina in moralibus est pueros assuefacere castissim in parua ætate ad rectē tristandum, & rectē gaudendum, vt dicitur. 2. Ethic. cap. 1. scilicet, non parum differt ex iuuenē castissim assuefieri, sed multum, magis autem omne, idest, non modicum refert, sed multum, magis autē omne, idest, potius totum. f. bonum homines est in assuefieri ad bonum à parua ætate. De natura pater: quia delectabilia, & tristabilia sūt cuiuslibet animali secundum conuenientiam ad naturam suam. Si tamen assuefcat à parua ætate ad delectabilia illa, quę non sunt sibi naturalia, appetet postea illa tanquam naturalia sint. Et sic est in assuetis ad comedendum carnes crudas, vel aliquid simile, quod ad bestias pertinet. Nam efficitur iste appetitus homini, quasi naturalis, & delectabile naturale. Sic dicitur 7. Ethic. c. 7. His autem ex consuetudine acci-

Adunt puta assuefactis ex pueris, idest, à pueritia. Tertia causa est propter peruersas naturas, idest, quando complexio, & dispositio tota corporis humani à naturitate sua est multum peruersa. Quod cōtingit ex errore naturę. Nam determinatus est homo secundum naturam ad certam figuram, & numerum certum membrorum. Contingit tamen interdum per naturę errorem monstrari fieri in abundantia, vel defectu membrorum, aut in variatione figurę, ita & circa complexionem natura humana determinata est ad medium temperamenti respectu complexionum aliorum animalium, potest tamē per errorem naturę accidere extremitas in complexionem hominis, ita vt declinet ad conditionē complexionis alicuius bestia, licet nō in totum: quia hoc esset impossibile. Et tunc erunt isti homini delectabilia eadem, vel quasi eadem, quę bestiis. Hoc autem potest fieri ex aliquo errore particulari naturę, vel ex conditione regionis: quia patria est principij generationis. Ideo genitus consequitur aliquid de complexionem patrię. Et quia regiones quędam excedunt à temperamento in magnitudine caloris, & alię in alijs qualitatibus. Complexio autē humana consistit in temperamento, necesse est, quod in talibus regionibus corpora hominum declinent aliquo modo à temperamento naturalis complexionis, & sic disponuntur ad bestialitatem. Quarta causa potest esse secundum Aristo. egritudo, & differt ista à prima, scilicet, à passione egritudinali: quia illa est quandiu aliquis manet in passione, vt in amentia, vel mania, furorē, & sic de alijs: quia tunc bestialiter agit. Ista quarta intelligitur cessante passione: quia cessantibus talibus passionibus relinquuntur interdum quędam dispositiones, secundum quas inclinatur homo ad delectabilia bestialia, vel contra naturam. Et tamē tunc nulla passio est, nec egritudo, sed dispositiones manent ex egritudinali passione. Alia differentia est: quia interdum causatur dispositio bestialis ex egritudine, siue passione, ita quod non fuerit amentia, nec furor, aut aliquid tale, quod non solum egritudinem, sed etiam passionem nominamus. Sed quęcumque alia egritudo magna. Nam videmus in eis, qui sustinuerunt grauissimas egritudines, & curati sunt manere dispositiones contrarias ad priorem statum, ita quod non delectantur iam in eis, in quibus primo delectabantur, nec eadem appetunt. Et hoc, quia alterata sunt dispositiones corporis. Ita interdū possunt per egritudinem tantum alterari dispositiones naturales, quod perueniat homo ad aliquas dispositiones similes bestialibus, & appetat delectabilia bestialia, & istud erit causatum ex sola egritudine, & manens post egritudines. Dicit autē Aristo 7. Ethic. c. 1. quod bestialitas accidit interdum propter orbitates, & coincidit cum tertia causa supraposita, scilicet, propter perniciosas naturas. Dicitur enim orbitas defectus aliquis eorum, quę naturaliter inesse debent. Sicut si quis à natiuitate careat oculis, vel manibus, aut altero organo, & hoc modo dicitur homo orbatus à natura, quoniam ex cōplexione naturali auferatur homini rectus vsum rationis, ita quod non sit possibile raliter existentem rectē iudicare. Et sic dicit Aristo. 1. Ethic. quod felicitas est possibilis omnibus non orbatis ad virtutē, idest, non carentibus naturaliter eis, quę sunt necessaria ad vsum virtutis, cuius est ipse vsum rationis. Istud autem est verē prauitas naturę: ideo ad eandem causam reducuntur.

Bestialitatis vitium inducit egritudo.

An bestialitas sit deterior, quā malitia. *Quest. CCXII.*

QVAERITVR vltius circa bestialitatem, an sit deterior, quā malitia. Aliqui dicunt, quod sic,

fic, quia sicut heroica virtus excedit humanam virtutem, ita necesse est bestialitatem, quae ei opponitur, excedere humanam virtutem. Item quia dicitur 7. Ethicorum cap. 1. quod super excedentes in malitia infamamus, & bestiales vocamus. Item quia 7. Ethic. c. 9. dicitur, quod delectabilia bestialia differunt genere, & magnitudine à delectabilibus humanis. Et tamen peccatum intemperantiae est, quando quis excedit rectam rationem circa delectabile: ergo quanto magis excesserit in magnitudine, tanto erit maius vitium, & sic erit bestialitas maior. Item 7. Ethic. c. 7. dicitur quod bestialitas est extra terminos malitiae, sed malitia est peccatum, quia est extra terminos rationis: bestialitas autem est etiam supra terminos malitiae: ergo magis est extra terminos rationis, & sic erit deterior.

Dicendum, quod ut dicitur 7. Ethic. c. 1. tria sunt fugienda in moribus. scilicet incontinentia, malitia, & bestialitas. De incontinentia dicendum est, quod est minor, quam malitia: nam incontinens non vocatur malus, quia non agit malum ex electione, sed ex passione, in temperatus autem ex electione, & habitu. Etiam incontinens rectam rationem habet licet adueniente passione offuscatur: intemperatus autem corruptum habet id, quod optimum est, scilicet iudicium rationis. 7. Ethic. c. 9. ideo peior est malitia, quam incontinentia. De malitia, & bestialitate dicendum, quod aut bestialitas accipitur pro conditione bestiae, vel pro similitudine hominis ad bestiam. Si primo modo, deterior est malitia, quam bestialitas: quia bestiae vitium nullum habent, ut ostensum est supra. q. 20. s. & bestias non dicimus temperatas, nec intemperatas, quia non excedunt conditionem naturae suae, nisi forte secundum similitudinem comparando unam bestiam ad alteram, quia quaedam sunt voraciores alijs, & crudeliores. Et sic quantum ad omnem modum bestialitatis, & maxime in excessu delectationum, quae pertinent ad temperantiam. Item, quia bestiae rationem non habent, ideo non potest corrumpi in eis principium operationum; sicut in homine corrumpitur iudicium, & totum malum hominis est in peruersitate rationis. Item comparare malitiam ad bestialitatem est, sicut comparare inanimata ad animata in malitia. Nam inanimata non possunt dici habere malitiam, vel malum facere, animata autem malum facere possunt, eo quod inanimata non habent principium ad volendum malum, aut faciendum. Animata autem habent illud. Sic de homine respectu bestiarum: quia bestia non habet rationem, à qua operatio dicitur bona, vel mala, non dicitur, quod in nocentior est prauis non habentis principium. I. non habentis intellectum: intellectus enim principium est. Item comparare bestiam ad hominem est sicut comparare iniustitiam ad hominem iniustum. Nam deterior est homo iniustus, quia iniustus habet intellectum, & potest bene, vel male agere: ideo vituperabilis est, cum male egerit. Iniustitia autem non habet intellectum: quia ipsa est quidam habitus, & non est in parte sua bene, aut male facere: immo ipsa iniustitia est determinata naturaliter ad malum, quia necesse est eam inclinare ad malum, sicut iustitia naturaliter ad bonum inclinatur. Licet ergo homo iniustus sit iniustus per iniustitiam, deterior tamen est iniustus, quam iniustitia. Item deterior dicitur, qui plura mala facit, & tamen homo malus facit decies milia plura mala, quam bestia: ideo deterior est, quam bestia. Haec omnia ponit Aristoteles. 7. Ethic. c. 9. Ideo concludit ibi, quod bestialitas est terribilior, quam malitia, & tamen malitia est deterior, quam bestialitas. Dicitur autem terribilior, quia ex genere suo est ad aliqua peiora, & magis inordinata, quam sit malitia,

& quando coincidit in genere obiecti cum malitia, est ad maiora mala bestialitas, quam malitia. Ex parte tamen principij bestialitas perdit rationem mali, quia non est à ratione, à qua est bonum, & malum in operatione. Si autem accipitur bestialitas pro similitudine hominis ad bestiam, dicendum, quod est deterior valde bestialitas, quam malitia, sicut probant argumenta facta in principio. q. quae vera sunt, & patet magis, quia maior poena datur pro maiori vitio, & tamen tam Deus, quam leges humanae infligunt grauiorem poenam pro peccato bestiali, ut per sodomiticum per intemperantiam, quae est humana malitia, ergo deterior est. Item bestialitas reperitur in coitu, ut patet 7. Ethic. ca. 7. & nos vocamus illud vitium contra naturam. Et dicitur esse deterius quo liber alio coitu, ut dicit Augustinus in lib. de Adulterinis coniugijs. & lib. 1. contra Iouinianum, & habetur 32. q. 7. c. Adulterij & c. vsus naturalis. Erit ergo bestialitas deterior, quam malitia. Dicendum tamen, quod ad hoc considerandum est malitia, & bestialitatem posse comparari vniocè. scilicet quod bestialitas in illo genere, in quo est, compararetur ad malitiam, quae est circa illud genus. Nam 7. Ethic. c. 7. dicitur, quod bestialitas sit circa prudentiam, fortitudinem, temperantiam, & mansuetudinem, cum dicitur. Omnis superabundans malitia, & insipientia, & timiditas, & intemperantia, & crudelitas bestiales. i. sunt bestiales. Poterit ergo comparari ista bestialitas ad malitiam humanam huius generis scilicet imprudentiam, timiditatem, intemperantiam, & iracundiam. Alio modo, quod comparatur generaliter bestialitas ad malitiam. Si secundo modo, potest intelligi, quod absolute loquendo peior sit in homine bestialitas, quam malitia. Et tamen aliqua malitia humana esse poterit, quae sit peior omnibus bestialitatibus, sicut potest accedere circa diuinam blasphemiam, & idolatriam, in quibus possunt excogitari peccata infinite grauitatis. Maxime, quia peccata ista cum sint contra Deum videtur deteriora, quam peccata bestialia, quia illa sunt contra proximum, vel sunt quaedam prauaricatio ordinis ipsius naturae. Qui ordo licet à Deo sit, non tamen ita directe militat contra Deum prauaricatio eius, sicut idolatria, vel blasphemia. Si autem primo modo, dicendum, quod in bestialitate aliquando manet homini ratio, per quam iudicare potest se malum agere, licet inclinationes sint ad malum bestiale, & aliquando non. Quando manet rationis vsus est deterior bestialitas, quam humana malitia. Et hoc modo intelliguntur omnia, quae dicunt vitium contra naturam esse maximum aliorum, & grauius puniri. Si autem non maneat vsus rationis, tunc vitium bestiale non reputatur. Quia sicut in bestia non est iniquitas, quia non habet intellectum, ut dicitur 7. Ethic. c. 9. ita & qui non habet vsum rationis, non habet intellectum quantum ad hoc, quod possit ei prodesse. Ideo actus suus non dicitur bonus, nec malus. Ex hoc patet, quod bestialitas in quantum prouenit ex peruersitate naturae, & praua consuetudine, & precedentibus egritudinibus est deterior, quam malitia humana, & tamen in quantum prouenit ex egritudinali passione, dum manet ipsa passio minus mala est, quam humana malitia. Isti sunt quatuor modi, ex quibus prouenit bestialitas. 7. Ethic. c. 7. & ut declaratum est supra q. 2. 10. & precedentibus q. & in tribus primis manet vsus rationis, licet maneat fortes inclinationes ad delectabile bestiale. Nam istae non excusant peccatum, sicut incontinens habet fortes passionem, & tamē non excusatur, quin peccet, cum habeat vsum rationis: immo circa ipsam bestialitatem, dicitur aliqui continentes, vel incontinentes. Qui non superantur à bestiali desiderio incontinentes

continentes sunt, qui autem non superantur continentes. Non tamen dicuntur simpliciter continentes, vel incontinentes bestialitatis, vel incontinentes bestialitatis. Sicut circa iram non dicitur aliquis simpliciter continens, vel incontinens, sed cum adiectione, scilicet, continens, vel incontinens irae. Circa concupiscentias autem delectationum, & circa tristitias dicitur simpliciter continens, vel incontinens. 7. Ethic. cap. 7. Qui verò habentes egritudines passionales, scilicet, mania, vel amētia, quae omnino auferunt vsum rationis, bestialia agunt, non vituperantur, sicut nec ipse bestiae: quia hominis existentis in tali statu non est bene, nec male operari: quia deficit in eo vsus rationis, à qua operatio bona, vel mala dicitur. In tribus tamen modis, quibus bestialitas peccatum est, ut diximus, vituperabilior est, qui per consuetudinem causatus est: quia ibi fuit principium omnino liberum. In prauis autem naturis, & in accidentibus sequentibus ex egritudine non fuit libertas in causando talem dispositionem. Ideo minus culpabiles sunt, quanto minus liberi sunt. Considerandum, quod licet his quatuor modis dicantur homines bestiales, proprie tamen bestiales sunt, qui propter praeiosas naturas. Nam sicut bestia ex natura habet bestialitatem, ita isti ex natiuitate. Ideo Aristoteles istos vocat simpliciter bestiales. 7. Ethic. cap. 7. Reliquos autem cum adiectione, scilicet, ex egritudine, vel consuetudine, aut in passione: ideo istos primos dicit esse bestiales, alios autem dicit fieri bestiales quasi vnum sit naturale, & aliud accidentale. Cum ait: hi quidem bestiales, hi autem propter egritudines sunt, & maniam, & quemadmodum matrem sacrificantis. Hi autem egritudinales, vel ex consuetudine, id est, illi primi sunt, quia non sunt per aliquid, quod eis accidat, sed per naturam, hi autem sunt per ista accidentia.

De vitio bestiali ad virum, quod dicitur sodomiticum. Quaestio CCXIII.

DICTO In generali de vitio bestiali, quod introductum fuerat propter vitium sodomiticum, vel contra naturam, nunc ad illud redeundum est. Considerandum autem, quod vitium contra naturam multis modis fiebat, scilicet, quinque, ut dictum est supra quae. 188. & vnus illorum erat in coitu sodomitico. Et iste etiam multipliciter dicitur, sed nunc dicendum est de illo, qui est ad virum. Nam istud Aristoteles vocat bestiale specialiter septimo Ethicorum, capi. 7. Dicendum, quod istud vitium proprie contra naturam dicitur. Accidit tamen sibi vocari sodomiticum propter regionem, in qua illud prius legitur punitum, scilicet, in Sodoma Gen. 19. Nec solum ibi fuit, sed etiam in tota terra Chanaan erat, ut innuitur Leui. 18. vbi ponuntur omnia vitia carnis, & cum eis sodomiticum, & concluditur. Ne polluamini in his omnibus, quibus contaminatae sunt gentes, quas ego eiciam ante conspectum vestrum. Et iterum dicitur: Omnes execrationes istas fecerunt accolae terrae, qui fuerunt ante vos, & polluerunt eam. Deus tamen non deleuit totam terram Chanaan, quando deleuit Sodomam. Quia nondum erant completae iniquitates eorum, sicut sodomorum ad hoc, quod deleuerit. Sicut dicitur Gen. 15. Nec dum enim completae sunt iniquitates Amorrhæorum vsque ad praesens tempus. Dicitur hoc, quod Deus dixit Abraham: Peregrinum erit semen tuum in terra non sua quadringentis annis: generatione autem quarta reuertentur huc. Et ibi sequitur: Nec dum enim completae sunt iniquitates Amorrhæorum, & est q. d. Non dabo femini tuo immediata Alph. Toft. super Matth.

At terram istam, sed post quadringentos annos. Quia si nunc darem oportebit, quod deleuerit Chanaanos, & hoc fieri non erat iustum nisi propter iniquitates eorum, & tamen nondum sunt completae iniquitates eorum, ita ut pro eis deleri debeant: ergo non dabo femini tuo terram hanc vsque ad quadringentos annos. His finitis peccata Amorrhæorum, id est, omnium Chanaanorum erant completa, & tunc Deus iussit occidi illos magnos, & paruulos, viros, & feminas, Deuterono. 20. Et terra dicebatur clamare contra eos, & euomere illos, quia poluerant eam. Leui. 18. Nunc autem quando sodomitice puniti fuerunt non erant completa peccata aliorum Chanaanorum, ideo ipsi soli puniti sunt. Non tamen sola ciuitas sodomorum, sed etiam aliae tres cum ea, Deuterono 29 vbi nominantur Sodoma, & Gomorra, Adama & Eboim. Quinta autem, scilicet, Segor non fuit tunc subuersa ad preces Loh Gen. 19. & mansit postea illa ciuitas: licet aliqui volunt, quod fuerint quinque ciuitates subuersae, ut dicitur extra de excessu praes. cap. clericum. Et dicunt quidam, quod tres ciuitates istarum combustae sunt propter peccatum suum, & duae propter vicinitatem. Non fuit tamen vitium istud nominatum ab omnibus istis ciuitatibus, sed à Sola Sodoma, quae erat praecipua in crimine, & maxime, quia ibi fuit facta maior enormitas, quam in alijs. Nam cum intrauerunt angeli Domini in eam omnes viri ciuitates à puero istos vsque ad senem conuenerunt, ut eos stuprarent, Gen. 19. Quod in hac sola vrbe factum est. Ideo ipsa fuit increpabilior. Etiam videbatur praeter hoc peccatum sodomitarum maius peccatis aliarum urbium. Vnde de hac sola dicitur, Gen. 13. Homines autem sodomitice pessimi erant, & peccatores coram Domino nimis: de alijs vrbibus nihil dicitur: ideo ab ea istud vitium nomen accepit. Est autem istud vitium valde graue. Nam praeter hoc, quod est contra naturam, id est, quod non potest sequi generatio ex eo, est valde infamatiuum naturae. Et dicitur per illud violari societas, quam hoc habet cum Deo, ut dicit Augustinus 3. Confessionum, & 32. quae. 7. cap. flagitia, scilicet, Violatur quippe ipsa societas, quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ipse auctor est, libidinis peruersitate polluitur. De isto etiam dicit Augustinus lib. eo. quod ita est vitium apertum, quod nulla auctoritate excusari potest, nec multitudine peccantium. In quibusdam alijs secus est, quia etiam, si aliqua videretur aliquo modo esse mala, dum tamen ab omnibus tenerentur in consuetudinem, non punirentur. Istud autem etiam si ab omnibus hominibus exerceatur, omnes punientur 32. quae. 7. cap. flagitia, scilicet, Flagitia, quae sunt contra naturam, vbique, ac semper repudianda, atque punienda qualia sodomitarum fuerunt. Quae si omnes gentes facerent eodem criminis reatu diuina lege tenerentur, quae non sic fecit homines, ut illo se vterentur modo. Simile idem Augustinus lib. 1. contra Iouinianum, & cap. vsus. De grauitate istius delicti in comparatione ad reliqua dicitur infra, quae. 134. Deus autem valde irascitur propter istud delictum. Vnde de isto dicitur, quod pro illo venit ira Dei in filios diffidentiae, extra de excessu praes. cap. clericum. Et propter istud Deus dicitur mittere tempestates, & pestilentias, ut inducit imperator in authentica, ne luxurientur homines contra naturam. col. 6.

De causa istius vitij sodomitici. Quaestio CCXIII.

QVAERITVR de causa vitij istius. Nam est contra naturam, ideo oportet esse aliquam specialem Pars Secunda. Y cialem

cialem causam eius, sicut ostendimus de peccato bestiali supra quaestione 209.

Dicendum, quod cum sit peccatum bestiale, possunt assignari in eo eadem causa, quae assignabantur generaliter in peccato bestiali. q. eadem. Est tamen dicendum, ut videatur magis particulariter, quod potest provenire ex multis causis. Primum ex assuetudine a parva aetate, quae causat in homine inclinationem. q. naturalem 7. Ethic. & hoc generaliter, siue in bono, siue in malo. Et hoc videtur fuisse in sodomitis, quia cum aliqui pessimi introduxerint a principio vitium istud in urbe illa postea omnes magni, & paruuli a tenera aetate exercebant illud, sicut dicitur Gen. 19. Viri ciuitatis vallauerunt domum Loth a puero usque ad senem omnis populus simul & dixerunt: ubi sunt viri isti, qui introierunt ad te nocte? Educ illos huc, ut cognoscamus illos. Hoc autem erat, quia adulti aburcebant paruulis a tenera aetate, & per hoc incitabant eos ad contrariam actionem, cum potentes fierent. Sicut dicit Quidius Metamo. quod Orpheus exosus omne genus mulicrum docuit amorem in teneros mutare mares, citraque iuuentam aetatis breue ver, & primos carpere flores. Et iste modus est pessimus omnium, quia est communior, & magis ex libertate introductus. Secundum modo accidit hoc ex prauitate naturae: quia aliqui homines nascuntur ad hoc vitium dispositi. Nam sicut natura errat interdum in corpore humano in figura, & numero membrorum, ita etiam errat interdum circa dispositionem, & complexionem humanam, & facit aliquos homines inclinatos ad bestiales delectationes, quarum ista vna est: Istas duas causas tangit Aristor. 7. Ethic. cap. 7. scilicet. Adhuc autem, quae venerorum in masculis, id est, inclinatio ad coitum cum masculis. His enim natura, his autem ex consuetudine accidunt: puta assuetudine ex pueris, id est, a pueritia. Et apparet hoc, quia videmus maxime istud vitium apud quasdam gentes barbaras, sicut apud Tartaros, qui illud pro vino non habent. Barbari tamen sunt maxime bestiales propter perniciosas naturas 7. Ethic. cap. 7. Tertio modo accidit hoc ex caelesti influenza. Et potest iste modus reduci ad praecedentem, quia astra operantur naturaliter in generatione super homines, & omnia animalia, & attenditur maxime operatio astrorum ex habitudine eorum in ascendente natiuitatis, & in tempore conceptionis, & per astra iudicatur de inclinatione hominis ad venerea. Sic dicit Ptolomeus in Centiloquio verbo octogesimo, scilicet. Cum Venus incorporabitur Saturno in natiuitate, fueritque eadem in septimo dignitas, erit natus immundi coitus. Et dicit Hali ibi in commento, quod Venus est principalis causa coitus, & praecipue cum praefuerit septima, quae est domus coniugij. Cum ergo iuncta fuerit corporaliter Saturno incitabit natura, ut praeferat stuprum posteriorum anteriori, & in exercitatione spermatis cum manu, sed si fuerit Orientalis Saturnus diligeret cofricationem cum pueris, & praeponeat nigros albis, & flauis. Quod si fuerit infortuniu ex incorporatione Martis significabit, quod non sit zelotipus, & coeat cum plurimis pueris, qui etiam coeant cum illo, & vxore sua, & perueniet ad hoc, ut fornicetur cum proprijs filijs.

Quarto accidit hoc ex aegritudine. Quia ex magnis aegritudinibus etiam si curentur relinquuntur dispositiones in hominibus multum oppositae praecedentibus, ut nos solemus videre in his, qui longo tempore aegrotauerunt, & curati sunt. Et quia omnis magna aegritudo alterat valde naturam, relinquuntur etiam post illam curam aliqua dispositio-

nes contrariae praecedentibus in corpore ipsius hominis. Si autem fuerint aegritudines, quae valde indisponunt cerebrum, ut mania epilepsia, & similes communiter incidunt homines ex talibus aegritudinibus in bestiales dispositiones, quae manent in eis postquam curati sunt 7. Ethic. cap. 7. cum dicitur. Hi quidem ex natura irrationales, & solo sensu uiuentes quemadmodum quaedam genera barbarorum. Hi autem propter aegritudines puta epilepticas, vel manias aegritudinales, id est, quidam efficiuntur bestiales naturaliter, ut barbari. Alij autem propter aegritudinem epilepsiam, vel maniam, & similes. Ratio huius est, quia bestialia desideria in homine causantur communiter ex prauitate apprehensionis, & iudicij. Non enim fit semper bestialitas ex hoc, quod fit facta tanta naturae alteratio, quod illa delectabilia bestialia efficiantur homini delectabilia, & conuenientia sibi, sicut patet de comedere terram, & carbones. 7. Ethic. cap. 7. quod nulli possunt esse vere delectabilia in gustu, & conuenientia nutritioni eius, sed ex prauitate apprehensionis iudicantur delectabilia ea, quae nullo modo sunt delectabilia. Apprehensio autem, & iudicium delectabili fit per species existentes in organis phantasmaticis. Si ergo species illae turbantur, necesse est apprehensionem fieri inconuenienter. Sicut apparet in oculis patientibus ophthalmiam. Nam omnia iudicantur subalba per illos. 9. Ethicor. Et hoc est propter corruptionem apostematis existentis in oculis. Sic & in lingua si fuerit perfusa colera redidit iudicium perturbatum de saporibus, quia omnia etiam dulcia iudicantur amara. Et sic ex corruptione, vel indispositione organi turbatur iudicium, & apprehensio, quae fit per ipsum organum, id est, per potentiam organicam secundum species existentes in organo. Et sic si organa phantastica laedantur, necesse est per species receptas in eis prauam apprehensionem, & iudicium fieri. Et quia mania epilepsia, & similes aegritudines corrumpunt, aut alterant multum dispositionem cerebri, necesse est, quod curatis his aegritudinibus propter indispositiones manentes, in cerebro fiat praua apprehensio per species ibi existentes. Et quia ad apprehensionem sequitur appetitus, sicut est praua apprehensio, ita & prauus appetitus. Et hoc modo contingit in talibus manere inclinationem ad bestialia delectabilia: inmo & ad aliqua, quae nulli delectabilia sunt, sed per errorem phantasiae sic existimantur, & quia vna de bestialitatibus est in venereis sodomiticis potest ex talibus aegritudinibus manere homini dispositio ad talia delectabilia bestialia.

Quinto fit hoc ex ocio, quia nullum malum est, quod non doceat ociositas. Est enim prompra natura humana ad inueniendum diuersa genera vitiorum. Et diabolus semper tentat hominem de rebus nouis, ut per has facilius vincat, eo quod natura nostra gaudet semper nouitatibus, & mutationibus, septimo Ethico. cap. vltimo. Et sic etiam in ipsis uitijs vult semper varietatem, quia non sunt semper eadem delectabilia, sed per assuetudinem fastidiunt homines, & oportet transire ad alia. Diabolus autem sciens humanam conditionem immittit ei semper cogitationes nouorum vitiorum, quibus suscipiendis si homines prompti sunt incident in noua vitia. Promptitudo autem ad suscipiendum est maxime ipsa otiositas, quia nihil agens attendet cuiusq; cogitationi incidenti. Ideo qui otiosi sunt diuersa genera vitiorum inueniunt, & in illa incident.

Sexto potest accidere hoc ex abundantia bonorum tempo-

temporalium in cibo, & potu. Nam ista venereis coe iuncta sunt & superabundantia in gustu exigit superabundantiam, & varietatem quadam in venereis. Iste due cause peccati Sodomorum ponuntur Ezechielis 16. Haec fuit iniquitas Sodomae fororis tuae: saturitas panis, & ocium. i. Quia habebant abundantiam delectationum in cibis, & potibus, & ociabantur inuenerunt istam iniquitatem concubitus, & erant ei dediti.

De Sodomia mulierum, cum femina feminam cognoscit. Quaestio CCXV.

QVAERITVR de alio vitio contra naturam simile huic, quod etiam per mutationem sexus. Et est si femina cognoscatur a femina. Nam & tale vitium est, sicut dicitur ad Roma. 1. Nam & foeminae immutauerunt naturalem usum in eum, qui contra naturam est. Similiter autem & masculi relicto naturali vsu foeminae, exarserunt se in desiderijs suis inuicem masculi in masculos turpitudinem operantes i sicut viri reliquerunt usum naturalem, vt non accederent ad foeminas, sed viri in viros exardeferent, sic & foeminae mutuo in se ipsas exardeferant. Et istud erat mutare usum naturalem in eum, qui est contra naturam. Nam sicut dicit Aug. 3. Confessionum, & 32. q. 7. c. flagitia. Sicut Deus non condidit homines, vt hoc modo se ipsi ab vrerentur, sic nec fecit foeminas, vt in se ipsas exardeferent, sed masculum ad foeminam, & foeminam ad masculum. Et fecit foeminam. Et ipse vir dixit: pp hanc relinquet homo patrem, & matrem, & adheret vxori suae. Et ad Ro. 1. Similiter & masculi relicto naturali vsu foeminae, & sic naturalis vsus erat masculi ad foeminam, feminae ergo exardeferentes in se ipsas per hoc mutabant usum naturalem. De hoc August. in lib. contra Iouinianum, & 32. q. 7. c. Vnus naturalis. Vbi dicitur, quod Sanctus Apostolus in foeminis, & in masculis arguebat usum contra naturam. Istud vitium vocatur contra naturam ad Ro. 1. foeminae eorum mutauerunt usum naturalem. Et Aug. vbi supra dicit, quod Apostolus istud coitum contra naturam in masculis, & in foeminis arguebat. Et non est intelligendum, quod arguebat coitum masculi ad foeminam, quia iste non est contra naturam, sed masculi ad masculum, & foeminae ad foeminam. Et propter hoc dixit in masculis, & in foeminis, quod significat teneri copulatiue. i. arguebat istum usum in masculis, & arguebat istum usum in foeminis. Si autem intelligitur de aliquo coitu masculi ad foeminam, diceretur, quod Apostolus arguebat istum usum in masculo, & foemina, vt inueneretur eadem esse coitum masculi, & foeminae. Cum dixit tamen in masculis, & foeminis, innuit per se in foeminis, & per se in masculis increpare. Etiam, quia dato, quod poneretur in plurali propter multos peccantes, diceretur tam in masculis, & foeminis, vt teneretur copulatiue, & esset idem coitus masculorum, & foeminarum. i. masculorum ad foeminas. Sed ponitur in masculis, & in foeminis, & sic teneretur copulatiue, vt cuilibet per se intelligatur competere coitus, & increpatio. Item patet magis, quia necesse est intelligere literam Apostoli ad Ro. 1. de isto coitu contra naturam. Ideo necesse est, quod foeminae sole facerent istum coitum: aut si viri cum foeminis esset etiam contra naturam, vt in mutationem vasis, aut modi concubendi. Sed neutro modo istorum potest intelligi: quasi peccaretur mutato vase iam viri mutabant principaliter, & non foeminae, quia volebant eas cognoscere non in consueto vase. Et tamen dicitur, quod foeminae mutauerunt usum naturalem in eum, qui est contra naturam: ergo non potest intelligi de hac mutatione, quia tunc viri dicerentur mutasse, quia non est in potestate patientis quid, aut quomodo, vel ubi parietur, sed in potestate agentis. Agens ergo mutat modum actionis, patiens autem non, sed tolerat hanc mutationem, vel patitur illam. Item non potest intelligi de modo coitus mutato. i. quod foeminae supergrederentur viris, vt aliqui volunt intelligere. Nam hoc non est in potestate foeminae, sed viri, vt patet considerato modo actionis. Iam non diceretur, quod foeminae mutauerunt usum naturalem, sed viri. Item quia dicitur: similiter autem & viri relicto naturali vsu foeminae. i. quod viri peccauerunt, sicut peccauerant foeminae relinquendo usum illarum: ergo foeminae peccauerant sic, quod accederet foemina ad foeminam quod vir ad virum, & sic erat coitus contra naturam per mutationem sexus. Vocatur etiam vitium istud sodomiticum, quia sicut sodomitae mutabant sexum foeminam relinquentes, ita & istae foeminae virum relinquebant saltem quantum ad istum coitum, & tamen communiter non vocamus eum sodomiticum, quia specialiter accipimus illum esse masculi ad masculum.

De causa, & grauitate huius peccati foeminarum. Quaestio CCXVI.

QVAERITVR de causa, & grauitate huius criminis. Dicendum, quod etiam istud bestiale est: ideo posset habere aliquas de causis, quas assignauimus in vitio bestiali supra q. 210. etiam in vitio sodomitico supra q. 124. non tamen oportet poni ad istud speciale causam, quia inclinatio naturalis est ad aliquam delectationem consequendam, & tamen non habetur ibi terminus eius, quod natura desiderat: ideo videtur hoc fieri ex superabundanti appetitu venereorum, non data opportunitate ad sexum virilem, vel impediente verecundia, quae non erit foeminae ad foeminam. Ad istud quoque genus pertinere potest, quod foemina se ipsam corrumpat. Melius tamen reducitur ad molliciem, vt dicitur infra q. 230. ideo non videtur assignanda aliqua naturalis causa, nisi superabundans desiderium. Si tamen videretur aliquam foeminam habentem opportunitatem, & copiam venereorum gaudere in confricatione, quae ad foeminam fit, oporteret assignari aliquam causam ad hoc, & esset aliqua de pertinentibus ad vitium sodomiticum, vel bestialitatem in generali, vt dictum est supra. q. 211. vel q. 214. De isto coitu scriptura non inuenitur ita sepe facere mentionem, sicut de alijs extraordinarijs, & non naturalibus coitibus. Ratio est, quia rarior est, & etiam huius causa est: quia non consequitur per eum id, quod per alios. Et tamen, quia in hoc aliquando peccabatur, Apostolus illud tetigit ad Ro. 1. De grauitate huius criminis dicens, quod magna est, quia contra naturam est. Et tamen vitia contra naturam maiora sunt alijs modis fornicandi, vt ait Aug. lib. de Adulterinis coniugijs, & lib. 1. contra Iouinianum, & habetur 32. q. 7. c. adulterij, & c. vsus naturalis. Non est tamen ita graue, sicut sodomiticum vitium, quod viri ad virum est. Nam maior est permutatio ordinis naturae in sodomitico, quam in isto, quia in illo vir cognoscitur, qui non est extraneum ad passionem: hic autem foemina, quae ad passionem apta est, licet non sit conueniens agens. Secundum, quia in illo perfitur coitus, & imago Dei deturpatur, in isto autem impossibile est foeminas se ipsas pollure. Sed solum deordinatur voluntas earum, & ideo ex parte voluntatis non potest esse deterior dispositio, quia consentiunt in libidinem, & vehementissimo desiderio illam prosequuntur. Non possunt tamen sic coe sequi, & etiam ipse sciunt, quod hoc non consequentur.

Vsus carnalis foeminae ad foeminam est peccatum contra naturam.

Tertio, quia per sodomiticum magis repugnatur intentioni naturæ, quæ est ad gignendum, cū ibi perficiatur coitus, ex quo aliàs posset proles sequi.

In isto autem nihil impeditur, quia nihil perditur cum fœmina non possit alteram polluere.

Dicendum tamen, quod peccatum graue est, propter nimiam deordinationem voluntatis carum, & ista est, quæ maximè attenditur in peccato. Quia quanto quis ex maiori desiderio peccat, magis peccat. Est etiam contra naturam, quia est talis coitus, ex quo non potest sequi generatio. Est etiam omnino contra naturam, & rationem, quia non solum generatio, sed etiam nullus effectus libidinis inde sequi potest, sed potius ipsa se libido incitat, & continuo per hoc crescit, & maiorem semper esse necesse est, nisi aliter expleatur. In alijs autem coitibus secus est, quia licet turpissimè, tamen in eis expletur, quod appetitur, & ipsa libido saltem ad tempus residet. In hoc autem cum non expleatur, residere non potest, sed maiore fieri necesse est. Ideo istud non solum est vitium, sed et est occasio grauissima ad vteriora vitia, cum magis sit in citatio ad vteriora post talem actum, quàm prius. Est etiam poena grauis ipsorum peccantium. Nam in veneris vna causa, & precipua, propter quàm aliqui peccant, est propter non tolerare tristitiã, si non consentiatur concupiscentiæ venere. Quanto ergo fuerit maior concupiscentia, tanto maior erit tristitia sustinendo illam, & difficilius erit resistere ei. Hoc ergo peccatū poena grauis est. Vnde rectè dicitur ad Roma. 1. de similibus coitibus. Tradidit eos Deus in desideria cordis eorum, & in immunditiam, ut contumelias afficiant corpora sua. In ipsis peccatis puniunt se ipsos inferendo sibi contumelias, & poenas, quod etiam ad omne peccatum contra naturam conuenire potest.

De poena peccati sodomitici. Quæst. CCXVII.

QVAERITVR de poena peccati sodomitici. Dicendum, quod tam masculi ad masculum, quàm fœminæ ad fœminam sodomiticū vocatur, ut consueuerunt Doctores nominare. Sic accipit Sanctus Thome secunda secundæ. q. 154. arti. 11. Poena tamen non est eadem. Nam pro coitu fœminæ ad fœminam, nec lex diuina nec humana posuit. Diuina quidem, scilicet illa, quæ Iudejs data est tanquàm specialis ad illum populum nullam poenam huius criminis posuit: nec etiam mentionem fecit de eo: quia per istud non videbatur tantum infamari natura humana, sicut per vitium sodomiticum, nec etiã impediebatur proles, sicut in sodomitico, quia perit origo prolis. Nam si licuerit masculis ad masculos accedere, & hoc exercuerint, sublata est omnis spes proles, quæ non haberet nisi à masculo, & fœmina, quod autem fœmina non tangat fœminam, non impedit generationem, quæ cum viro fit: immo magis incitat ad illam, quia per tales coitus incitatur magis fœminæ in libidinè, & querunt modum, quo expleri possit, ut dictum est præcedenti quæstione. Lex autem humana non punit hoc crimen, nec facit specialè mentionem de eo, quia istud non infamat rem publicam, sicut sodomiticum. Etiam quia rarius est propter non sequi inde effectum libidinis. De poena autem sodomitici vitij dicendum, quod aliter Deus per se punit, aliter punitur in lege sua iubet, aliter lex humana, & aliter canonica. De primo patet, quia Deus punit vitium istud subuertendo quatuor vrbes, Deutero. 29. mittens super eas sulphur, & ignè per angelos Gen. 19. In quo non solum qui peccauerunt puniti sunt, sed etiam qui nunquam peccauerant: s. paruuli citra vsum

Pena vitij sodomitici secundum diuersas leges.

rationis vsque ad infantem vnius horæ, quia nihil viuum mansit in Sodomis, quod ad detestationem criminis factum est, ut filij pro patribus punirentur.

De mulieribus autem quare ibi perierint, cum non pertinerent ad istud vitium, & an pertinebant ostensum est Gen. 19. Et non solum fuit poena grauis sodomitarum, sed etiam mansit in exemplum omnibus seculis subuersis ciuitatibus eorum, & factum mari, in quo contra naturam omnia sunt, ut attestetur vitium eorum, qui ibi perierunt. Nam nihil viuens ibi mergi potest, quantumcunque ponderosum sit: non habetia autem vitam merguntur. Sunt etiam ibi arbores in fructibus pulchritudinem habentes. Si quis tamè dentibus attraxerit in fauillam, & cinerè quodammodo resoluuntur. De his dictum fuit satis Gen. 19. De ista poena dicitur Sap. 10. Hæc iustum à pereuntibus impijs liberauit fugientem descendente igne in Pentapoli, cuius in testimonium nequitia fumigabunda constat deserta terra, & in certo tempore fructus habentes arbores, & incredibilis animæ memoria stans figmentum salis, id est, vxor Loth versa in statuam salis, quæ ibi postea mansit.

De secundo patet Leui. 18. vbi Deus vetat iustum coitum, scilicet cum masculo non commisceberis coitu fœmineo: quia abhominatio est. Poenam autem delicti huius posuit Leui. 20. Qui dormierit cum masculo coitu fœmineo vterque operatus est nefas morte moriantur. Sit sanguis eorum super eos. Modis autem mortis, an esset lapidationis, vel iugulationis, dicendum, quod lapidationis, sicut pro adulterio fiebat, quia ista poena erat apud Iudeos multum vulgata, de quo dictum est Leui. 20. De tertio dicendum, quod lex humana punit etiam grauiter istud delictum. Nam poena capitalis pro eo imponitur. C. ad l. lul. de adulterijs. l. cum vir. Nam leges contra naturam infamant. Et propter talia vitia tempestates, & pestes ciuitatibus aduenire creduntur. Ut ostendit imperator in authentica, ne luxurientur homines contra naturam. col. 6. Ut non solum, qui talia agunt, sed etiam, qui corrumpunt puerum ad stuprum, id est, persuadent ei se exponere ad stuprum sustinendum, & ille facit: etiam si isti non abutantur eo, capitaliter puniuntur, de poeni. di. infra, qui puero. De quarto patet, quia etiam canonica lex punit hoc vitium, sed non ita grauiter, cum non possit capitalem sententiam inferre. Si ergo, qui deliquit est clericus, deponitur. Si autem laicus excommunicatur, extra de excess. præla. c. clerici. Si autem sit religiosus, cum non possit priuari aliquo honore seculari, detraditur in aliquod monasterium arctius ad poenitentiam ibi agendam in perpetuum. Sicut ille, qui stuprum commiserat, & volebat desloratam in vxorem accipere detradebatur in monasterium ad agendam poenitentiam quousque iudici placuerit: extra de homici. c. peruenit. Sic tenet Hosti in summa ti. de excess. præla. In poenitentiali autem foro poena debita est huic crimini maior, quàm alijs fornicationibus, & tamè iam omnia ad arbitrium redacta sunt. De vitio contra naturam fœminæ ad fœminam licet non ponatur poena in lege diuina Moisaica, nec in humana, tamen punitur à Deo æternaliter: quia est contra legem Dei naturalem. Omnis namque vsum membrorum generatiuorum ad libidinem illicitus est, nisi in re: viri, & vxorè, ut ait August. in quæstionibus Deut. & 32. q. 4. c. meretrices. Et ob hoc et in foro poenitentiali valde puniendum est. Quia ibi omne vitium punitur, quia ille est diuinus forus. Et quia peccatū graue est, cum sit contra naturam, grauem poenam exigeret, nisi omnia redacta essent ad arbitrium confessoris.

De

De peccato bestialitatis, quo homo coit cum bestijs, vel fœminæ bestijs se supponunt. Quæst. CCXVIII.

Respon- detur ad quæsitum quoniam.

QVAERITVR de alio vitio contra naturam, quod est per mutationem speciei, ut si vir accedat ad pecora, vel mulier à pecore cognoscatur. Vtrumque vitium est contra naturam: quia natura non iungit duas species, sed in qualibet specie dedit masculum, & fœminam, ut ex his fiat generatio. Agere ergo contra, hoc est contra naturam agere. Item, quia ex tali coitu proles non sequitur, cum non conueniant sibi semina diuersarum specierum. Vel si aliquando sequatur proles, illa est monstruosa. Natura autem non intendit monstrum, sed rem perfectam determinatam secundum speciem suam. Hoc verum est, nisi quando duæ species multum similes coeunt, quia potest inde sequi animal, quod non sit omnino monstrum, sicut ex equa, & alino sequitur mulus, & tamen non est monstrum. Habet tamen aliquid de monstrum, quia non est animal perfectum. Nam tunc vnunquodque animal perfectum est, quando potest sibi simile generare: muli autem, & mulæ non possunt generare, nec in specie sua, nec commixti animalibus aliarum specierum. Hoc autem est, quia non sunt de principali intentione naturæ: quia aliàs dedisset vim generatiuam, sicut alijs animalibus, quæ minoris perfectionis sunt. Istud vitium Deus valde vetuit Leui. 18. scilicet cum omni pecore non coibis, nec maculaberis cum eo. De fœmina etiam idem vetuit, scilicet mulier non succumbet iumento, nec miscbitur ei: quia scelus est. Poena autem mortis pro hoc delicto imponitur Leui. 20. Qui cum iumento, & pecore coierit morte moriatur, pecus quoque occidite: intelligebatur, quod lapidarentur ambo, quia ista mors infligebatur pro coitu damnato in veteri testamento. Occidebatur autem pecus, non quidem quia peccasset bestia, quia malitiam habere non possunt, ut ostensum est supra. q. 209. maximè, quia ipsa pecora non intelligunt quid patiatur, nec ad hoc mouentur. Et tñ non est reus criminis, qui nescit, quod facit, ut ait Aug. li. quæstionum noui, & veteris testamenti, & 15. q. 1. c. Aliquos. Sed sit hoc ad detestationem criminis, ut iudicetur magnum fuisse crimen, pro quo Deus non solum hominem peccauerunt, sed et pecora occidi iubet, quæ non peccauerunt. Sicut iubeat ciuitates, in quibus idola colebantur, destrui, & cremari, ut non habitarentur in æternum Deut. 13. Vnde licet peccabant soli ciues, vrbes, quæ non peccabant, destruebantur. Alia causa erat, ut tolleretur memoria criminis. Nam si pecus, cum quo aliquis coisset superiueret, eo occiso, & agnosceretur quicquid videretur, veniret in memoriam illud crimen, & esset hominibus tentatio ad similia perpetranda cum eodem, vel alio. Debebat ergo perire memoria huius facti, ut non esset occasio ad malum, ut ait Aug. super Leuiticum, & 15. q. 1. c. sacra. & c. mulier. s. pecora inde credendum est iussa interfici, quia tali flagitio contaminata indignam refrigant facti memoriam. De muliere idè erat, quod occidebatur, & pecus, quod cum illa coiret. Leui. 20. Mulier, quæ succubebat rit cuilibet iumento simul interficietur cum eo. i. q. succubuerit alicui de omnibus iumentis. Et dñ iumentum quodcumque animal largè accipiendo. Nam iumentum proprie dñ de animalibus, quæ sunt ad adiutorium hominis, ut boues, equi, & asini, & tñ cum omni animali prohibita erat commixtio. Idè in viro dicitur, qui cum iumento, & pecore coierit. i. cū iumento, vel pecore, siue cum quocumque animal. Detestabatur autem Deus in tantum istam mixtionem hois cum alijs animalibus, quæ etiam inter ipsa animalia pro-

Alph. Toit. super Matth.

hibebat hoc fieri Leui. 19. iumenta tua non facies coire cum alterius generis animalibus. Hoc autem principaliter vetabatur, ne ex hoc ipsi Iudæi, qui erant infirmi haberent exemplum, & incitamentum ad coeundum cum animalibus alterius speciei. Nunc verò nobis non est vitium iumenta nostra facere coire cum animalibus alterius speciei, quoniam inde putatur sequi generatio alicuius animalis vtilis seruituti nostre, sicut in generatione mulorum. Nam illa erat lex ceremonialis, uel iudicialis non obligans naturaliter, ideo cessauit cum ipso statu veteris testamenti cessante. De legibus humanis dicendum, quod non imponit poenam pro hoc crimine, nec ecclesiasticæ leges, immo non faciunt mentionem de eo. Ratio est: quia forte non erat ita frequens, sicut sodomiticum: ideo illud magis oportebat puniri. Itè, quia non erat tanta inclinatio ad illud, sicut ad sodomiticum, quia quanto magis aliquid est extra speciem rei, tanto minus ad illud res inclinatur quia inclinatio est ad aliquid, tanquam ad bonum, & conueniens, quæ autem extra speciem sunt, minus conueniunt speciei, quæ ea, quæ intra illam sunt, quæ utriusque: uti postumus ad eundem finem. Secus autem quoniam ea, quæ sunt intra speciem non pertinent ad illud usum, sicut homo uescit cibis, qui non sunt de specie sua. i. uescit carnibus pecorū, & non hoium, & bibit vinum, & non sanguinem humanum.

De causa coitus contra naturam. Quæst. CCXIX.

QVAERITVR de causa huius coitus contra naturam. In quo considerandum, quod licet omnis coitus contra naturam sit bestialis, maximè tamen iste uocatur bestialitas: quia non solum est similitudo hominis ad bestiam, sed etiam identitas quædam, quia cum bestia coit, per hoc se membrum bestia efficit. Quia qui fornicatur cum meretrice efficitur unum corpus cum meretrice, & membra Christi facit membra meretricis. 1. Cor. 6. Ita ergo qui cum bestia coit efficit se membrum bestia, uel efficit una caro cum ea. In sodomitico autem, & cæteris contra naturam coitibus bestialitas est, quia homo ut bestia deniat ab intentione nature, & tamen non est propria bestialitas, quia non accedit ad bestiam realiter, sed per similitudinem. Dicendum autem, quod cum sit purè bestiale vitium potest hinc eadem causas, quas habet bestialitas in generali, ut ostensum est supra. q. 211. Nam potest accidere ex perniciofa natura propter aliquam dispositionem impressam in hoie, per quam inclinatur ad pecora. Vel potest accidere ex passione ægritudinali manente, ut in eo, qui est actualiter maniacus, aut in furorem uersus, quia nihil est quantumcumque pessimum, quod ipse non possit iudicare esse bonum. Vel accidit ex ægritudine magna præterita relinquentem dispositiones ad hoc in homine, ut ostendimus de uitio sodomitico supra. q. 214. Vel accidit ex assuetudine à pueritia. Et istud maius est, & communius. Ideo sunt quedam genera hominum, ad quos magis pertinet ista macula. Sic dicitur Gene. 37. quod Ioseph accusauit fratres suos de crimine pessimo, & dicitur ibi Glo. quod accusauit de uitio pecorali. Erant enim pastores, quibus opportunitas occasionem præbet. Alia etiam causa est humana uerecundia, quia quod timeretur aliter fieri in non cognoscente, non est timor, nec uerecundia. In fœminis, quod inclinatur ad succumbendum pecori eadem causa esse possunt, quæ in uiris. Interdum enim apprehendunt tanquam aliquid delectabile ualde coire cum pecore: quoniam pecus, ut aliquid pulchrum, sibi iudicatur. Sicut refert Ouidius octauo Met. de Pasiphe uxore regis Minois, quæ desiderans coire cum quodam tauro, fabricari ligneam

Pars Secunda. Y 3 vacam

vacam fecit, & operiri corio vacę, sic taurus decipi posset, & hoc artificio effectum est, quod voluit. Sunt tamę & in fœminis maiores causę ex opportunitate, & ex verecundia propter honestatem ostendendam, & interdum propter varietatem bestialis organi differentis ab humano. Maximę autem fit fortassis ad turpitudinem saturandam. Quia libidinosa mens, fœmina autem viri interdum talia concupiscit, quę fieri crudeliter: etiam si fœminam nõ erubescat vir, nec fœmina virum quantum ad legę communem coitus, talia autem sine cõfusione fieri putant in pecore. Ideo ad hoc maximę mouet humana verecundia.

Quid sit grauius coire cum pecore, an fœmina a pecore cognosci. Quęst. CCXX.

QVAERITVR, quid sit grauius virũ coire cum pecore, vel fœminam a pecore cognosci. Dicendum, q̄ quantum ad aliquid vident ista equalia. Primõ, quia vtrunq; est contra naturã. Secundõ, quia vtrunq; extra speciem. Tertio, q̄a ex neutro eorũ sequit generatio, vel ex vtroq; monstrum fiet. Quarto, quia in vtroq; mors imponitur Leui. 24. Quintõ, quia in vtroque humana species vilificatur, quia assimilatur, immo identificatur pecori, quia efficiuntur vna caro. Sextõ, quia in vtroq; iubetur pecus occidi. Dicendum tamen, q̄ maius videtur, q̄ mulier a pecore cognoscatur, quã q̄ vir cum pecore coeat quantum est ex conditione peccati. Quia magis fit contra naturam fœminam a pecore cognosci, quia est maior indignitas: etiam quia cognosci fœminam a pecore potest aliquo modo pertinere ad adulterium. Vt si illa sit coniugata, & pro hoc capitaliter deberet puniri, sicut si cum viro altero coiret. Et tamen si vir pecus cognoscit, non est eadem pœna. Hoc tamen est magis per accidens ad istum coitum. Sed causa propria est, quia vir per coitum non polluitur, sicut fœmina, quę suscipit. Quõd ergo cognoscatur pecus a viro est pollui pecus, q̄ verõ fœmina a pecore cognoscatur est fœminam pollui a pecore, & effici minorem pecore in dignitate. Quia semper agens est prestantius patiente. Ideo valde magis infamat, & polluit humanam speciem fœmina cum pecore, quã vir. Istud autę aggrauat valde delictum. Quia quanto aliquid est magis contra dignitatem debitam humanę naturę, tãto est magis contra naturam, & contra Deum, qui est auctor naturę. Nam ideo peccatum contra naturam est graue, quia natura, cuius Deus est autor, libi dinis peruersitate polluitur, vt ait Aug. 3. Confessio num & 32. q. 7. c. flagitia. Et tamen maior peruersitas est cum fœmina a pecore cognoscitur. Quia cũ vir coit cũ pecore facit se equalẽ pecori, cum verõ fœmina a pecore cognoscitur facit se valde minorem pecore, quia eius immuditiam suscipere nõ dedignatur. Ideo valde grauius videtur. Hoc autę innuitur Leui. 18. Nam de viro dicitur: cum pecore non coibis, nec maculaberis cũ eo. De fœmina autem dicitur: Mulier non succumbet iumento, nec miscebitur ei, quia scelus est. Ad significandum ergo maioritã criminis expressit in muliere, quoniã scelus est: In viro autem nihil dixit, sed solũ vetuit. Ideo licet vtrũque sit scelus, vel flagitium, maius est fœminę cum pecore. Istud verum est ex genere delicti. Ex conditione tamę peccantis regulariter minus peccat fœmina, scilicet, datis duobus peccatis equalibus, vel eodem peccato in specie, minus peccat fœmina in illo, quã vir, eo quõd fœmina nõ habet tantã rectitudinem iudicij, sicut vir. Quia sicut

bestiã non dicuntur incontinentes: quia non habent opinionem vniuersalem, scilicet, q̄ omne turpe sit fugiendũ, vel omne inhonestum, & sic de alijs vniuersalibus opinionibus, siue existimationibus moralibus, quę sunt principia rationis practicę, sed solum habent quandam cognitionem particularem, scilicet, q̄ hoc sit delectabile, & hoc triste. Vnde incontinentes esse nõ possunt. Quia incontinēs egressus est ab opinione, scilicet, ab opinione vniuersali. 7. Ethic. Bestia autem, quia non habet opinionẽ vniuersalem, non potest egredi ab illa, & sic non potest esse incontinens. 7. Ethic. c. 3. cum dicitur: Et propter hoc bestias non continenter agere, quoniam nõ habent vniuersalem opinionem, sed singularium phantasiam, & memoriam. Ita mulier propter imperfectionem naturę nõ videtur habere vniuersalẽ opinionem, vel non habet eam fixam, sed particulariũ memoriam, & phantasiam: ideo est sibi naturale, p̄sequi delectabilia particularia, & tristia fugere, quę cognoscit, cum vniuersalẽ opinionem non hęat, quę retrahit a prosecutione delectabilium particularium, tristitiarum. Naturale est ergo fœminę ista prosequi, & fugere, & non erit incontinens, quia nõ habet vniuersalem opinionem, a qua egressũ dicitur incontinens, vel habet eam imperfectam. Vnde de delectabilia, & tristia fœminam trahũt, quasi naturaliter non habentem per quid resistat, sed q̄ illa sequatur. Sic dicitur 7. Ethic. c. 7. Quantis igitur natura causa hoc vtrique nullus dicit incontinentes, quę admodum nec mulieres: quoniam non ducunt, sed ducuntur: non tamen asserimus simpliciter fœminam non posse esse incontinentem: quia tunc nihil peccaret prosequendo quascunq; delectationes, vel fugiendo tristitias. Sed falsum est: quia tam lex Dei, quã humana punit fœminam pro adulterio, & pro quibusdam alijs turpibus delectationibus. Et sic fœmina potest esse incontinens, & intemperata, & tamen non ita proprie, sicut vir. Ideo in quocunq; genere peccati maximę, quod ex concupiscentijs habet ortum magis peccat vir, quã fœmina, ceteris paribus.

De duplici errore bestialitatis extra vas debitum, vel intra. Quęst. CCXXI.

QVAERITVR vterius, quõd in hoc vitio bestiali potest esse duplex error: vnus, quõd solũ sit transgressio speciei, ita quõd vir bestiã cognoscatur, & mulier a pecore cognoscatur, & fiat hoc in vase debito, id est, cõsueto ad generationem, siue in pecore, siue in fœmina. Alius modus est, quõd et sit peruersitas vas, vtrõque, quõd vir coeat cum pecore masculino, & sic necesse est esse transgressionem speciei, & sexus, vel coeat cum pecore fœminino in vase non cõsueto ad generationem. Sic et fœmina, si cognoscatur a pecore extra vas cõsuetum. Tunc dubium est de diuersitate istorum peccatorum, an per hoc peccatum fiat maius. Dicunt quidam, quõd sic, quia primo modo est vnica transgressio, scilicet, quia fit coitus extra speciem. Secundo modo est duplex transgressio, scilicet, extra speciem, & extra vas, vel extra sexum. Magis ergo contra naturam est, & sic est maius peccatum. Alij dicunt, quõd differt: quia quõd aliquis cognoscatur virum est contra naturam, eo quõd coitus ordinatur ad generationem, cũ viro tamen nõ potest fieri generatio, sed cum fœmina. Quando quis tamen mutat speciem, siue masculum, siue fœmellam cognoscatur non erit generatio, & siue cognoscatur in vase cõsueto, siue non, generatio non erit

erit, ideo videtur non differre. Item, q̄ malum sit, & contra naturam virum cognoscere est, quia naturale est fœminam cognoscere ad Ro. 1. Et tñ quomodo: q̄ cognoscatur pecus ab homine, vel mulier a pecore contra naturam est: ideo non differt, siue in vase cõsueto, siue nõ cõsueto cognoscatur. Item fieri coitum in vase cõsueto est naturale, & in non cõsueto est contra naturam, eo q̄ ex coitu facto in vase cõsueto potest sequi proles. Ex alio autem non, & tamen mutata specie proles non gignitur. Iõ et si fiat in vase cõsueto ð naturã est utroque modo: Si autem obijcias, q̄ potest sequi proles ex coitu cum pecore in vase cõsueto: Dicendum, q̄ illa proles est per accidens, quia non est de intentione gignentium, nec etiam de intentione naturę, quia natura non intendit ex talibus prolem producere, cum ad ralem copulam non inclinet. Totũ ergo, q̄ ibi est, siue sequatur proles, siue non, ð naturã est. Item patet, quia etiam vir cognoscens pecus fœmininum in vase fœminino non dicitur cognoscere in vase cõsueto, vel naturali, quia cõsuetum, vel naturale dicitur respectu animalũ eiusdẽ speciei, quibus naturale est vasa illa rãgere, & tñ viro cõtra naturam est aliquid aliorum tangere. Dicendum autem, q̄ non est tanta diuersitas, si vir cognoscatur pecus fœmininũ, vel masculinum, sicut si cognoscatur mulierem, vel virũ, quia ista duo differunt, vt naturale, & sodomiticũ, & illa duo contra naturam sunt. Sic etiam, q̄ vir coeat cũ pecore fœminino in vase fœminino, vel extra, nõ tantum differt, sicut si cognoscatur mulierẽ in vase debito, vel extra per eãdem rationem. Sic etiam de fœmina cognita a pecore in vase cõsueto, vel non cõsueto. Sed dicendum, q̄ aliquo modo est maius vitium, quando ibi mutatur species, & sexus, vel species, & vas, quando alterum solum: quia magis recedit ab ordine rationis, & naturę vno modo, quã altero, & tamen ista differentia peccati non est magna, & maxime, quia scriptura sacra, & iura & sacri doctores raro loquuntur de coitu peccati. Ideo non consueverunt fieri differentia ita de transgressione speciei solius, vel sexus, & speciei. Hoc tamen dicendũ, q̄ coitus peccati quomodo cunq; fiat, est de maximis criminibus, quę in luxuria fiunt. Ideo grauis pœnitentia pro eo imponitur, sic patet 23. q. 21. §. hęc q̄q;. Vbi ponitur pœnitentia septem annorũ pro quolibet magno crimine. Dicitur tamen, q̄ si sit crimen incelestus, q̄ parẽtes cum liberis, aut alijs personis cõiunctis cõmittunt, vel quando quis contra naturã motu sodomitico fornicatur, vel vsque ad coitũ cũ brutis animalibus prolabitur pœnitentia maior, q̄ septem annorum.

De peccato contra naturam, quando vir cognoscatur fœminam extra vas debitum. Quęst. CCXXII.

QVAERITVR de alio vitio contra naturã, & est tertium, vel quartũ s̄m aliquos. s̄muratione sexus, vt si vir fœminam extra vas solitũ cognoscatur. Dicendum, q̄ istud est vitium contra naturã. Quia sicut natura instituit certũ sexum. i. masculinum, & fœminam in qualibet specie ad generationem, ita etiam determinauit certa vasa. Si autem sexus peruertitur, ita quõd masculinus in masculinum, aut fœminina in fœminam cõtra naturã est, ad Ro. 1. ergo, si mutetur organum a natura determinatũ vitium contra naturam erit. Item coitus ordinatur ad prolem, ex coitu tamen facto extra vas non potest sequi proles ergo contra naturam est. Tale coitum vocant iura pollutionem extraordinariam. i. Alph. Toft. super Matth.

A factam extra vasa ordinata ad hoc 35. q. 3. c. Extraordinaria. Istud est graue delictum, quia contra naturam est. Sic patet per August. lib. de adulterinis coniugijs, & 32. q. 7. c. adulterij. s̄. pessimum est, q̄ contra naturam fit, vt si vir membro mulieris nõ ad hoc concessio voluerit vti. Et simile 32. q. 2. cap. Hoc quãquam. Et vocatur istud vitium sodomiticũ ibidem. Ratio est, quia fit ad morem sodomitarum, q̄a permutando sexum permutabant vas. Hic autem permutatur vas, sed non sexus. Ideo in eodẽ c. dicitur, relicto naturali vsu, contra naturam more sodomitico fornicamur. Quasi dicat, sodomiticũ mos est, licet non sit omnino vitium sodomiticum, nisi forte dicatur, q̄ sodomitẽ non solum permutabatur sexum, sed etiam fœminas extraordinariẽ cognoscebant, scilicet, in vase non solito. Considerandũ autem, quõd ex tali coitu non causatur affinitas. Nã regulare est, q̄ per coitum viri, & fœminę causatur affinitas inter cognatos eorum ad alterutrum ipsorum permutatum. Et tamen si quis fœminam sic cognoscatur, non causatur affinitas, etiam si vxor sua sit illa, quam cognoscit. Patet. 35. q. 3. c. extraordinaria. Et dicitur, quõd extraordinaria pollutio affinitatẽ non causat. Et dicitur extraordinaria, si in vase altero cognouit, vel si in vase naturali cognoscere voluit, & non valuit propter impotentiam: quia claustra non fuerunt aperta, sed facta exterior effusio: et si claustra aperta fuerint, & sublata virginitas, & tamen non fuit effusio seminis, quia tunc manifestũ est non causari affinitatem: quia illa fit per sanguinis commixtionem. Ibi tamen nulla est, cum fiat per effusionem, & decissionem seminis, sic dicit Glo. eo. c. Extraordinaria. Dicit tamen, quõd si cognoscatur fœmina a viro suo in vase non naturali, q̄ impedirentur omnes cognati eius contrahere cum illa fœmina, si dissolueretur matrimonium inter eos ex aliqua causa. Et dicit, quõd est propter enormitatẽ criminis. Et sic vult, quõd non causatur ibi affinitas, sed impediatur contractus propter enormitatẽ criminis commissi cum muliere. Nam si affinitas causata esset, non oporteret dici, quõd propter enormitatem criminis impediretur contrahi matrimonium, vel dirimi contractum: quia etiam si nullum crimẽ esset, & contracta esset affinitas, matrimonium contrahi non posset. Et patet, quõd non fuerit affinitas causata, quia in tali vase nõ potest fieri commixtio sanguinis, nec vnitas carnis.

An coitus bestialis sit peior, quã sodomiticus. Quęstio CCXXIII.

QVAERITVR, An coitus bestialis. i. cum pecore sit deterior, quã sodomiticus, vel e contrario. Dicunt quidam, quõd est deterior: quia isti coitus sunt damnati in quantum sunt contra naturam. Ideo quanto fuerit aliquis coitus magis cõtra naturam erit deterior: magis tamen est cõtra naturam, quando quis mutat speciem, quã quando mutatur sexus, ergo est maius peccatum in bestiali, quã in sodomitico. Patet, quia naturalis coitus est viri ad fœminam, qui sunt in eadem specie. Si autem vir cognouerit virum, mutat sexum, & tamen manet intra speciem. Si autem coierit cũ peccore iam exit speciem. Ideo elongatur magis ab ordine naturę. Et sic erit maius peccatum. Item Gen. 37. dicitur, quõd Ioseph accusauit fratres suos de crimine pessimo. Et dicit ibi Glo. quõd commiscebantur peccoribus: ergo coitus cum pecore est grauius omnibus peccatis, & consequenter sodomitico. Istam positionem tenet Sanctus Thomas secũda secundę Pars Secunda. Y 4 q. 154.

In coitu contra naturã cum fœminis non contrahit affinitas.



q. 154. artic. 12. in solutione argumenti 4. dicens; q. grauiſſimum peccatum in luxuria eſt beſtialitas, vbi non ſeruatur debitus ſexus.

Dicendum tamen, quod adhuc eſt iſtud dubium: quia videtur, quod crimē ſodomiticum ſit grauius. Nam inter peccata luxurię non fuit aliquid, quod Deus magis puniret, quā vitium ſodomiticum, pro quo quatuor ciuitates integras cœleſti igne exuſit, & ſubuerſit. Gen. 19. & Deuter. 29. Et manet exemplum æternum illius pęnę in mari ſodomorum, & arboribus in certos fructus proferentibus, & in ſimulacro ſalis. Sapient. 10. Vitium autem beſtiale fuit in terra Chanaan, vt innuitur Leuit. 28. vbi ponitur de iſto crimine, & poſtea dicitur: Omnes execrationes iſtas fecerunt accolaę terrę, qui fuerunt ante vos, & polluerunt eam, non tamen fuerunt Chananęi puniti generaliter, & atrociter pro iſto crimine, ſicut ſodomitę: ergo non eſt tam graue. Item quanto aliquid peccati magis deturpat naturam humanam, tanto eſt grauius. Nam propter hoc peccata contra naturam ſunt omnia grauiora: quia in eis deturpatur aliquo modo dignitas naturę humanę. Et tamen magis deturpatur ſi vir cognoſcatur a viro, quā ſi cognoſcat vir pecudem, eo q. patiens eſt ſemper minus præſtans, & imperfectio ei attribuitur. Ideo erit peccatum iſtud grauius, quā beſtiale. Vnde in eo ſpecialiter violatur ſocietas Dei, & hominum, vt ait Auguſt. 3. confeſ. & 3. 2. q. 7. c. ſigni. ſcilicet. Non fecit ſic Deus homines, vt ſe illo vteretur modo. Violatur quippe ipſa ſocietas, quę cum Deo nobis eſſe debet cum eadem natura, cuius ipſe auctor eſt, libidinis peruerſitate polluitur. Item Leuit. 18. vbi veratur vitium ſodomiticum, & pecorale innuitur, quod grauius eſſe ſodomiticū. Nam de ipſo dicitur: cum maſculo non cōmiſceberis coitu femineo. Quia abominatio eſt. Et deinde dicitur de pecorali: Cum omni pecore non coibis, nec maculaberis cum eo. Et ſic pecorale prohibetur ſimpliciter, ſodomiticum autē prohibetur, & dicitur: Abominatio, quę ſignat rem valde malam, & detestabilem. Ideo innuitur grauius eſſe ſodomiticum. Item Leuit. 20. dicitur, qui dormierit cum maſculo coitu femineo, vterque operatus eſt nefas, morte morientur, de pecorali autem dicitur: Qui cum iumento coierit, morte moriatur. Pecus quoque occidite. Et ſic vocatur ibi crimen ſodomiticum nefas, & de pecorali nihil dicitur: deterius ergo videtur ſodomiticum.

Rationes in contrarium parum probant. De primo patet: quia licet mutatio ſpeciei ſit maior exitus ab ordine naturę ſimpliciter loquendo, tamen quantum ad grauitatem, quę attenditur in vitio ſecundum quod repugnat rationi, magis videtur repugnare ſodomiticum: quia per illud magis deturpatur, & vilificatur natura humana. Ad ſecundum dicendum vno modo, q. non conſtat intelligi Gen. 37. de coitu pecorali, cū litera dicat de crimine peſſimo. Ideo aliqui dicūt, quod ſodomiticum vitium erat, de quo accuſati ſunt, & alij ponunt alia. Licet ergo Glo. dicat, quod erat pecorale, non eſt neceſſarium hoc tenere. Aliter poteſt dici, q. etiam ſi intelligatur de pecorali, non conſtat eſſe maius ſodomitico, licet dicatur crimen peſſimum: quia ſuperlatiuus aliquando tenetur abſolutē, & exponitur per poſitiuum, & valde, & ſic dicitur crimen peſſimum, ideſt, valde malum, hoc tamen non tollit quid aliud peius. Sic dicitur Ioſue 10. de omnibus Iſraelitis, qui iuerunt ad bellum, quod erant illi viri fortiſſimi, & tamen ſi proprię accipiat ſuperlatiuus vnicus eorum eſſet fortiſſimus. Sic etiam dicitur Theophilus vir optimus, cui ſcribebat Lucas. Lucę primo, & Fe-

Sodomiti cum cum maſculo videt minus peccatum.

ſtus præſes Iudæorum vocatus eſt optimus a Paulo, & tamen non eſt ſenſus, quod quilibet iſtorum eſſet melior omnibus hominibus: De Feſto patet Actu. 26. Aliter poteſt dici, quod iſte modus loquendi eſt in peccatis multis. Quia quocumque eſt aliquod peccatum valde malum, in detestationem eius dicitur, quod eſt peſſimum, vel q. nihil iſto eſt grauius. Sic dicitur de adulterio, quod nihil eſt grauius illo, ſcilicet. Quid in omnibus peccatis adulterio grauius: 3. 2. q. 7. c. Quod in omnibus. Et tamen manifeſtum eſt, q. aliquid eſt deterius adulterio. Quia eodem. c. dicitur, quod primum locum habent illi, qui a Deo aberrant, ſcilicet, idolatra, & ſecundum adulteri. Sic eſt Auguſt. lib. 1. de ſermone Domini. in mon. & 3. 2. q. 6. c. Nihil dicit. Nihil iniquius eſt, quā cauſa fornicationis dimittere vxorem, ſi ipſe conuincitur fornicari, & tamē conſtat, quod multa alia ſunt deteriora. Item Auguſt. lib. de adulterinis coniugijs, & 3. 2. q. 7. c. Adulterij dicitur enarrando grauitatem criminum in luxuria, quod omnium peſſimum eſt, quod contra fit, vt ſi vir vti voluerit membro mulieris ad hoc nō conſeſſo, & deterius eſt ſodomiticum, quā hoc, vt oſtenditur infra q. 234. ergo, & pecorale licet dicatur peſſimum, non ſequitur, quod ſimpliciter ſit deterius omnibus criminibus. Item ſi ex hoc, quod vocatur crimen peſſimum coitus pecoralis, eſt dicendum, quod eſt maius, quā ſodomiticū, eadem ratione dicitur de ſodomitico, q. eſt grauius pecorali: quia etiam vocatur peſſimum. Nam Gen. 13. dicitur: Homines autem ſodomitę peſſimi erāt, & peccatores corā domino nimis. Et ſic vtrunque vocatur peſſimū. Immo magis aggrauatur peccatum ſodomitarum: quia non ſolum dicitur, quod erant peſſimi, ſed etiam q. erant peccatores corā domino nimis, ideo videtur eſſe maius ſodomitico, quā pecorale. Dici poteſt, quod ſodomiticum eſt deterius, quā pecorale, quod eſt viti ad pecus, & tamen eſt minus malum, quā cum femina a pecore cognoſcatur: quia iſta videtur eſſe maxima peruerſitas, quia ſupra quę eſt. 220. oſtenſum eſt deterius valde eſſe feminam a pecore cognoſci, quā quod vir coeat cum pecore. Ratio diuerſitatis poteſt hæc eſſe, quia magis deturpatur humana natura cum indebitē ſuccumbit mulier pecori, quod eſt infra ſpeciem ſuam, quā cum vir ſuccumbit viro, qui eſt in eadem ſpecie. Secus autem eſt in agendo. Quia turpitudine conſideratur ex parte patientis, & quia in ſodomitico patitur vir, magis videtur deturpari dignitas naturę humanę per hoc, quod vir ſuccumbit viro, quā per hoc, quod vir agit in pecus. Si tamen quis voluerit tenere vitium pecorale eſſe ſimpliciter deterius, quā ſodomiticum, non eſt inſiſtendum, & poteſt adiuuare ad hoc, q. habetur 3. 2. q. 2. §. hoc quāquā. vbi cum ponitur grauitas in peccatis, dicitur quod in celſus, qui ſit inter parentes, & liberos, debet habere maiorem pęnam, quā adulterium, & ſimilia crimina. Et ſequitur: vel dum relicto. v. ſu. naturali contra naturam more ſodomitico fornicamur, vel vſque ad coitum brutorum animalium prolabimur, & ſic videtur, q. vltra vitium ſodomiticum ſit pecorale, cum dicatur homo vltra ſodomiticum prolabi in pecorale.

An femina teneatur conſentire viro volenti eam cognoſcere in vaſe non conſueto. Quęſt. CCXXIIII.

QVAERITVR, an femina teneatur conſentire viro volenti eam cognoſcere in vaſe non conſueto: Dicunt quidam, q. ſic, quia mulier non habet poteſtatem corporis ſui, ſed vir. 1. Corint. 7. ergo argu. poterit

Secundum argu.

poterit vti vir corpore femine vti voluerit, & ipſa non habet poteſtatem diſſentiendi, quia non eſt iuris ſui quantum ad hoc, ſed eſt in iure viri. Item, altero coniugium petente debitum tenetur alius reddere, ergo ſi petierit vir a femina, tenebitur: quia non debent ſe fraudare debito, vt Apoſtolo iubet. 1. Corint. 7. Sed aliquando vir petet debitum extra conſuetum vaſ, ergo vxor tenetur conſentire viro volenti hoc facere.

Dicendum, quod nō tenetur conſentire viro volenti hoc facere, immo ſi conſenſerit, peccat mortaliter: quia concubitus talis peccatum eſt, ergo mulier conſentiens in eo peccabit. Patet ſupra. q. 222. vbi oſtenſum eſt eſſe peccatum, & contra naturam. Aliquis dicit, q. non tenet argumentum. Quia licet ſit peccatum in viro petente ſic vſum vxoris, tamen in ea non erit peccatum reddere, ſicut petitur: ſimile patet: quia 33. q. 4. per totum dicitur, quod in feſtuitatibus, & diebus ieiuniorum debitum petendum non eſt, & qui petit peccat, cui petitur tamē tenetur reddere, & non peccat reddendo. Et patet ibidem, & eſt generale, q. ſemper ex actus debitum tenetur reddere, extra de coniugio leproſorum. c. 2. Ita ergo erit hic, quod non peccabit femina reddendo, ſed vir petendo, & ſic cognoſcendo eam. Dicendum, q. iſtud tenet quando illud, quod ſit, non eſt ſecundum ſe malum, ſed ſolum ex prohibitione legis. Quia tunc lex poteſt relaxare prohibitionem pro vno, & non pro alio, & peccabit vnus, & non alius. Secus eſt ſi ſit malum ſecundum ſe. Nam tunc lex humana nō poteſt diſpenſare in eo, nec facere illud bonum diſpenſando: ideo ex vtraque parte erit malum. Sic eſt hic: quia cum actus matrimonialis ſit bonus omni tempore, eſſet bonus ſecundum ſe, niſi prohiberetur, ſed propter prohibitionem Eccleſię in quibusdam temporibus eſt tunc illicitus. Poteſt ergo tunc Eccleſia diſpenſare cum vtroq; vel altero coniugum. Et ſic poterit non eſſe peccatum ex parte vxoris, vel amborum. Et ita eſt ex parte illius, a quo debitum petitur. Quia Eccleſia relaxat prohibitionem, & iubet ei reddere debitum. In coitu autem extra vaſ ſecus eſt: quia iſte actus ſecundum ſe eſt malus, quia eſt vitium contra naturam: ideo nō poteſt diſpenſari, quod licitum ſit. Ideo tam vir petēs, quā vxor ſi conſentiat, peccabit. Nam ad Rom. 1. vbi Apoſtolo loquitur de coitibus contra naturam dicit: Qui talia agunt digni ſunt morte, non ſolum qui faciunt ea, ſed etiam qui conſentiunt facientibus. Item, non ſolum eſt peccatum, ſed etiam eſt valde detestabile. 3. 5. q. 3. c. Extraordinaria, ſcilicet: extraordinaria pollutio nō in naturalibus admilla criminosa eſt, & damnabilis. Item non ſolum damnabilis eſt, ſed omnium peccatorum peſſimū, & peius, quā coire cū matre, vt ait Auguſt. li. de adulterinis coniugijs, & 3. 2. q. 7. c. adulterij, vbi ponens ordinem grauitatis in luxuria, dicit adulterij malum vincit fornicationem, vincitur autem ab inceſtu. Peius eſt enim cum matre, quā cum aliena vxore concubere, ſed omnium horum peſſimum eſt, quod contra naturam ſit, vt ſi vir membro mulieris non ad hoc cōceſſo voluerit vti. Ergo peccabit grauiſſimē vxor ſi permiſerit ſe cognoſci, ſic a viro, ſed potius debet pati mortem, quā hoc permittere. Quia ſi potius debet quis omnia mala pati, quā conſentire malo, ideſt, alicui peccato mortali, a fortiori erit, cum fuerit malum grauiſſimum, ſicut iſtud. Potius enim deberet mulier ab adultero ſe permittere cognoſci in vaſe naturali, quā a marito extra vaſ. Quia iſtud malum vincit adulterium, vt in allegato. cap. adulterij.

Ad primum dicendum, quod vir habet poteſtatem corporis mulieris, nō ſimpliciter, ſed ad actum conjugalem, quia non habet poteſtatem ad vendendum eam vt ancillam, nec ad ſubijciendum ſeruituti ſuę, vt ſit ei tanquam ancilla, ſicut oſtendit Ariſt. 1. Politicorum. c. 1. loquens contra illos, qui ponebant feminam extremum eſſe communicationis deſpoticę. ſ. vt uir eſſet dominus, & mulier ancilla. Et dicit, q. hoc eſt contra naturam: quia natura non facit unum ad multa, ſicut ars facit gladium delphicum pro paupere, qui ad multa eſt, ideſt, ad ſcindendum, & ferradum, ſed natura facit unum ad unum. Et tamen femina extremum naturalis. ſ. ad ſimile tertium. Derelinquere ergo non eſt extremum cōmunicationis deſpoticę. Etiam nō habet uir poteſtatem ſuper uxorem ad omnem copulam, ſed ſolum ad copulam conjugalem, quia iſta debetur ex matrimonio. Quę autem eſt extra vaſ conſuetum non ſolum nō eſt debita, ſed omnino eſt contra conditionem matrimonij: quia eſt contra bonum prolis, in tantum, quod ſi iſta conditio apponeretur matrimonio non teneret contractus: licet aliās omnes turpes, & impoſſibiles ei appoſitę non uitarent illud. Quę tamen ſunt contra ſubſtantiam uitiant. Vt ſi uir dicat: conſtraho tecum, ſi generationē proliſ euites, aut ſi pro quaſtione adulterandam tradideris, uel donec inueniam aliam honore, & facultatibus digniorem, extra de conditionibus appoſitis. ſi conditiones. Polluere autem extra vaſ eſt cōtra ſubſtantiam: ergo impediret ſi poneretur in contractu. Vnde non ſolum femina non tenetur conſentire viro in hoc, ſed potius debet euitare maximē tanquam in matrimonio repugnans: quia per hoc non eſſet uxor, ſed adultera uiri, ſicut dicit Auguſt. & habetur. 4. ſen. di. 3. De illis, qui procurant uenena ſterilitatis. Quod ſi ambo tales ſunt non ſunt coniuges, ſed adulteri: ſi a principio tales fuerunt. Si uerō alter eorum hoc facit, aut illa eſt mariti meretrix, aut ille eſt adulter uxoris.

Ad ſecundum dicendum, quod uxor tenetur ad debitum. Et tamen cognoſci in tali uafe non eſt debitum: ideo nec tenetur reddere, quia omnis uxor eſt femina. Et ſic tenetur ad debitum, ut femina, & tamen uas non conſuetum non eſt uas feminum, ſed commune maſculo, & femine, ergo non tenetur ibi reddere. Item tenetur reddere debitum, quia uxor eſt: quia ſi non eſſet uxor, nihil deberet uiro, quia per matrimonium traditur mutua corporum poteſtas, & ſic eſt iam debita utriq; in altero iſta poteſtas: eſt autem matrimonium ad gignendum prolem, ideo coniuges tenentur ſibi uiciffim ad illum coitum, qui pertinet ad prolem, iſte autem non eſt talis, ideo non tenetur ad eum. Item debitum in coniugibus eſt ad euitandam fornicationem, & tentationem diaboli. 1. Corin. 7. Nolite fraudare inuicem debito, niſi fortē ex conſenſu ad tempus, ut uacetis orationi, & iterum reuertimini in idipſum, ne tentet uos ſatanas propter incontinentiam ueſtram. Per talem tamen coitum nō tollitur incontinentia, aut tentatio femine, ſed per coitum in altero uafe, ſcilicet, naturali: ergo non tenetur reddere debitum, niſi in illo.

An grauius ſit cognoſcere extra vaſ debitum vnā mulierem, quā aliam. Quęſt. CCXXV.

QVAERITVR, an grauius, ſit cognoſcere extra vaſ conſuetum vnā mulierem, quā alteram. Dicunt quidam, q. cognoſcere extra vaſ eſt quidam gradus peccati, & ſi addatur alijs peccatis quanto

Ad primū argu.

Ad ſecundū argu.

quanto maioribus, additur tanto maius est, & quia peccata luxuriae sunt inaequalia, quia maius est adulterium, quam fornicatio simplex, & incestus maior adulterio, & vitium contra naturam maius incestu, ut ait Aug. li. de adulterinis coniugijs, & 32. q. 7. cap. Adulterij. Ita ista pollutio extraordinaria addita istis vitijs erit maior, vel minor secundum diversitatem vitiorum, quia deterius erit cognoscere consanguineam extra vas, quam adulteram, & deterius adulteram, quam meretricem: quia cum meretrice minimum peccatum luxuriae est. Et ex hoc dicunt, quod ista copula sit minimum peccatum, quando fit in propria vxore, quia coitus cum omnibus praeter vxorem est peccatum. Ideo ista extraordinaria pollutio addita cuicumque alteri peccato faciet illud maius, cum vxore autem coitus simpliciter peccatum non est, sed ista copula extraordinaria est peccatum: ideo cum vxore sic polluitur hoc solum in ea peccatum est, ergo in ea minus est, quam in qualibet alia, quia in ea est vnica causa peccati, in qualibet alia sunt saltem duae, scilicet, quod cognoscitur, & quod sic cognoscitur.

Dicendum, quod istud vitium deterius sit in coniuge, quam in meretrice, in qualibet talis coitus sit peccatum graue, non est tamen tam graue, sicut in vxore. Sic dicit Aug. & habetur in allegato. c. adulterij. Iste vsus, qui est contra naturam execrabilius sit in meretrice, sed execrabilius in vxore. Ad argumentum dicendum, quod licet coitus cum meretrice semper sit peccatum, & cum vxore non: tamen ista turpitudine addita copulae coniugali facit maius peccatum, quam sit in meretrice cognosci. Patet hoc, quia praedicitur matrimonio in tali coitu, & tamen non praedicitur meretrici. Nam matrimonium est aliquid sacrum, meretrix autem turpis est, & ad solam turpitudinem est. Quod ergo quis vtrius ea turpius, quam solum sit, licet peccatum sit, non tamen est tam graue, sicut cum abutimur re illa, quae ad solam honestatem est. Et sic est de matrimonio, quod sacramentum est, & honestatem habet: ideo abuti illo grauius est, quam abuti meretrice.

Item patet, quia quanto magis sit contra ordinem alicuius rei, tanto magis peccatur, sicut dicit Aug. 3. Confes. & 32. q. 2. c. flagi. quod peccatum contra naturam semper repudiandum est: quia Deus non fecit homines, ut illo se vtentur modo. Meretrix autem solum est ad seruendum turpitudini, & libidini. Nam ad hoc venales sunt sicut dicit Aug. in quaestio. Deuteronom. & 32. q. 4. Meretrices, scilicet: ad meretrices accedere prohibet Dominus, quia publicè venialis est turpitudine. Matrimonium autem non est ad seruendum turpitudini. Sed ad liberorum procreationem, & honestam copulam, per quam vitetur incontinentia. Maior ergo deordinatio est, si quis abutatur vxore, quam si abutatur meretrice. Idem de concubina dicendum, quia mulieres, quae praeter foedus matrimonij ad copulam assumuntur, largè vocantur omnes meretrices, quia non se habent castè. Hoc verum est, nisi aliàs coitus ille sit multum differens in magnitudine criminis propter conditionem personae, sicut deterius est matrem, vel sororem polluere extra vas, quam coniugem, quia cum talibus personis etiam ipsa copula naturalis est multum detestabilis. Sed in ea muliere, ad quam nullum impedimentum est, & cum qua poterat esse matrimonium, si meretricialiter cognoscatur extra vas, minus graue est, quam si vxor sic cognoscitur.

An cognoscere mulierem extra vas debitum sit deterius, quam coitus sodomiticus. Quaes. CCXXVI.

QV A E R I T V R, an cognoscere feminam extra vas ordinarium, sit deterius, quam coitus sodomiticus. Dicendum, quod vterque solet vocari coitus sodomiticus à doctoribus. Et tamen distinguendo eum sic dicendum, quod grauius est sodomiticum, quam istud. Ratio est, quia vbi est maior peruersio, est maius peccatum, sed in coitu sodomitico est maior peruersio, quia ibi mutatur sexus, & vas, in foemina autem solum vas mutatur: nam in viro non potest esse vas debitum ad hoc: ideo quomodocumque cognoscatur, extra vas cognoscitur. Secundo patet, quia in viro non solum mutatur vas, sed etiam conditio agentis, & patientis. Nam foeminae si cognoscantur extra vasa peccatum est, quia sic cognoscuntur, & tamen aliàs competit eis cognosci, quia ad hoc est sexus foemininus. Viro autem competit agere, & non pati, ideo est maior peruersitas in eo. Tertio, quia magis vilificatur humana species, quod vir cognoscatur à viro, quàm quod foemina à viro extra vas debitum. Quia sicut tanto maior est iniuria, quanto maior est ille, qui eam patitur, ita tanto est maior turpitudine, aut magis detestabilis, quanto excellentior est qui patitur. Vir tamen est excellentior foemina, quia ipse vocatur imago Dei: mulier autem est imago, vel gloria viri. H. Corin. 11. & 33. q. 3. c. Hæc imago. Ideo turpius est, quod vir polluat, quam quod foemina. Et sic deterius erit sodomiticus coitus, quam coitus cum foemina extra vas: quia magis repugnat rationi, & dignitati humanæ naturæ.

De peccato contra naturam ex modo concubendi. Quaes. CCXXVII.

QV A E R I T V R de peccato, quod accidit ex modo concubendi, quod aliqui uocant contra naturam, sicut dicit sanctus Thomas. 2. 2. q. 154. art. 2. esse virium contra naturam in quibusdam modis coeundi monstruosis. Dicendum circa hoc, ut aliqui volunt, quod nullus defectus proueniens ex modo coitus est secundum se peccatum mortale, seruato debito uase: licet sit, vel esse possit signum concupiscentiæ mortalis, quando non seruatur modus, quem natura determinat. Sic dicit Alber. Mag. 4. sen. di. 31. & idem tenet ibi sanctus Tho. Ad aperendum magis hoc dicit frater Ioannes in summa confessionum. Titu. de matrimonio. q. 47. quod modus naturalis, & debitus coeundi est, ut mulier iaceat in dorso, & vir ei incumbat. Et isto modo sequetur facilius conceptio. Et verum est, quia iste modus est facilius ad seminis emissionem in viro, & est aptior in foemina ad suscipiendum, & ad retinendum illud. Natura ergo, sicut determinauit finem in coitu, scilicet, prolem, & etiam vasa distinguit, ita determinauit modum, quo masculus, & foemina se conuenienter ad istum finem haberent, & est supradictum. Omnis autem deuiatio ab isto modo est aequaliter illicita: quia non est de intentione naturæ. Et dicit idem frater Ioannes, quod prima, & minor deuiatio à naturali concubitu est concubitus lateralis, deinde sequens deuiatio, & maior est sedentium, & maior adhuc est stantium, & harum maxima deuiatio est mutato situ ad retrorsum modo brutorum, est etiã deuiatio interdum ex supergressione. De modis primis tribus, an sit peccatum, dicendum est, quod quando vir vult sic cognoscere vxorem, aut aliqua causa subest, aut facit propter delectationem: quia vult satisfacere

Frater Ioannes ordi. pdicatorum copulatoris sine confessionum.

tisfacere libidinosè voluptati. De primo, ut si forte mulier prægnans est, & timeret abortus, si vir in cumbat ei, vel est debilis, & timeret periculum propter grossitiem, aut tumorem vteri ex quacumque causa, ita, ut non possit conuenienter teneri modus naturalis: quia erit periculum, vel difficultas, & tunc dicendum, quod aut reddat debitum, aut petit. Si reddat, dicendum quod nullum peccatum est: quia debitum semper reddendum est, si mulier importunè petat, nec aliquid excusabit ad hoc, nisi impossibilitas, ut colligitur extra de coniugio leproso. cap. 2. Et quia non potest reddi modo consueto tenetur vir reddere eo, quo potest. Ideo per istos modos reddendo non peccat, nec etiam venialiter: quia alias obligaretur ad peccandum. Si autem ipse exigat debitum ab vxore existentibus istis impedimentis, si propter prolem faciat, vel ad vitandum incontinentiam in seipso peccatum non est, nisi diceretur esse veniale. Quia licitum est coniugibus petere debitum, etiam solum ad vitandum incontinentiam, siue mitigandum fomitem. 1. Corin. 7. cum Apostolus dicat bonum esse habere vxorem propter fornicationem vitandam. Et tamen in casu posito non potest modo consueto cognoscere feminam sine periculo, ergo licebit ei cognoscere eam modis prædictis. De secundo dicendum, quod non existente aliquo impedimento de prædictis, cum posset vir modo consueto vxorem cognoscere, si vellet aliquid ultra hoc ad concupiscentiam saturandam, vel quia putat se magis sic delectari, signum est mortalis concupiscentiæ, ut dicit Albertus vbi supra, & tamen non oportet dici, quod sit peccatum mortale, immo communiter dicitur, quod si concupiscentia ista non excedat terminos matrimonij, ita quod vir causa delectationis experiendæ non cognosceret illam illo modo, nec alio si non esset vxor sua, non est peccatum mortale. Si autem excedit limites matrimonij, id est, quia vir tantum afficitur ad delectationem illam, quod siue esset vxor illa sua, siue non, vellet eam sic cognoscere, est peccatum mortale: quia iam contra caritatem est. Et tamen, quando est desiderium delectationis intra limites matrimonij, & sit variatio in modo consueto, an sit peccatum mortale, vel solum veniale non potest satis securè determinari, ideo magis timidum est, & cauendum tanquam à mortali peccato.

De modo enormi, quo quis vitur sua vxore in vase debito, sed à retrorsum. Quaes. CCXXVIII.

QV A E R I T V R de alio modo magis enormi, scilicet, mutato situ ad retrorsum sicut in brutis. De isto dicunt quidam indifferentes, quod est peccatum mortale, & quod pro nulla causa fieri debet: quia est coitus contra naturam, & tamen vitium contra naturam semper malum est, & fugiendum. 3. 2. q. 7. cap. flagi. Et cum istud turpiter fiat in meretrice turpius adhuc, & detestabilius sit in vxore. Eadem causa, & q. e. adulterij. Ideo dicunt, quod siue petatur debitum, vir non tenetur reddere: quia peccabit, siue ipse exigat peccat. Vnde etiam si timeatur, quod vxor adulterium committeret, si sic non reddat sibi debitum, ut pote, quia aliter reddi non potest, quia est impedita, dicunt, quod adhuc reddi non debet, sed potius permitti, quod illum adulterium committat: quia deterius est sic vxorem cognoscere, quam meretricem in allegato. c. Adulterij: ergo potius vir fornicari deberet cum meretrice, & permittere à fortiori vxorem fornicari, quam sic eam cognoscere. Item, quia vitium contra naturam deterius est, quàm adulterium ergo potius vir deberet adulterium com-

mittere, vel permittere, quod vxor committeret, quam quod sic eam cognosceret. In nullo ergo casu isti volunt esse liciti, siue sit petendo debitum, siue reddendo.

Aliter potest dici, quod aliquando potest esse licitus talis coitus. Nam Alber. & S. Tho. dicunt quarto Sententiarum, distin. 31. quod seruato vase debito variatio in modo coitus non est secundum se peccatum mortale, sed potest esse signum concupiscentiæ mortalis, id tamen, quod secundum se non est peccatum, potest esse aliquando bonum ex aliqua causa: ideo non erit semper peccatum mortale. Pro quo sciendum, quod aut vir cognoscens sic vxorem debitum petit, vel reddit. Si reddit, aut est mulier impedita, ita, ut non possit aliter cognosci sine periculo propter timorem abortus, vel debilitatè, aut pinguedinem ventris, & periculum suffocationis, aut non habet mulier aliquod impedimentum, sed potest cognosci modo consueto. Si non sit impedita, & vir velit eam cognoscere sic, siue reddendo debitum, siue petendo, semper est peccatum mortale propter mutationem modi. Et non est distinguendum hic sicut præcedenti quaestio. an faciat propter delectationem contentam intra terminos matrimonij, vel non sitentem in terminis, sed semper erit peccatum. Ratio est, quia iste modus magis deuiatur à naturali, & consueto, quam tres positi præcedenti quatuor omnino mutetur situs, scilicet, anteriora in posteriora, in illis autem non. Item, quod plus est: quia iste modus videtur contra naturam, & alij tres non. Nam natura determinauit homini modum coitus, de quo præcedenti quaestio. Brutis autem determinauit coitum ex posteriori. Tres autem modi positi præcedenti quaestio. licet deuiant aequaliter à modo naturali hominis, tamen nulli bestiarum conueniunt. Modus autem, qui est à posteriori, conuenit omnibus brutis ferè, ideo homo usurpando modum coitus competitis brutis, efficitur quodammodo bestialis. Quia non fit in alijs tribus modis, quia non similitur ibi bestijs. Ideo quando cumque foemina potest conuenienter cognosci modo consueto, si quis autem eam aliter cognouerit, scilicet, à posteriori semper mortaliter peccat. Et videtur dicendum, quod istud fiat turpius, & detestabilius in vxore, quam in meretrice, ut quidam volunt iuxta illud Aug. 3. 2. q. 7. c. adulterij, scilicet: iste, qui est contra naturam execrabilius sit in meretrice, sed execrabilius in vxore. Hoc tamen non est tenendum, ut dicitur sequenti quaestio. Si autem foemina sit impedita propter causas prædictas, aut vir reddat ei debitum, aut petit. Si reddit, dicendum, quod non peccat, nec venialiter saltem: quia semper vir tenetur reddere debitum, & tamen non potest aliter reddere propter periculum: ergo tenetur sic reddere: quia quando quis obligatur ad duo, si non potest vtrique debet facere alterum eorum, quod potest. 2. 1. q. 2. c. Faciat homo. Sic tenet S. Tho. & Alber. 4. Senten. dist. 31. dicens, quod si vir cognoscat foeminam extra vas debitum, semper est peccatum mortale: quia proles sequi non potest, & tamen si mutetur situs ad posteriora, non est semper peccatum mortale. Et dicit, quod quandoque est sine peccato, quando dispositio corporis non patitur alium modum, alias autem tanto grauius est semper, quanto magis recedit à modo naturali. Et hoc ponit in fine eiusdem distinctionis in expositione literæ. Si autem vir petat debitum, aut sit propter prolem, aut propter incontinentiam vitandam, aut ad experiendam delectationem. Primus modus non habet locum in muliere prægnante, quia non adiuvatur conceptio iam facta ex isto coitu, sed potius lædi posset, & abortus fieri, & non potest conceptio alia fieri, & sic

fic non habet ibi locum impedimentum de vxore prægnante, sed potest esse, quod vxor sit debilis, aut habeat ventris pinguedinem, vel tumore ex aliqua causa, ita vt non possit sine periculo cognosci modo conseruare. & tunc desiderium licitum est, scilicet, velle prolem gignere, & tamē, an potius debeat quis abstinere à tali coitu, & carere prole, vel talem coitum habendo prolem querere, non potest faciliter dici. Nam si concubitus est aliquo modo illicitus desiderium prolis non excusat eum, vt ait August. lib. de bono coniugali, & 32. q. 4. c. sicut fatius, scilicet, Sicut fatius est mori famæ, quam idolotitis vesci, ita fatius est defungi sine liberis, quam ex illicito concubitu stirpem querere. Postea tamen fatius dicitur, quod cum matrimonio sit principaliter institutum ad prolem, & vir non potest aliter vxorem cognoscere, q̄ liceat isto modo cognoscere maximè, si nondum habet prolem. Et si putat istud impedimentum longo tempore duraturum, ita vt elabatur sibi, aut vxori gignendi ætas. Si autem facit ad euitandam incontinentiam, dicendum, quod istud simpliciter est licitum, & non erit peccatum aliquod. Quia matrimonium licet à principio fuerit necessarium propter prolem, nunc tamē magis necessarium est propter incontinentiam, vel fornicationem vitandam. Vnde istam solam causam assignauit Apostolus. 1. Cor. 7. scilicet. Vnusquisque habeat vxorem suam propter fornicationem, scilicet, vitandam, & nihil exprolet de prole. Etiam dixit, quod coniuges non se fraudarent debito nisi ad tempus, vt orationi vacarent, & postea redirent in idipsum ne tentaret eos Satanas propter incontinentiam suam, & non dixit, q̄ redirent ad coitum propter prolem gignendam. Etiam dixit, quod bonum erat manere sine vxore. Qui tamen non possunt continere nubant. Quia melius est nubere, quam vri. Istam etiam solam causam ad matrimonium contrahendum Christus expressit infra 19. dicentibus Apostolis, si ita est, non expedit homini nubere. Christus dixit: Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est, id est, Verum est, quod non expedit homini nubere, quia simpliciter melius esset ei non nubere, & manere in virginitate. Dixit tamen: non omnes capiunt verbum istud, id est, non possunt omnes hoc facere, scilicet, continere, sed solum illi, quibus datum est, scilicet, à Deo. Ideo quibusdam hominibus est nubere quasi necessarium, eo quod non possunt continere. Et tamen non dixit ibi, quod erat bonum nubere propter prolem, sed solum, quia non poterat homo continere: ergo ista est causa præcipua nunc matrimonij. Ideo in casu dato magis est sine peccato vxorē cognoscere modo dicto, scilicet, à posteriori propter fornicationē vitandam, quā propter prolem gignendam, sed existente vxore disposita ad modū coitus naturalis melior coitus est propter prolem, quā propter fornicationem vitandam, quia primus non solum est licitus, sed etiam interdum meritorius. Secundus autem nunquam est meritorius: quia satis est sibi, quod sit licitus. Si autem fiat hoc ad experiendam delectationem veneream solum, non videtur quemodo possit esse sine peccato mortali, siue sit voluntas delectationis contra limitibus matrimonij, siue non. Quia in coitu modo naturali voluntas delectationis contenta intra limitem matrimonij faciebat coitū esse veniale peccatū. Si non contineretur limitibus matrimonij esset peccatum mortale. Hic tamen est magna mutatio à naturali modo. Quod ergo sine necessitate fiat, aut causa valde honesta non videtur, quomodo satis excuset peccatum mortale. Si tamen aliquis voluerit esse veniale, etiam in hoc casu conten-

ta voluntate delectationis intra limites matrimonij, non est multum contra eum insistendum.

Ad rationes opinionis contrariæ dicendum, q̄ ille præsupponebant coitum istum esse contra naturam. Et verum est, q̄ aliquo modo est contra naturam, quia ibi vsurpatur modus coeundi debitus bestijs à natura. Ideo S. Thom. 2. 2. q. 154. art. 11. ponit modos coeundi monstruosos esse vitium contra naturam, non est tamen penitus cōtra naturam, sicut alia vitia, quæ dicuntur contra naturam: quia in alijs impeditur nature intentio, scilicet, proles: in hoc autem non impeditur, cum etiam sic sequatur: etiam, quia interdum aliquæ causæ honestæ sunt ad hoc faciendum, scilicet, ipsa necessitas, & indispositio corporis. Ideo dum non spontè fiat emissio seminis extra vas in hoc coitu non est peccatum mortale, secus autem, quando foemina extra vas cognoscitur. Quia istud omnino contra naturam est. Frustratur enim ibi intentio naturæ, cum proles sequi nō possit. Sic dicit Alber. & S. Thom. vbi supra. Sic autem esset iste modus coeundi simpliciter cōtra naturam verum est, quod in nullo casu permitti deberet, & potius deberet vir fornicari, & permittere vxorem adulterari, quā quod hoc faceret. Et tamen nō est contra naturam. Et patet maximè, quia textus ille, 32. q. 7. cap. Adulterij, expressè loquitur, quando mulier cognoscitur extra vas, scilicet, pessimū est, quod contra naturam sit, vt si vir membro mulieris non ad hoc concessio vri voluerit. Non est ergo intelligendum si foemina cognoscatur in vase solito solum mutato modo, quia isti duo coitus non pertinent ad idem genus.

An iste modus sit magis illicitus in vxore, quā in alijs mulieribus. Quæst. CCXXXIX.

QVAERITVR, cum coitus iste, qui fit à posteriori sit illicitus etiā in vxore nisi in casibus expressis præcedenti quæst. & in qualibet alia muliere sit illicitus, an sit magis illicitus in vxore, quā in alijs. Aliqui dicunt, quod sic: quia 32. q. 7. c. adulterij, dicitur, quod iste coitus, qui est contra naturam execrabilius sit in meretrice, sed execrabilius in vxore. Dicendum, quod magis est illicitus in qualibet alia muliere istud, quā in vxore: quia cum qualibet alia coitus est illicitus, etiam si non addatur alia circumstantia grauitatis, nisi quod est coitus. Cum vxore autem coitus licitus est, nisi propter aliquam circumstantiam fiat illicitus: ergo quādo fuerit modus coeundi prædictus cum vxore, & fuerit illicitus, solum erit coitus illicitus propter istum modum, & non propter coitum. Cum qualibet autem alia muliere coitus est illicitus secundum se, quia est saltem fornicatio simplex: ideo non potest esse licitus. Et sic erit illicitus propter duo, scilicet, propter se, & propter modum, & ita erit grauior eo, qui fit cū vxore, cum ille sit illicitus ex vnicā parte. Ratio autem diuersitatis est: quia coitus extra vas solum cum vxore est peccatum contra naturam, & præiudicat magis matrimonio, quā meretricio, vt dictum est supra q. 125. Coitus autem mutato modo non est contra naturam simpliciter: ideo poterit esse sine præiudicio matrimonij. Maximè cum interdum licitus sit, vt ostensum est præcedenti quæst. Et tamen in nullo muliere alia est licitus, ergo magis illicitus erit in quacunque alia, quā in vxore. Maximè, quia quidam excusant istum coitū ferè in omnibus casibus, licet non bene, vt patet aliquoties præcedenti q. Et tamen nullus excusat saltem fornicationem simplicem, nisi sit insipiens, aut hæreticus, ergo à fortiori, quando

quando fornicationi simplici fuerit adiunctus, iste modus erit grauior. Et sic coitus iste, mutato modo grauior est cum quacunque alia muliere, etiam cum meretrice, quā cum vxore. Considerandum etiam, quod istud vitium non debet vocari simpliciter cōtra naturam, quia tunc esset deterius, quā cognoscere matrem, vt si quis cognoscat vxorē extra vas solum. 32. q. 7. c. adulterij. Nemo tamen diceret, q̄ sit deterius cognoscere vxorem permutato modo in vase tamen debito, quā cognoscere matrem, quia longe grauius est cognoscere matrem, immo quilibet incestus deterius est, & etiam adulterium. Aliquo modo ergo est contra naturam, quia vsurpatur ibi modus coeundi bestialis, nō tamen est simpliciter contra naturam: ideo quando absolutè loquimur de peccatis contra naturam, non intelligitur istud inter illa, nec etiam aliquis alius modus coitus quantuncunq; ille sit turpis, dum tamen sit cum foemina, & in vase solito.

De concubitu, quo foemina virum supergreditur. Quæst. CCXXX.

QVAERITVR de alio modo concubitus deuiante à naturali, scilicet, si foemina supergrediatur, an sit peccatum mortale. Quidam dicunt, q̄ potest distingui, sicut distinguebatur supra q. 226. de coitu, qui fiebat à posteriori: quia licet ille esset modus brutalis, tamen interdum erat sine peccato mortali. Dicendum, quod asseritur communiter istud esse semper peccatum mortale. Et ratio videtur esse, quia iste modus videtur esse omnino cōtra naturam. Nam coitus naturaliter fit ad generationem, vt suscipiatur semen à foemina. Et tamen iste modus repugnat omnino effusioni ex parte viri, & magis repugnat susceptioni ex parte foeminae: quia fortassis non poterit sic semen recipi in matrice, sed effluet. Causa satis patet intuitu. Hoc non est in concubitu, qui fit à posteriori: quoniam ibi tamen emissio, quā receptio fieri potest, licet non ita conuenienter, sicut in modo naturali. Item quia ad concubitū, qui fit à posteriori, potest esse aliqua causa excusans, vt q̄ sit mulier prægnans, vel debilis, aut ventre tumido, vel pingui, & non poterit fieri modo naturali concubitus sine periculo, & tamen mutato situ à posteriori euitabuntur pericula. Sed nullum euitatur ex hoc, q̄ foemina supergrediatur: ideo nulla causa honesta ad hoc potest esse, vnde sic peccatum mortale erit. Item in isto modo concubitus non solum muratur situs, sed etiam aliquo modo conditio personæ agentis, & patientis. Est enim naturale viro agere, & foeminae pati. Qui tamen succumbit patitur quantum est ex ipso modo agendi, & sic foemina in tali actu vsurpat conditionem viri, quia ex hoc ageas videtur: foemina tamen agentem esse in coitu contra naturam est omnino, ideo q̄ foemina supergrediatur semper est mortale. Non est autè sic de coitu à posteriori, quia solum mutatur situs naturalis manet tamen conditio agentis, & patientis, quia foemina est semper vt patiens. In supergressione autem mutatur tam situs, quā conditio personæ: ideo est magis contra naturam, & sic est peccatum mortale. Item istud ponitur inter causas diluuij in historia scolastica. Dicitur enim q̄ foeminae in vesaniam versæ supergressæ viris suis abutebatur, diluuium tamen nō venit nisi pro peccatis mortalibus: ergo ista supergressio mortale peccatum est. Itē aliqui exponunt de ista supergressione illud, quod habetur ad Roma. 1. c. Foeminae eorum immutauerunt vsuum naturalem in eum, qui contra naturam

est. Et licet intelligatur de foemina cognoscente foeminam, vt dictum est supra q. 215. tamen etiam intelligi potest de hoc, quia per istum modum mutatur vsus naturalis in eum, qui est contra naturam, id est, modus naturalis in modum, qui est contra inclinationem naturæ. Ad rationem in oppositum dicendum, quod non est simile de supergressione, & de coitu, qui est à posteriori propter omnia supradicta: ideo coitus à posteriori potest esse aliquando sine peccato mortali, non tamen supergressio.

An mollities sit peccatum mortale. Quæst. CCXXXI.

QVAERITVR de alio modo vitij contra naturam, quod vocamus mollitiē, an sit peccatum mortale. Dicunt quidam quod non: quia nō est prohibitum hoc lege Dei in nouo, nec in veteri testamento, in quibus tamen omnia vitia prohibentur: ergo non est peccatum mortale. Item istud non est in præiudicium alicuius. Nam in hoc coitu vitur quis re sua, & nemini præiudicat, nec occasionem peccandi tribuit: quia nullam foeminam polluit, nec infamat.

Dicendum, quod istud est peccatum mortale, & valde graue. Nam hic deordinatur voluntas humana circa venerea fructus illis, ergo peccatum est. Item patet, quia actus organorum generatiuorum nunquā est licitus, nisi quando cum vxore fit, & hoc ad prolem, vel ad debitum reddendum, vel ad fornicationem euitandam in se, vel in uxore, cum tamen quis molliciem committit nihil istorum est, ergo peccatum. Et dicendum, q̄ non solum est peccatum, sed et cōtra naturam: quia natura coitum ingenerauit ad prolem, coitus ergo illi, vel actus ueneri, ex quibus non potest sequi proles, sunt contra naturam, & ita illos uocamus, ut sodomiticum, pecoralem, & similes. Et tamen ex mollicie nulla proles sequi potest: quia non est ibi alterum extremum, in quo fiat generatio: ideo est contra naturam. Et hoc uerum est, q̄ per se nō potest ex isto actu sequi proles. Interdum tamen per accidens potest sequi, mediantibus demonibus incubis, & succubis, de quibus Aug. 15. de Cui. Dei. Nam demon ut succubus potest suscipere sic emissum semen, & deinde ipsemet ut incubus factus potest illud in uas femininum refundere, & concipere foemina. Et tamen illa conceptio non erit à demone, sed à uiro, qui per molliciem semen effudit, & ipse dicitur pater illius proles, quæ nascitur licet foeminam illam nunquam uiderit, de qua gignit. Et sic aliquando dicitur esse factum de quibusdam, quos uulgares historiae demonum filios affirmant, & isto modo dicuntur fuisse geniti gigantes ante diluuiū, de quo dictum est Gen. 16. Istud tamen est per accidens, quia immundus, uel mollis non intendit hanc generationem: quia quantum ad eum est impossibilis. Etiam quia est multum per accidens: quia eodem modo, & adhuc magis conuenienter demones possunt accipere semen effusum à dormientibus, q̄ nocturno somnio polluitur, quia ibi magis potest demon applicare organa sua, ut succubus factus, quia non uidetur: nec eum impedit quisquā in molliibus se polluentibus: quia ibi aliud est, & demon uideret ab eis, si ut succubus uellet suscipere semen quod effusum est. Est ergo uitium contra naturam. Itē patet, quia natura determinauit agens, & patiens. Et quā mutatur agens in patiens, sicut in sodomiticis est peccatum graue. Maior tamen peruersitas est, quod agens sit simul patiens, quā id, quod solebat esse agens, uertatur in patiens. Hoc tamen est in mollicie: quia

quia idem agit, & patitur, cum suppleat locū vtriusque extremi: ergo erit valde magnum peccatum ipsa mollicies. Item Apostolus. 1. Corint. 6. ponit speciale in peccato luxurię ab omnibus alijs peccatis diceas, quod omne peccatum quodcumque homo fecerit extra corpus est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. Et hoc est, quia non solum anima, sed etiam corpus sibi polluitur: hoc autē maximē est in mollicie: quia ipse agens polluitur, ergo magnū peccatum est. Dicendum, quod istud peccatum, quod est contra naturam, vt ostensum est, non habet ita nomen speciale, sicut ceterę partes luxurię, eo quod partes, vel species luxurię accipiunt nomen, & speciem à fœmina, quę est patiens, vt ostensum est supra q. 187. Hic autem nullum est patiens, sed solum agens. Ideo nō competit sibi proprium nomen, sed attribuitur ei nomen ab aliquibus similitudinibus, & vocatur immunditia ad Gala. 5. & ad Ephe. 4. Et rectē conuenit sibi, quia qui sic peccat se ipsum polluit, & ideo immundus efficitur. In alijs autem coitibus polluitur extremum patiens, & non dicitur agens immundum, nec etiam patiens si sit sibi naturale recipere. Hic autem fit immundus agens, quia ipse est agens, & patiens, vocatur etiam mollicies per similitudinem. Quia 7. Ethicor. c. 10. vocat Aristot. molles eos, qui succumbunt tristitijs, qui propter non sustinere illas faciunt aliquid turpe. Et dicitur ibi, quod incontinentes, & molles peccant circa delectationem, & tamen incontinentes, quia ducitur per concupiscentiam ad delectationem, & inquantum indicat esse bonum, & delectabile, rendit in delectationem. Molles verō tendit in delectationem non propter concupiscentiam eius, sed propter fugere tristitiam, quę est in sustinendo concupiscentiam. Et vocatur illi molles, id est, delicati, & multum passibiles, quia nihil possunt sustinere, & quamlibet tristitiam fugiunt. Accipiuntur autē sic proprie molles, & tunc molles est nomen generale circa omnē modum luxurię, & speciem, scilicet, quodcumque luxuriatur, vt non sustineat tristitiam concupiscentię. Etiam pertinet ad cibum, & potum inquantum quis comedit, aut bibit, quod verum est propter non sustinere tristitiam, quę est in concupiscentia illius cibi, & potus. Et sic fractores ieiuniorū vocantur proprie molles: quia propter non sustinere tristitiam famis ieiunium frangunt. Et hoc modo molles æquivalent incontinenti: quia circa omnia, ad quę est incontinentes, scilicet, in tactu, & gustu, est etiam molles, sed diuersa ratione, incontinentes quidem propter se qui delectationes, molles autem propter fugere tristitias. Hic autem molles accipitur strictē circa istum modum specialem luxurię, in quo non est patiens. Et dicitur molles: quia communiter qui sic agunt non intendunt principaliter delectationē prosequi: quia tunc fœminas cognoscerēt, sed agunt propter euitare tristitiam, quę est in sustinendo concupiscentiam venerorum. Rectē ergo molles, id est, delicati, vel teneri dicuntur. Accidit tamen aliquando hominibus hoc ex naturali inclinatione. Quod apparet, si quis fortē magis ad talem modū venerorum inclinatur, quā ad cognoscendum fœminam. Et istud dicit Ptholomeus accidere in illis, in quorum natiuitate Venus incorporabitur Saturno, & habuerit aliquam dignitatem in septimo, quia tunc dicit, quod natus erit immundi coitus. Et dicit Hali in commento, quod cum fuerit Venus corporaliter iuncta Saturno in natiuitate alicuius, incitabit natum, vt præferat stuprum posteriorum anteriori, & in exercitatione spermatu cū manu, vt dicit Ptholomeus in Centiloquio propositione 80. Et quātum ad hoc

F magis deberet vocari iste actus venerorum bestialis, quā mollis, eo quod sit propter naturalem inclinationem à natura peruersē inclinata. Et tamen vna causa bestialitatis est natura peruersitas, vt dicitur. 7. Ethicor. c. 7. Ideo bestialis diceretur, quod tamen, vt communiter, nō accidit ex causa naturali, sed ex alijs vocatur mollicies, scilicet, quia omnes, qui hoc vitio se polluant, tristitiam, quę est in sustinendo concupiscentiam venerorū, fugere volunt. Et sic ista mollicies est pars quędam illius molliciei, quā Aristot. nominat 7. Ethicor. c. 10. Nos tamen, quando vocamus istos molles non accipimus istos tanquam pertinentes ad illam speciem molliū, sed istos quasi solos dicimus. Eos autem, quos Aristot. **G** molles nominat vocamus nos incontinentes largē: quia peccant circa delectationem, siue prosequantur ipsam delectationem, siue tristitiam fugere intendunt.

Ad primum argumentum dicendum, quod etiam si non veretur istud vitium specialiter in scriptura non tolebat, quid esset vitium: quia recta ratio, & conscientia nostra est nobis pro lege, & secūdam illam iudicabimur. ad Rom. 2. scilicet. Gentes, quę legem non habent naturaliter ea, quę legis sunt, faciunt, eiusmodi legem nō habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scripsum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, & inter se inuicem excogitationum accusantium, aut defendentium in die, cum iudicabit Deus occulta hominum, id est, per istas cogitationes conscientię accusantes, & defendentes iudicabitur homo in die iudicij: Nam quodcumque homo agit contra conscientiam peccat: quia agit contra legem sibi indicatam. ad Rom. 14. Omne, quod non est ex fide, peccatum est, id est, Omne, quod est contra id, quod credimus, si facimus illud, est peccatum. Et ob hoc etiā si non sit aliqua lex positua, habemus legē sufficienter, per quam damnemur, vel saluemur. Ad Rom. 2. Quicumque enim sine lege peccauerunt, sine lege peribunt, & quicumque in lege peccauerunt, per legem iudicabuntur, id est, Qui non habuerunt aliquam legem posituam, & sine illa viuentes egerunt contra dictamen rationis, & conscientię, peribunt sine lege, id est, condemnabuntur, & non per aliquam legem posituam, sed per cogitationes conscientię accusantes, & defendentes, vt dicitur. eo. c. Qui autem peccauerunt in lege, id est, qui habuerunt aliquam legem posituam bonam dirigentem in moribus, & peccauerunt contra illam, per illam iudicabuntur, id est, per illam conuincuntur peccasse, & condemnabuntur.

Aliter potest dici, quod falsum præsupponitur. Nam mollicies verita est in vtroque testamento. Patet de veteri, in quo ponitur decalogus, vbi per hoc, quod dicitur: Non moechaberis, prohibetur omnis coitus illicitus, & non legitimus vsus membrorum generatiuorum, vt dicit Augu. in lib. Deuterono. & 32 q. 4. cap. Meretrices. De nouo testamento patet: quia ad Gala 5. dicitur. Manifesta sunt opera carnis, quę sunt fornicatio, & immunditia & accipitur immunditia pro mollicie, vt dictum est. Et postea concluditur ibi: Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Et ad Ephe. 4. dicitur. Fornicatio, & omnis immunditia non nominetur in vobis, id est, non solum non sit, sed etiam non nominetur: quia talia turpe est nominare. Christus quoque mollicie sub verbo generali prohibuit in quantum dixit supra in litera: qui viderit mulierem ad concupiscendū, iam moechatus est. Et sic concupiscentiam venerorum, quę non est ad coniugem, etiā sine actu existentem dam-

damnat. In mollicie autem nō solum concupiscentia deordinata, sed etiam actus venerorum est, ergo prohibetur sub illa clausula generali, & patet expressē. 1. Corint. 6. Nolite errare, nec fornicari neque idolis seruientes, nec adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque auari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt. Item patet: quia non solum dicitur istud esse peccatum, sed etiam rem deestabitem. Gen. 38. Etiam pro hoc Deus infligit mortem Onan filio Iudę. e. c. Deus tamen non infligit alicui mortem nisi pro peccato magno, maximē, quando per se ipsum mortem infligit, id est, non per hominem, sed opere diuino: quia tunc signum est, quod Deus magis detestetur illam rem. Vnde dicitur. e. c. de Onan, quod introrsus ad uxorem fratris sui semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur. Et iccirco percussit eum dominus, quod rem deestabilem faceret. Fundere autem semen in terram ad molliciem pertinet. Potest tamen dupliciter intelligi vno modo, quod Onan sciens, quod filij, qui nasceretur de Thamar, quam acceperat in uxorem non pertineret ad eum, sed ad fratrem suum defunctum, non coibat cum Thamar, sed ad satisfaciendum libidini suę per modum molliciei semen fundebat in terram sine coitu. Et ista est proprie mollicies: quia sola mollicies de actibus veneris est sine coitu. Aliter potest intelligi, quod Onan cognoscebat Thamar in organo consueto, sed tempore effusionis non fundebat semen in organo, sed in terra, & ista erat magna iniquitas, & istud etiam pertinet aliquo modo ad molliciem, scilicet, ex parte finis: quia consummatio istius actus est sine coitu. Verita ergo est mollicies in scriptura.

Ad secundum argumentum dicendum, quod licet iste nemini præiudicet, scilicet, nulli proximo, Deo tamen, & naturę præiudicat: quia agit contra naturalem ordinem, & inclinationem, cum vsus venerorum sit ad prolem, iste autem taliter venera exercet, qualiter ad nullā prolem prodesse possunt. Cum autem dicitur, quod vitur re sua, ideo quod non peccat. Dicendum est, quod non stat: quia potest aliquis vitur re sua malē, sicut si quis intemperatē comedit, & inebrietur de eo, quod suum est, quod nemo dubitat esse peccatum. Item dici potest, quod licet iste vitur hic semine, & organis, quę sua sunt, peccat: quia ista nō sunt omnino sua, sed data sunt ei à Deo ad certum vsum. Ideo, quando secus fecerit peccat. Sic dicit Augu. 3. confessio. & 32 q. 7. c. Flagitia loquens de sodomitico coitu, & alijs contra naturam, quod isti tenentur rei criminis diuina lege: quia Deus non fecit homines, vt se illo vitentur modo. Et tamen etiam non fecit semen, & organa ad hoc, quod sine coitu effundatur, ideo qui sic effundit, peccat, & sic mollicies est peccatum graue.

An mulier per se ipsam se corrupens peccet per molliciem.
Quęst. CCXXXII.

QVAERITVR de muliere, quę se ipsam corrumpit, an sit hoc peccatum, & an pertineat ad molliciem. Dicendum, quod mulier potest corrumpi à se ipsa, vel ab alia, vel à viro, vel à pecore. Si à pecore pertinet ad bestialitatem, & est crimen contra naturam. De cuius grauitate dictum fuit sup. quęst. 214. & in duabus sequentibus. Si autem corrumpatur à viro modus naturalis est, & aliquando est licitus, aliquando illicitus, vt patet ex supradictis. Si autem ab alia fœmina graue crimen est, quod Apostolus increpat. ad Rom. 1. licet fœmina aliquando po-

A test coire cum fœmina sine corruptione, & aliquando, quod sequatur corruptio: primum est frequentius, & est magnum crimen, de quo dictum est supra. q. 216. & seq. q. aliquando potest sequi corruptio, non quidem naturaliter, quia fœmina non habet tale organum, sed per magnam iniquitatem aliquando fœminę aliqua coaptant, sibi organa similia virilibus, & sequitur inde subingressio organorum, & vera defloratio etiam in virginibus, quod interdum fit. Et istud est pessimum crimen, quia prouenit ex superabundanti iniquitate, cum ibi pereat castitas sine vlla vtilitate: quia deflorans non delectatur, cum non sit organum sensituum, quo res agitur, & etiam nō est aliquid ipsius deflorantis, velut si quis ferro virginea claustra aperiat. Quę etiam violatur, non potest hic experiri quod optat. Ideo in hoc crimine tanto est maior iniquitas, quanto minor vtilitas. Et quanto maior impossibilitas perueniendi ad id, quod optatur: quia hoc facit actum esse magis contra naturam, & ideo deteriorem, & sic inter omnia crimina contra naturam istud satis magnum est. Aliquando autem fœmina ex se ipsa corrumpitur, ita vt pereat virginitas. Nam virginitas mentis, quę est proprie virginitas, perit cum fœmina proponit experiri delectationem venera. Materialis autem virginitas est carnis integritas. Et ista perit, quando claustra primo aperiuntur, quod fœmina sibi mittere facere potest intendens quandam delectationem per talem coitum experiri, vel ab alia muliere pati potest idem modo supradicto. Et post perditam virginitatē ab ipsa, vel ab alia potest haberi iste contactus, & subingressio organi ex intentione delectationis. Quolibet autem istorum modorum peccatum est. Nam potest hoc tolli virginitas mentis, & corporis, vt dictum est, & nihil plus fit in stupro. Et tamē constat illud esse peccatū: ergo à fortiori hic cum sit magis contra naturam talis ablatio virginitatis, etiam istius actus frequentatio peccatum est: quia per hoc deordinatur voluntas mulieris intendentis delectationem venera experiri modo indebito, scilicet, sine viro, & extra matrimonium. Maius tamen peccatum videtur, si vna fœmina ab alia defloretur, si se ipsam corrumpat, eo quod multiplicatur ibi plures peruersitates: quia totum est contra naturam. An tamen pertineat peccatum istud ad molliciem, dicendum, quod aut mulier se ipsam corrumpit, aut ab alia corrumpitur, ita vt auferatur virginitas, vterque modus habet similitudinem quādam cum stupro, quod est defloratio virginis, & tamen non est stuprum: quia illud est coitus naturalis, cum puella defloratur à viro nullo pacto matrimoniali interueniente, vel præcedente. 36 q. 1. c. Lex illa. §. Cum ergo. Hic autem non cognoscitur à viro, & tamen maior similitudo est, si vna fœmina ab alia defloretur, quā si à se ipsa: proprie tamen pertinet ad vrrunque ad vitium contra naturam. Et dicendum, quod cum defloratur ab alia muliere, vel tangitur ab ea per subingressionem organi post perditam virginitatē, non est mollicies: quia in mollicie idem est agens, & patiens. Si autem à se ipsa defloretur, vel patiat hunc contactū post deflorationem, habet similitudinem quādam cum mollicie: quia idem est agens, & patiens, & tamē non est mollicies: quia in mollicie agens se ipsum polluit, & consumatur actus veneris, in fœmina autem non potest sequi pollutio à se ipsa: ideo posset reduci aliquo modo ad molliciem tanquā imperfectum ad perfectum. Non tamen est mollicies, nec immunditia: nam maximē vocatur istud vitium immunditia: quia agens immundus fit, id est, polluitur, & tamen non fit hoc in fœmina.

An vxor possit virum repellere, si commiserit peccatum contra naturam. *Quæst. CCXXXIII.*

QVAERITVR occasione præcedenti, quæ dicta sunt de coitu sodomitico, & de mollitie, & de alijs peccatis contra naturam, an possit vxor virum repellere, si commiserit aliquod istorum peccatorum, scilicet, si sodomita est, vel si polluit, aut polluere vult eam extra vas, vel si se ipsum per mollitiem polluitur. Dicendum, quod in matrimonio, quando vnus coniugum alterum repellit soluitur quodam modo matrimonium. Habet autem matrimonium duo iura. Primum est, quod coniuges abinuicem debitum exigere possint, secundum est, quod neutri eorū liceat alicui extraneo se copulare. Istud secundum nunquam potest solui, viuentibus coniugibus quantumcumque magna crimina alter eorū, vel ambo commiserint. Sic dicit Hieronymus ad Damasum, & trigesima tertia quæstio 7. capitu. Omnes causationes, scilicet, quod licet vir sit adulter, & omnibus flagitijs opertus, & derelictus ab vxore propter hæc scelera: maritus tamen reputandus est, cui alterum virum accipere non licet. Et hoc verum est, nisi ambo coniuges ex communi cōsensu ingrediuntur religionem: quia per hoc matrimonium soluitur. Quantum ad primum debitum, dicendum quod tollitur per fornicationem: quia si alter coniugum fornicatur, alius non tenetur ei reddere debitum, licet petat, sed potest recedere ab illo non solū quantum ad thorum, scilicet, non reddēdo debitum, nec petendo, sed etiam quantum ad cohabitationem, & istum casum solum expressit Christus infra. 19. & tamen in isto non tollitur adhuc matrimonium ex toto, quia non licet alteri coniugum alicui extraneo se copulare. Vnde 1. Corin. 7. dicitur, quod si mulier recedit à viro, oportet reconciliari ei, vel mane inuptam, id est, nulli alteri possit nubere viro viuente, & tunc dicunt, quod cum esse sodomitam sit deterius, 32. q. 7. c. adulterij, & c. Vfus naturalis, quod poterit dimittere femina virum. Idem & Hier. videtur etiam inuenire ea. q. c. Omnes dicens. Licet vir adulter sit, licet sodomita, licet flagitijs omnibus cooperitus, & ab vxore propter hæc scelera derelictus est. Ergo poterat derelinqui propter sodomitam esse, sicut propter esse adulterum. Idem dicunt si vir polluerit feminam extra vas conuenerit, quia istud deterius est, quam adulterium, immo deterius, quam cognoscere matrem, vt habetur in allega. c. Adulterij: ergo poterit dimitti, sicut pro adulterio: idem etiam dicunt si vir se ipsum polluit per mollitiem, vel accedit ad pecora, aut committit aliquod de peccatis contra naturam: quia omnia sunt deteriora adulterio in alleg. c. adulterij, & c. offerebat, & c. Vfus non propter illa poterit à fortiori dimitti. Hanc quæstionem mouet Gl. in allega. c. Omnes causationes, & respondet, quod nō potest dimitti vir propter aliquod istorum, nisi fuerit vera fornicatio. Ratio est, quia Christus solum casum fornicationis posuit, & accipitur ibi fornicatio pro adulterio, scilicet, quando alter coniugum alicui extra matrimonium commiscetur. Ista autem crimina prædicta sunt deteriora, quam adulterium, & tamen non sunt adulterium, nec etiam repugnant ita directè matrimonio per illa sicut p. adulterium. Quia per matrimonium habet vterque coniugum potestatem corporis alterius 1. Corin. 7. Et non licet alteri eorum copulare se alicui extraneo, quia si liceret, tolleretur iam primum debitum, scilicet, quod non haberet vterque coniugum inuicem potestatem corporis alterius, per ista autem vitia nō præiudicatur ita directè matrimonio: quia non co-

putatur vir alicui alteri per quod tollatur, vel innuitur debitum vxoris in eo: ideo per hoc non licet vxori recedere ab ipso. Cum autem dicit Hieron. quod vir fuerit derelictus à muliere propter adulterium, vel quia sodomita erat. Dicendum, quod intelligitur, si volebat eam cognoscere in vase non consueto, quod etiam vocatur vitium sodomiticum, & est detestabile. 32. q. 7. c. adulterij. Nam tunc si fornicatio non posset se defendere à viro volente ei inferre vim, vt consentiat sibi in hoc crimine: recedere licet vxori, ne hoc patiat, quia melius est, quod recedat, immo quod se ipsam occidi permitrat, quam in hoc crimine viro cōsentiat. De cæteris criminibus, propter quæ dicit Hieron. virum derelictum ab vxore intelligendum est, si uir uolebat trahere vxorem ad illa crimina, & non poterat se defendere. Nam licet ei recedere: quia non potest cohabitare ei sine iniuria Dei. Sicut dicitur de coniugibus infidelibus, quando alter eorum conuertitur ad Christum, & alter in fidelitate manet, quod licet fidei manere cum infideli in matrimonio, si uult se cohabitari sine offensa Dei: si autem non uult sine hac offensa debet recedere ab eo, ut innotuit. 1. Corin. 7. & ex de diuortijs. c. Gaudemus, uel erant ista crimina uirtutalia, per quæ innuebat periculum uxori, ut si erat uir Seuerus, & timebat mortem; si maneret cum eo licebat sibi recedere à viro. Sed quærit adhuc Glo. illa, quod si uir habuit uoluntatem fornicandi an liceat uxori recedere. Nam uoluntas fornicandi fornicatio est 32. q. 5. ca. Qui uiderit & c. Proposito. Respondet, quod non potest propter istam causam dimitti, quia uoluntas fornicandi est occulta, & ecclesiastica non iudicat de occultis. 32. di. c. Erubescant, scilicet, quod si uxor deberet dimittere uirum non poterat fieri nisi iudicio Ecclesiæ. Quia diuortium pœna quædam est, cum alter coniugum priuatur iure petendi debitum. Pœna tamen non potest infligi, nisi per iudicem. Sed dicendum, quod non est ista causa, scilicet, propter esse occultam uoluntatem fornicandi. Quia etiam si uir confiteretur in iudicio, uel per aliquos actus exteriores potuisset constare, quod uir habuit uoluntatem fornicandi, adhuc non posset fieri diuortium: quia illud non potest fieri nisi propter realem fornicationem, pro uoluntate autem peccandi, quando uoluntas non exit ad actum, sed solum est uoluntas, non infertur pœna in foro contentioso. ff. de pœnis. l. cogitationis, & de pe. di. 1. c. cogitationis. Et hoc est quando uoluntas contenta est terminis suis, id est, solum est uoluntas, & nihil sequitur in opere, nec in conatu exteriori. de pe. di. 1. c. cogitatio, scilicet. Cogitatio non meretur pœnam legē civili, cum suis terminis contenta est. Non ergo potest aliqua pœna diuortij, aut aliqua alia per iudicem ecclesiasticum infligi in foro contentioso pro uoluntate fornicandi: sed solum hoc potest iudex fori conscientia. i. confessor, qui tam de factis, quam de cogitationibus iudicat, & pro illis pœnam imponit.

De grauitate peccatorum luxurie in generali.
Quæst. CCXXXIII.

QVAERITVR post præcedentia, nunc de grauitate peccatorum, cum tactum fuerit in generali de omnibus speciebus luxurie. Dicendum, quod aut quæritur de comparatione uitiorum luxurie inter se, uel istius uitij ad alia. Si de comparatione istius ad alia, dicunt quidam quod luxuria est grauior omnibus peccatis. Sic dicit Isidor. & habetur 32. q. 7. cap. non solum, scilicet. Inter cætera septem uitia fornicatio maximum scelus: quia per carnis immun-

immunditia templum Dei violatur. Et tamē ad ista septem vitia reducimus omnia peccata mortalia, ideo luxuria est simpliciter maior omnibus mortalibus. Dicendum, quod non est luxuria grauior omnibus delictis. Nam Grego. in Moralibus dicit, quod vitia carnalia sunt minoris culpæ, quam spiritualia, luxuria tamen omnis est peccatū carnale. Item peccata illa sunt grauiora secundum speciem suam, quæ sunt magis directè contra Deum, sicut est idolatria, & heresis, luxuria autem non est tam directè contra Deum. Ideo ex conditione sua non est ipsa maior omnibus uitijs, nisi per accidēs aliquod speciale peccatum luxuriæ esset maius omnibus: quia etiam in qualibet specie peccati per accidens potest esse tanta magnitudo, quod excedat vitia aliarum specierum. Iudicandum tamen est semper de eo, quod est per se, quia in eo, quod est per accidens, non potest dari aliqua certitudo, & sic dicitur 32. quæst. 7. cap. Quid in omnibus, ubi dicitur, quod primum gradum in pœnis obtinent illi, qui aberrant à Deo, id est, qui committunt peccatum, quod est directè cōtra Deum. Quia aliàs per quodlibet peccatū aberramus à Deo. Cum autem dicitur, quod fornicatio est maximum scelus, dicendum, quod non intelligitur simpliciter, sed solum quantum ad id, quod exprimitur, scilicet, quia per immunditiam carnis templum Dei violatur. Et hoc non fit in alijs peccatis. Quia 1. Corin. 6. dicitur, quod omne peccatum, quod homo fecerit, extra corpus suum est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. Et quia corpus nostrum est templum Dei, vt dicitur ibi. & 1. Corin. 3. ille, qui fornicatur pollutit templum Dei, quod non fit in alijs peccatis. Et ista est grauitas specialis huius peccati, quā tangit Apostolus. 1. Corin. 6. scilicet. Tollens membra Christi faciam membra meretricis? Absit. Quasi dicat. Per fornicationem membrum Christi fit meretricis. In hoc ergo luxuria est maximum omnium peccatorum: quia ipsa sola violat templum Dei. Et tamen non sequitur, quod sit simpliciter maximum sicut ira est maximum peccatorū in ferocitate, & impetuositate, vt ostensum est sup. q. 129. & 147. & 151. Et tū non est maximum simpliciter. Nam turpior est concupiscentia uenerorū, quæ ira. Vt patet 7. Ethic. c. 8. Glo. autē in alleg. c. Non solum dicit, quod fornicatio est maximum uitij, id est, cōmune, uel maximum i. habet sub se multas species. Primum uerum est: quia sine luxuria carnis pauci inueniuntur, vt ait Grego. Et ex hoc uocabitur grauius cæteris. 50. di. c. Tua sanctitas, scilicet. Quid enim est grauius, quam carnale delictum committere, sine quo pauci inueniuntur? Etiam habet multas species, & partes, vt patet ex omnibus præcedentibus. Non tamen dicitur maximum propter aliquod istorum, sed quia per ipsum templum Dei violatur. Et exprimit hanc causam Isidor. eo. c. scilicet. Quia per carnis immunditiam templū Dei violatur. Sic etiam dicit Hieron. & habetur 32. q. 4. cap. In eo scilicet. In eo fornicator maioris est criminis: quia tollit membra Christi, & facit ea membra meretricis. Et hoc est violare templum Dei. Si autem inueniatur aliquando dici de peccato aliquo luxuriæ, quod sit pessimum, intelligi debet respectu aliorum peccatorum luxuriæ. Non tamen simpliciter respectu omnium peccatorum. Vt 32. q. 7. c. adulterij. Dicitur, quod pessimum est, quod contra naturam fit, scilicet. Pessimum inter alia peccata luxuriæ. Non est ergo luxuria simpliciter maximum peccatum. Si autem comparentur partes luxuriæ inter se, dicendum, quod vitium contra naturam est maius omnibus: quia in quolibet genere pessima, & vituperabilior est corruptio principij: quia ex illo omnia pen-

Alph. Toft. super Matth.

dent, quæ sunt in illo genere. Actus autem humani per rationem diriguntur. Principia autem rationis sunt ea, quæ secundum naturam sunt. Nam quædam sunt determinata secundum naturam, quæ in sunt ipsi rationi, & suppositis istis ratio procedit ad alia disponenda, & non procedit ab alijs ad ista: quia non sunt alia priora, per quæ deducantur ista tanquā conclusiones, cum sint principia, nec etiam oportet illa deduci, aut inuestigari: quia per se determinata in sunt ipsi rationi. Et hoc est tam in speculatiuis, quam in practicijs, quia in vtrisque sunt principia naturaliter cognita, & indita homini. Ideo error circa ista est grauilimus, & turpissimus, ita nunc circa uenera. Nam aliquid determinatum est de eis secundum naturam, & aliquid ipsa ratio determinat. Nam, quod coitus debeat fieri inter virum, & feminam, & nō inter virum, & uirum, uel uirum, & pecus, ipsa natura per se ostendit. Quod tamen debeat matrimonium esse cum muliere distante per tot gradus consanguinitatis, & quod matrimonium semper maneat, & quod nō debeat esse alia copula, nisi matrimonialis, ista quidē à ratione determinata sunt. Illa igitur, quæ secundum naturam sunt determinata circa uenera sunt tanquam principium in materia uenerorum, & ideo peccatum contra ista determinata est maximum in ueneris, & istud uocatur vitium contra naturam, & istud est in viro ad uirum, & in femina ad feminam, & in viro, uel femina ad pecus, & in viro ad feminam in uase indebito, & in viro ad seipsum, vt in mollitie, & in similibus, de quibus supra dictum est. Nam ista non sunt ad posse prolem producere, quod ipsa natura ex coitu desiderat.

Sed obijcietur, quod non sit maximum in uitijs luxuriæ ipsum, quod est contra naturam. Quia quanto magis contrariatur aliquod peccatum charitati, tanto maius est, & tū adulterium, & stuprum, & raptus contrariatur magis dilectioni proximi, quia per hoc offendimus eum, quod coitus pecoralis, per quem proximus non offendit, ergo est minoris culpæ. Item maxima peccata sunt, quæ cōtra Deum directius committuntur sic est sacrilegium, vt cum uirgo sacra rapitur: quia fit directè Deo irreuerentia, quod non fit in sodomiticis, & pecoralibus, ergo maius est sacrilegium, quod vitium contra naturam. Item ratio est peccatum grauius, quanto est contra personam, quā magis diligere debemus, ex ordine tū charitatis debemus diligere personas magis coniunctas sanguine, quā alias, & cum istis committitur incestus, vitium autem quod naturam potest committi cum personis non coniunctis, ideo maior est incestus, quod vitium contra naturam. Dicendum, quod maius est vitium contra naturam, quod omnia peccata luxuriæ, vt dictū est, & ita sacri Doctores, & iura dicunt. Nam maius est vitium quod naturam, quod adulterium, & fornicatio, vt ait Ambr. li. de Patriarchis, & Aug. contra Iouinianū li. 1. 32. q. 7. c. Offerebat, & c. Vfus naturalis. Est et vitij istud maius in cese. e. q. c. Sunt enim. Sunt enim in fornicatione gradus, & in sine dī: sed hos oēs transcendunt in cese uos, quos vincunt quod naturam delinquentes, & c. Adulteri, dī: peius est cum matre concubere, quod cum aliena vxore, sed omnium horum pessimum est, quod quod naturam fit. Ad primum dicendum, quod sicut ordo rationis rectæ est ab homine, quia homo regulat actus suos secundum rationem, ita ordo naturæ est à Deo. scilicet, quia ipse solus instituit naturam in eo ordine, in quo manet. Ideo, quod homo peccat quod naturam uiolando ordinem eius peccat directè quod Deum, quod est ordinator naturæ. Quod autem peccat in eis, quod sunt determinata à ratione non peccat ita determinatè quod Deum: quia ordo rationis est ab homine immediatè. Sicut si quis agat quod aliquam legem datam à Deo, maius

Pars Secunda.

Z

pec-

peccatum est, si egerit contra legem aliquam positam...

Ad secundum dicendum, quod vitium naturae magis est contra Deum, quam sacrilegium...

Nunc considerandum est de vitijs contra naturam inter se, & dicendum, quod maximum istorum est vitium sodomiticum...

& patiens dicendum, quod hoc largè concedimus, & tamen non est ibi propriè patiens...

De mollitie tamen est dubium, an sit deterius, quam cognoscere matrem, & videtur, quod sic...

Sed ex hoc insurgent inconuenientia: quia etiam aliquis putabit deterius esse coire cum matre...

In mollitie autem dicendum videtur aliter, scilicet, quod non solum secundum existimationem nostram...

An mollities sit maius peccatum, quam coitus cum matre.

cut alia peccata, eo quod consistunt in abusu alicuius rei...

De vitijs luxuriae naturalibus dicendum, quod primum locum tenet incestus...

Arbitrari de animalibus, de equo, qui deceptus coitit cum matre, & cum agnouisset esse matrem...

Dicendum, quod non probatur ex hoc, quia ipsa met littera significat, quod non sit adulterium grauius omnibus peccatis...

Alph. Toft. super Marth.

re sodomitico fornicamur, vel vsque ad coitum brutorum animalium prolabimur. Ex quo apparet, quod incestus, & coitus sodomiticus, & pecoralis sunt deteriora vitia...

Pars Secunda. Z 2 Deo

Deo spirituale matrimonium. Si ergo cognoscat ab aliquo est spirituale adulterium, & est maioris culpæ, quam adulterium legale, quod perpetratur cū coniugata. Sic patet 17. q. 4. c. licet, scilicet. Non ergo grauius peccatum est fornicatio, quam sacrilegium, id est, adulterium, quam sacrilegium, vt exponit ibi Gl. & 32. q. 7. c. Quid in omnibus: & redditur causa in eo. c. Sicut, scilicet. Quia sicut maius peccatum est, q̄ in Deo committitur, quā quod in homine, sic grauius est sacrilegium agere, quā fornicari i. cognoscere virginem sacram, quā adulterium committere. Post sacrilegium in grauitate sequitur adulterium. Nam non manet, nisi adulterium, & stuprum, de quibus pos sit dubitari. Est autem maius adulterium, quam stuprum: quia in adulterio violantur fœdera matrimonij, & fit iniuria illi, cuius vxor est, & istud est secundum leges humanas graue peccatum, quia mariti valde zelant castitatem vxorum suarum, & dolent in immensum, si quis alius eas terigerit, & nemo circa hoc potest esse tolerans patienter, sed potius lex dicit, quod maioris non potest tolerare tam iustum dolorem, scilicet, si viderit alium cum vxore sua concubentem. C. de adulte. l. Gratus, & ob hoc lex humana permittit hic, quod in alijs criminibus non permittit, scilicet, quod maritus possit occidere adulterum inferentem sibi hanc iniuriam non expectata auctoritate cuiusquam. Est etiam istud peccatum magna infamia. Nam ex hoc res publica valde infamatur, & proles nascuntur degeneres. Nā si de adulterio multi dubitarent, etiam de filijs dubitarent, an sui, vel alieni essent, & ex hoc honor adimeretur eis: quia proles degeneres non consequuntur honorem paternum. Etiam præiudicatur valde in hoc crimine ei, cuius vxor adulteratur: quia proles, quæ ex adulterio nascitur, quādiu hoc ignotum est, succedit ei, qui putatur esse pater, & non est, & usurpat bona non sibi debita, & præiudicat filijs legitimis, cum quibus succedit, cum ei nihil de iure succedendi competat. Ideo improbat valde adulterium. Eccl. 23. Et dictum est de hoc magis supra. q. 198.

Post adulterium sequitur stuprum. Est enim minoris grauitatis, quā adulterium, quia in stupro violatur virgo, quæ nulli alligata est. Nam si sit desponsata non vocatur stuprum, sed magis adulterium. Præiudicatur autem in stupro patri, in cuius potestate puella est, vt alicui legitime in vxorem tradatur. Quia tamē maior est obligatio vxoris ad virum, quā puellæ ad patrem, maius peccatum est adulterium, quā stuprum. Nec videtur stuprum differre a fornicatione simplici, nisi quia virgo defloratur, & in simplici fornicatione cognoscitur ea, quæ corrupta est. Et ob hoc secundum legem humanam, & etiam ecclesiasticam maior pœna pro adulterio, quā pro stupro ponitur. Post stuprum vltimo loco sequitur fornicatio simplex: non enim potest esse aliquis coitus minoris grauitatis, quā fornicatio simplex, quia cognoscitur illa, quæ nullius est, & volens cognoscitur, & iam ab alio cognita est: quia si virgo cognosceretur, non esset fornicatio simplex, sed stuprum: ideo nō est in fornicatione simplici aliqua specialis grauitas. Et ob hoc simplex vocatur, s. quia nullum aliud malum in ea est, nisi quia fornicatio est. Et hoc est, quia cognoscitur illa, quæ non est sua, licet nullius sit, & tamen ad hoc, quod nō est, fer peccatum, oportebat, quod eius esset, qui cognoscit eam, quod in matrimonio accidit, ideo simplex fornicatio, quæ cum meretrice, & concubina, & vltima est minimum omnium peccatorum luxurie, quæ intelligendum est de speciebus luxurie, quæ nomen habent speciale: quia interdū vir peccat cognoscen-

do vxorem suam, vt dicitur sequenti. q. & in alijs, & tamen non est tam graue peccatum, sicut fornicatio simplex, eo q̄ peccare cum vxore est excedere in re concessa. Fornicatio autem simplex est cum re omnino vetita. Sic dicit Aug. li. de Adulterinis coniugijs, & 32. q. 7. c. Adulterij. s. tantum valet ordinatio creatoris, & ordo creaturæ, vt in rebus ad vtendum concessis, cum modus exceditur, longē sit tolerabilis, q̄ in eis, quæ concessa nō sunt, vnus, vel rarus excessus.

An sit aliquod peccatum in vsu matrimonij inter virum, & vxorem. Quæst. CCCXXXV.

NVNC occasione præcedentium, sunt aliqua dubia circa species luxurie, & potissimē circa vltimū viri, & vxoris, an sit aliquando peccatum. Dicendum, quod cum matrimonium sit aliquid honestum, & a Deo institutum actus eius bonus est. Ideo coitus ad prolem gignendam, qui est principalior actus eius, bonus est per ipsa bona matrimonij, scilicet, prolem, fidem, sacramentū, vt ait Aug. li. de Bono coniugali. Ideo coitus matrimonialis non potest esse malus, nisi per accidens. Pro quo sciendum, q̄ si coniuges sunt veri coniuges, coitus poterit esse semper licitus inter eos. Impediuntur tamen esse veri coniuges per aliquod impedimentum iuris, quod potest accidere in eis, vt affinitatis, & consanguinitatis, & similitum, q̄ non permittat eos esse coniuges. Et tūc si aliquis coniugum indubitatē scit istud impedimentum, nō debet petere debitum, nec exigere: quia erit fornicatio cum non possint esse coniuges, sed potius debet petere diuortium, si potest probare impedimentum. Si verō non potest, et non debet petere, nec reddere, dato q̄ ecclesia excommunicet eū cōpellendo ad reddendum debitū. Nam non debet obedire Ecclesiæ, cum constet sibi de impedimento, & iustinebit sententiam excommunicationis, & geret se tanq̄ excommunicatum apud hoīes, cū tamen apud Deū non sit reus, sed potius laudabilis: quia iniuste patitur. Sic patet extra de ressi. spo. c. literas, & de sen. exc. c. inquisitioni. Si autem non scit indubitanter, sed per præsumptionem, aut est præsumptio leuis, aut rōnabilis: si leuis, nō debet curare de ea, si ecclesia iubet debitum reddere, sed poterit reddere, & petere, & maximē reddere, cum istud sit necessitatis, petere autem sit liberum. Si autem est præsumptio rōnabilis, sed non certa cognitio tenetur debitum reddere, maximē si Ecclesia cogit ad hoc per excommunicationem, sed nō debet petere: quia ageret q̄ concessam, vt in allega. c. literas, & c. inquisitioni. Dī aut rōnabilis p̄sumptio, si habet aliqua motiua verisimilia ad putandū esse impedimentū, licet non possit necessariō, & manifestē cōmittere. Si aut nullū sit impedimentū, vel nullum esse credatur, licet coniugibus petere, & reddere debitū. An tñ aliqui in hoc possint peccatum intercedere, dicendum est, q̄ hoc p̄t provenire ex multis, vnū est intentio. San aliqui ex intentione coitus coniugalis reddatur illicitus. Et dicendū q̄ possunt coniuges multiplici conuenire intentione. s. causa prolis, vel debiti reddendi, vel fornicationis vitandæ, vel saturandæ libidinis, & quærendæ delectationis, q̄ idem est, vel causa sanitatis procurandæ, aut conservandæ. De primo dicendum, q̄ coitus coniugalis gratia generandi non hēt culpā, ut ait Aug. Nā si culpam hēret ipsum matrimonium esset peccatum, cū per q̄tū matrimonij tradatur prās vtriq; coniugum ad petendū ab altero debitum. s. carnalē vltimū, & tñ nubere peccatum non est. 1. Corin. 7. Si virgo nupserit, non peccat. Etiam patet, quia si peccatū esset coire ad gignendum non iussisset hoc Deus. Gen. 1. Crescite, & multiplic-

tiplicamini & istud est per copulam carnalem: quia nō est alius modus, nec valet, si quis dicat istud fuisse dictum ante peccatū, quando poterat fieri coitus sine concupiscentia. Quia etiam post diluuium Deus dixit hoc Gen. 8. & 9. & tamen tunc non poterat fieri coitus sine concupiscentia. Et ista est causa honestissima contrahendi matrimonium: quia est necessaria. De secundo dicendum, q̄ etiam non est peccatum: quia illud, ad quod teneret aliquis, non est peccatum reddere, sed potius meritum: quia opus iustitiæ est, immo compellitur vir ad hoc faciendum per ecclesiasticam censuram, extra de ressi. (spolia. c. literas, & de sent. excomm. c. inquisitioni. Et si vir nolit reddere debitum vxori, vel ē contrario præiudicat ei, vt dicit Aug. super Psal. 146. & 33. q. 5. c. si dicat. scilicet: Redde debitum, & si non exigis pro sanctificatione perfecta, Deus tibi computabit, si nō quod tibi debetur, exigis, sed reddis, quod debetur vxori. Et sic non solum est peccatum, sed etiam meritorium est in rerum reddere debitum, cum dicatur, q̄ pro sanctificatione perfecta computatur, id est, pro sanctitate. e. c. & c. secundum verba. De tertio dicendū, quod qui petit debitum propter vitandam fornicationem, aut vult vitare eam in se, aut in vxore, vt potest: quia scit vxorem esse veneream, & fortē ex verecundia non petentem debitum, & si vir non cognoscat eam fornicabitur fortassis, & tunc vir, vt nō habeat ipsa fornicandi occasionem cognoscit eam. Si isto secūdo modo nullum peccatum est, sed potius meritorium: quia ex charitate mouetur, & adhuc videtur esse magis meritorium, quā reddere debitū. Quia reddere debitum pertinet ad iustitiam particularem, cognoscere vxorē, vt non fornicetur ad charitatem pertinet. Est autē charitatis actus excellentior, quā actus iustitiæ, & magis meritorius. De his S. Thom. 4. Senten. distict. 32. artic. penul. Si primo modo, scilicet, vt vitet in se fornicationem, est peccatum veniale: quia ex incontinentia provenit, q̄ quis velit vltra debitum gignendi vxorem cognoscere, & vltra debitum reddendum. Est tamen malum istud veniale propter matrimonium, quod bonum est, & nunc principaliter contrahitur propter fornicationem vitandam. 1. Corin. 7. vnusquisque vxorem suam habeat propter fornicationem, id est, ad vitandam illam. Hoc tamen dixit Apostolus secundum indulgentiam, & non secundum imperiū, id est, permisit, & non iussit. e. c. De hoc August. dicit fortē aliquis dicit, si veniam concessit Apostolus, ergo peccatum sunt nuptiæ: cui enim venia nisi peccato conceditur? Sed veniam concedens Apostolus concubitus attendit coniugatorum, vbi est incontinentiæ malum. Incontinentiæ malum est, q̄ vir cognoscit vxorem vltra necessitatem procreandi filios, sed est ibi nuptiarum bonum, & ita nō propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed malum sit veniale propter bonum nuptiale. De quarto dicendū, q̄ vir, qui propter solam delectationē quærendam, vel saturandam libidinem, quod idem est, vxorem cognoscit, si consistit concupiscentia intra terminos matrimonij est peccatum veniale, si autem extra terminos matrimonij progrediatur est mortale. Ratio est: quia coitus honestatur per matrimonium, & ideo quando habet rationem matrimonij honestus est, cum autem non habet rationem matrimonij non habet per quid honestetur: ideo erit inhonestus, & peccatum mortale. Dicitur concupiscentia manere intra terminos matrimonij, quando quis vxorem suam propter solam delectationem cognoscit, & tamen non cognosceret eam, si non esset vxor, sed caueret, & cōtineret desiderium suum, etiam si passio

insurgeret, & tunc est quidam respectus honestatis. Ideo actus licitus est. Dicitur progredi concupiscentia extra terminos matrimonij, quando vxorem cognoscit propter solā delectationē. Et etiam si nō esset vxor sua, cognosceret eā data opportunitate ad hoc, & tunc dicitur vir quærere in vxore blanditias meretricales, id est, idem facit in vxore, quod faceret in meretrice, & non alio respectu. Nam cognoscit eam, vt feminam, & non vt vxorem. Sic tenet S. Th. 4. Senten. distict. 32. artic. vlt. Quidam autem dicunt, qui propter delectationem accedit ad vxorem, aut propter delectationem mouetur principaliter, aut minus principaliter, si propter eam principaliter, vel quod ipsa sit tota causa, dicunt esse peccatum mortale, si autem minus principaliter propter illam dicit esse veniale, si verō nullo modo delectatio quæritur, sed potius displicet: quia insurgit, & oderunt illam coniuges, nullum peccatum est, sed dicit pertinere ad perfectionem. Sed nō stat dictum eorum, quia delectatio non est bona, nec mala, nisi secūdum q̄ operatio est bona, vel mala. Bonæ enim operationis delectatio bona est, & malæ operationis praua delectatio. 10. Ethic. Et hoc, quia delectatio consequitur operationem perfectam nō impeditam, vt dicit ibi. Actus tamē matrimonialis per se bonus est, ideo quādiu delectatio petitur intra terminos matrimonij non potest esse mala, ita vt sit peccatum mortale, vt dicit S. Th. vbi sup. Si autem excedat terminos matrimonij est coitus malus: quia non habet aliquid, per quod honestetur, ideo delectatio erit mala. Et tales vocantur vehementes amatores vxorum, & sunt adulteri in vxoribus, vt dicit Hiero. 32. q. 4. c. Origo. scilicet: Adulter est ardentior amator in suam vxorem, sapiens iudicio debet amare coniugem non affectū. Non regnet in eo impetus voluptatis, nec preceps feratur ad coitum. Nihil est enim sedius, quā vxorem amare quasi adulteram. Aliqui tamen volunt, vt Huguius, q̄ ille, qui præuenit voluptatem manibus, vel cogitatione, vel vtendo calidis, vel incētijs, vt pluries possit cum vxore coire mortaliter peccat. Dicendum tamen est, q̄ istud non est verum, nisi delectationem quærat, vt extra terminos matrimonij. Nam omnia ista adhuc fieri possunt ita, q̄ nō se extendat concupiscentia extra terminos matrimonij, & sic non erit peccatum mortale. Si tamen excedat limites mortale peccatū est: Fuit tamen Huguius multum strictus in hoc, & sibi placens, sic etiam dixit, q̄ reddere debitum nunquam potest fieri sine peccato veniali, eo q̄ delectatio, & pruritus quidam est in emissionē seminis, sed hoc falsum est: quia tūc obligaretur quis ad peccandum venialiter, & actus virtutis esset peccatum veniale. Reddere enim debitum iustitiæ actus est, & tamen actus virtutis est simpliciter bonus. Ideo non est ibi peccatū aliquod, sed potius interdum est meritum ibi, vt supradictū est. Ista opinio Hug. tangitur, & improbat in Glo. 33. q. 4. c. Vir cum propria. Sed adhuc dicitur, q̄ cū quis propter solam delectationem vxori commiscetur, etiam si non excedat concupiscentia limites matrimonij peccet mortaliter. Quia frui creatura est semper peccatum mortale. Qui tamen delectationem veneream pp se ipsam quærit, fruitur ea, quia frui est amore inherere alicui pp se, vt ait Aug. li. de doctrina christiana, & li. de Trini. Et ita est in concubitu, q̄ pp se quærit. Ideo Gen. 38. Tamar loquens tanq̄ meretrix dixit Iudæ: Quod mihi dabis, vt fruaris concubitu meo? ergo erit peccatum mortale. Dicendum, quod frui creatura simpliciter, id est, q̄ in ea ponatur terminus, peccatum est. Qui tamen delectationē solā quærit in coitu intra terminos matrimonij, Pars Secunda. Z 3 non

Alph. Toft. super Matth.

non fruitur simpliciter delectatione. Quia tunc quæretur eam abfolute, quomodocumque haberi poffet non diftinguendo, fiue effer vxor, fiue nõ: quia quod propter fe quæritur in immenſum quæritur. Patet primo Poli. Sed dicendum, quod iſte quærit delectationem propter fe ipſum, quia vult ſibi ipſi in hoc cõplacere, & fe ipſum habitualiter ordinat in Deũ licet actualiter de Deo nihil cogitet. Et ſic nec fraũt delectatione, nec fe ipſo, ſed vtritur. Quod patet, quia obſeruat adhuc in iſta delectatione legem Dei, quia non coiret cum iſta femina, niſi effer vxor ſua. Et tamen effer vxorem, & virum à Deo inſtitutum eſt Gen. 2. Et ſic non peccat mortaliter. Secus autem, ſi quæreret in ea delectationem, ſiue effer vxor, ſiue non: quia tunc fruereſtur ſimpliciter delectatione venerea, & effer peccatum mortale. Sic dicit Sanctus Thom. 4. ſen. di. 3. artic. vltimo in ſolutione. 3. artic. De. 5. dicendum, quod coire cum vxore propter ſanctitatem peccatum eſt, eo quod quæritur res propter finem, ad quem non eſt. Sicut ſi quis velit baptizari ſolum, vt ſanctetur ab aliqua ægitudine, peccatũ eſt, vt patet 4. ſen. di. 6. Et hoc quia baptiſmus non eſt inſtitutus ad quærendam ſalutem temporalem, ſed æternam, ita de coitu coniugali. Nam matrimonium inſtitutum eſt ad prolem. Tunc ergo rectiſſimè quis ad vxorem accedit, quando cauſa prolis gignendæ accedit. Iſta enim eſt cauſa nubendi, vt Ambr. ſuper Lucam, & 3. q. 2. c. Pudor, ſcilicet, pudor eſt feminis nuptiarum premia non habere. i. prolem, quibus hæc ſola eſt cauſa nubendi. Et ſimile. c. ſequenti. Et tunc nullum peccatum eſt in coitu coniugali. Etiam poterit eſſe honeſtus coitus ad reddendum debitum, quia reddere debitum eſt de iure matrimonij, & reddit ad primũ, ſcilicet, ad prolem: quia fortè coniunx petens debitum prolem deſiderat, & reddens debet ex hoc, quod adiuuat, pertinet ad eundem finem, & in hoc nullum peccatum eſt. Si etiam ſit coitus coniugalis ad vitandam incontinentiam, & non ppter prolem etiam pertinet ad matrimonium, quia matrimonium concedum eſt in lege Chriſti ad vitandam fornicationem 1. Cor. 7. Ideo nõ eſt peccatum mortale, ſed veniale, vt ait Hiero 3. q. 2. c. Sicut non omnis, ſcilicet. Qui propter incontinentiam in naturalem vſum reddere moueretur, pater quod non propter filiorum procreationem tantum miſerũ iuuentur. Non ideo tamen nuptiæ malè iudicantur. Quidquid enim præter intentionem generandi ſit, non eſt nuptiarum malum, ſed eſt veniale propter nuptiarum bonum. Simile Aug. lib. de bono coniugali. & 3. q. 2. c. Quidquid & Gre. 33. q. 4. c. Vir cum propria. Si tamen quis vtatur coniugali actu nihil in eo deſiderans, niſi ſalutem conſeruare, aut acquirere, licet cura ſalutis laudabilis ſit, tamen malum eſt, q̄ ſalus per illa quærat, quæ ad ipſam nequaquam ordinata ſunt, quia eſt quædam peruerſio ordinis, in qua conſiſtit ratio peccati. Et ſic ſemper eſt peccatũ talis coitus, vt dicit Sanctus Thom. 4. ſen. di. 3. artic. K penult. in reſponſione ad quartum argumentum. Dicendum tamen, quod ſic coeuntes propter ſalutem, aut faciunt intra limites matrimonij, ſcilicet, quod etiam ſalutem per coitum non procurarent, cum iſta femina, niſi effer vxor, aut non. Si primum eſt peccatum veniale: quia non eſt actus de ſe malus, ſcilicet, quia ſalutem petere, non eſt malum de ſe, etiam matrimonialiter coire malum non eſt. Cum ergo iſta duo coniungantur, non efficitur malum mortale, quia non eſt ibi niſi quædam pena præuariatio ordinis, & intẽtio ad matrimonium tollit malum iſtius inordinationis. Nam peius eſt propter ſolam delectationem coitum petere, & tamen ſi con-

ſineatur iſta delectatio intra limites matrimonij, nõ eſt peccatum mortale, ſed ſolum veniale, vt ſupra oſtenſum eſt: ergo à fortiori hoc. Nam ſicut, q̄ coitus, ſit propter ſanctitatem eſt deordinatio finis, ita etiam quod ſit propter delectationem. Quia nõ eſt coitus propter delectationem, ſed potius delectatio propter coitum. Natura n. delectationem appoſuit in operibus neceſſarijs ſuę conſeruatiõis, vt effer delectatio iſta irritamentum quoddam ad proſequendum, & non contemnendum illa opera, vt oſteſum eſt ſupra q. 24. & melius q. 33. & 49. Maior ergo præuariatio eſt hoc in ordine: quia maior repugnantia eſt inter contraria, quàm inter diſparata. Et ſic deterius eſt id, quod ſubordinatur alteri conſtituere finẽ illius, quia iſtud eſt facere cõtraria, quàm q̄ in ter ea, quæ nullam inter ſe habitudinem habent, vnũ conſtituere finem alterius, & hoc eſt coniungere diſparata. Aliud etiam eſt: quia quære delectationem in coitu non eſt bonum aliquod, ideo nihil poteſt honeſtè ordinari ad illud, & ſi contingat non honeſtè ordinari ceteris paribus, non poterit eſſe tanta inhoneſtas, ſicut ſi aliquid ordinetur ad illud, quod nunquam bonũ eſt, aut in ſe bonum non eſt. Eſt ergo ſolum peccatũ veniale, ſi quis per coitum coniugalem corporis ſalutem intendat intra limites matrimonij. Si autem extra limites peccatum mortale eſt, quia coitus non poteſt honeſtari, niſi per matrimonium. Ideo quando in coitu deſt intentio ad matrimonium, ſcilicet, quod eſt ibi intentio poſita, id eſt, q̄ fieret coitus etiam ſi non effer matrimonium ſemper eſt peccatũ mortale: quia per modicum videtur differre à fornicatione. Dicendũ tamen, q̄ licet vtrique coitus coniugalis, ſcilicet, tam propter ſolam delectationem, q̄ propter ſalutem quærendam ſit peccatum veniale: multo tamen minoris culpæ eſt coitus pp̄ ſalutem, quàm propter delectationem pp̄ cauſas ſuprapoſitas. Quia etiam inter venialia non eſt æqualitas, ſed vnũ eſt maius alio. Qd̄ oſtendit A poſtulus dicens: quorũdam ſuper ædificare lignum, fẽnũ, & ſtipulam. 1. Cor. 3. Per quæ designantur tres gradus peccatorũ venialium, quæ ſunt faciliõs, & difficiliõs pœnæ: ſicut lignum, fẽnũ, & ſtipula faciliõs, & difficiliõs combuſtionis. Conſiderandum circa id, qd̄ ſupra dicebatur. ſ. coitus coniugalis propter incontinentiam, vel fornicationem vitandam nunquam eſt peccatũ mortale, & propter libidinem ſaturandã erat aliqñ mortale. ſ. quando non continetur intra limites matrimonij. Differunt. n. iſta. Quia tunc per coitũ vitã fornicatio, quando quis eſt potens ad venerea & cõcupiſcens, & ſi non acceſſerit ad vxorem nõ potens continere propter magnitudinem deſiderij accedet ad aliam: ſaturare libidinem eſt quando quis nõ mouetur ad libidinem propter ſuperabundantiam humoris ſeminalis vrgentis ad exitum, ſed propter ſolum deſiderium libidinoſæ voluntatis. Et iſta libido, quam ſaturare ſic intendunt, non eſt carnis, ſed animi. Quod ſæpè accidit, ſcilicet, vt homines exhauftri per actum venereum, in quibus iam organa deſiciunt, ita vt ſit eis difficilis coitus deſiderium tamen coitus, non deſinit. Sunt enim volentes ſemper experiri delectationem illam, quam aliquando in coitu experti ſunt, ſcilicet, corpore exiſtente diſpoſito. Nunc autem corporis diſpoſitio nõ mouet, ſed potius in tali coitu affigitur, & perit. Animus tamen deordinatus delectationem illam q̄rit, & illud deſiderium proprie vocatur libido. Tunc ergo q̄ ſaturare libidinem cupit, quando corpore non diſpoſito ad venerea ex ſola libidinis voluptate mouetur, ſicut

ſicut apparet in eis, qui ſe ipſos prouocant, & præueniunt per aliqua, quæ incitent ad venerea. Iſtud etiã eſt quære in coitu ſolam delectationem. Et tunc non eſt coitus ad vitandam fornicationem, quia vitare fornicationem eſt, quando ex ſuperabundantia humoris ſeminalis, & alijs diſpoſitionibus corporalibus inſurgit vehemens cõcupiſcentia ad venerea, quam difficile eſt tolerare. In exauſtis tñ per actum venereum, vel ex alia cauſa non poteſt eſſe talis concupiſcentia: ideo in eis nõ eſt vitare fornicationem, ſed ſolum libidinem animi ſaturare. Ex hoc ſequit, q̄ eſt qñ vtrũq; eſt peccatum veniale, valde minus eſt pp̄ vitandam fornicationem coire, quàm pp̄ libidinem ſaturandam. Quia vitare incontinentiã, vel fornicationem eſt quidã finis matrimonij. 1. Cor. 7. conſequi autẽ inde delectationem nullo modo eſt finis matrimonij. Ideo illud magis põt honeſtari; q̄ iſtud. Item qui agit ex maiori tentatione, minus peccat: quia magis inuoluntariè agit, & tñ volens vitare fornicationem agit ex forti paſſione, quæ naturaliter mouetur ex ipſa corporis diſpoſitione. Qui autẽ libidinem ſaturare vult tentationem non habet, ſed ipſe eam præuenit, & ſuſcitat, ideo deterior valde eſt, & eſt volens vitare fornicationem, ſicut in cõtinẽs, q̄ pp̄ ſolam paſſionem agit, volens autẽ ſaturare libidinem, ſiue delectationem appetẽs eſt, ſicut in tẽperatus, qui ex electiõne mouetur ad proſequendũ delectabilia, & nõ ex paſſione. Ideo deterior valde eſt, vt patet. 7. Ethic. c. 10. ſ. Omnino autẽ videbitur deterior eſſe, ſi quis non concupiſcens, vel quiete. i. remiſſe concupiſcens aliquid turpe operetur, q̄ ſi vehementer cõcupiſcens, & ſi nõ iratus percutit, q̄ ſi iratus. Quid enim vtrũq; faceret in paſſione exiſtens? quaſi dicat. Multo grauiora ageret, cum ſine paſſione praua operetur. Et inſert, propter qd̄ in tẽperatus eſt deterior in cõtinẽte. Grauius ergo eſt vnũ veniale altero, vt oſtenſum fuit ſupra, neutrum tamen eſt mortale: quia non repugnat omnino charitati, nec dat pœna æterna pro eo, & tamen pro quibusdam venialibus datur pœna valde grauis in purgatorio, quæ differũ ab alijs venialibus, ſicut lignum à ſtipula in difficultate, & diuturnitate cremationis. Et ſic apparet, an aliquando coitus coniugalis propter intentionem malus fiat, & quando hoc ſit, & quantum malus eſt.

An propter nimiam frequentationem actus coniugalis ſit peccatum. Quæſt. CCXXXVI.

QVAERITVR, an in coitu coniugali ſit aliquando peccatum propter nimiam frequentationem actus ſupra modum. Dicunt quidã quod ſic, quia ardens amator in propria vxore adulter eſt, vt ait Hieron. & habetur 32. q. 4. cap. Origo Iſtud autem eſt frequentare coitum ſupra modum: quia ex ardenti amore ſit, ideo peccatum eſt. Item Hier. eo. cap. increpat tales dicens: certè qui dicunt ſe cauſa reipublicæ, & generis humani vxoribus iungi, & filios procreare imitentur ſaltem pecudes, ſcilicet, non frequentent coitum vltra neceſſitatem generationis, ad hoc autem non eſt neceſſe nimis frequentare: quia multa tempora ſunt, quibus ad vxorẽ cauſa prolis accedere non eſt neceſſe, cum tunc ſit impedita concipere, ſicut dicit Ambr. ſuper epiſtolam ad Cori. & 33. q. 4. c. Si cauſa. ſi cauſa procreando filiorum ducitur vxor, nõ multum tempus conceſſum videtur ad ipſum vſum.

Dicendum, q̄ frequentatio in coitu coniugali poteſt aliquando eſſe cauſa ſtemporibus illis, quibus vxor non eſt impedita concipere, vt ſi nondum concepit, & tunc nunquam eſt exceſſus in frequentatione. Alph. Toſt. ſuper Matth.

tatione cum actus honeſtus, & finis honeſtus. Ideo non erit peccatum niſi aliàs propter tempus, vel locum, vel alias circumſtantias. Si autem non propter prolem, vel erit hoc, quia fortè vir eſt potens ad venerea, & reſpectu aliorum uirorum uideretur eſſe frequentatio, quia illi non ſunt tam potentes. Et tamẽ huic non eſt frequentatio, quia corporis ſui diſpoſitio hoc exigit. Et tunc reddit hoc ad coitum, qui ſit propter vitandam incontinentiam, & talis coitus nunquam eſt, niſi peccatum veniale, quia ex eo, q̄ q̄s uult vitare fornicationem per coitum habet reſpectum ad bonum coniugale, per quod iſte coitus excuſatur. 32. q. 2. cap. Sicut non omnes & c. quidquid. Vel erit frequentatio iſta propter ſolam delectationem experiendam in actu uenereo, & tales increpabiles ſunt: quia omni tempore indiſtinctè coitum uolunt: quia libido dominatur in animo. Vnde tales increpat Iſido. 32. q. 7. cap. Non ſolum, ſcilicet. Sunt quidam, qui ſicut animalia abſque ulla diſcretionem indiſtinctè libidini ſeruiunt, quos ego nec mutis pecudibus comparauerim. Non tamen eſt propter hoc ſemper peccatum mortale. Sed diſtinguendum ſicut præcedit. quæſt. ſcilicet, an concupiſcentia maneat intra limites matrimonij, uel non. Si intra limites, non eſt mortale peccatum, quia bonum matrimoniale excuſat coitum. Et ideo non iudicatur mortale, ſicut fornicatio, ſed veniale eſt ut 32. q. 2. c. Sicut, & cap. quidquid. Si autem ſit extra limites matrimonij, mortale peccatum eſt, & tamen adhuc nõ eſt ita graue, ſicut fornicatio ſimplex, cum meretrice, uel concubina: quia fœdera matrimonij aliquid de turpitudine alleuiant, licet non tollant eam in rotum, ut ait Auguſt. li. de adulterinis coniugijs, & 32. quæſt. 7. cap. Adulterij, ſcilicet. Tantum ualet ordinatio creatoris, & ordo creaturę, ut in rebus ad utendum conceſſis, cum modus exceditur, longè ſit tolerabilius, quàm in eis, quæ conceſſa non ſunt, unus uel rarus exceſſus. Ad argumentum dicendum, quod cap. Origo, intelligitur de eo, qui extra limites matrimonij uxorem amat, & ille adulter eſt. Nam dicitur ibi. Nihil eſt enim fœdius, quàm uxorem amare quaſi adulteram. Tunc autem ut adultera amatur, quando illud facit uir in uxore, quod faceret in meretrice, aut in quacunque adultera, ſcilicet, quia non affectu coniugali eam cognosceret. Ad aliud dicendum, quod iſti increpantur, quia inhoneſtè agunt, & tamen iſta inhoneſtas non eſt ſemper peccatum mortale, etiam ſi non propter prole coniuges coeant, cum etiam alijs finibus coitus coniugalis licitus ſit, ut dictum eſt hic, & præc. q.

An coitus coniugalis in omni loco poſſit excuſari ſine peccato. Quæſt. CCXXXVII.

QVAERITVR, an coniugalis coitus ſit aliquando illicitus propter locum, & an coniuges ad reddendum debitum in omni loco teneantur, in quo exigitur.

Dicendum, quod obligatio ad reddendum debitum eſt ualde ugens, ita quod coniuges nunquam ab ea excuſantur, aut abſoluuntur, ſicut dicitur extra de coniugio leproſorum. cap. 2. & Apoſtulus uult, quod coniuges nunquam ſe fraudent debito, niſi ex conſenſu, ut orationi uacent ad tempus: prima Corinth. 7. Et ob hoc exactus debitum tenetur illud reddere quodcumque petitur, & in quocumque loco, ſalua tamen humana uerecundia, & honeſtate conuiſtus humani, ut dicit Sanctus Thomas quarto ſententiarum diſtin. 32. Hoc autem eſt, quod ſi alter coniugum in publico debitum petat Pars Secunda. Z 4 aſtan-

astantibus aliquibus, non tenetur alius coniugum si-
bi debitum reddere. Quia contra humanam verecun-
diam istud est. Licet enim coitus coniugalis sit ho-
netus, verecundia tamen data est homini in penam
in isto actu. Et tamen verecundia est passio laudabi-
lis potissimum, quia ista est data toti generi humano.
Velle ergo agere contra eam coeundo in publico est
quasi velle agere contra naturam, ideo vituperabile
est. Fuerunt tamen quidam philosophi, qui vocaban-
tur Cynici, id est, canini: quia canum morem serua-
bant, quorum princeps Diogenes existit asserentes
de nullo honesto homine debere verecundari. Ideo
vxoribus suis astante multitudine populi commi-
scebantur. Sed preualuit humana verecundia ratio-
ni eorum. Unde ista secta philosophorum paucos ha-
buit sectatores. Et quandiu durauit non sine iniurijs,
& opprobrio inter ceteros homines vivebant. Qui
cum eos concupiscerent in publico commiseri, la-
pidibus, & iusto eos percutiebant, & coinquinabant
hanc totius humani generis verecundiam tolerare
non potentes. Quapropter pauco tempore, postquam
coepit secta ista, conualuit, sed ut naturae contraria
abolita est. De qua Augu. 14. de Ciuit. Dei. Maximè
autem non obligatur petens debitum in publico ibi
reddere: quia in breui potest ad alium locum transi-
re, in quo honestè reddi possit. Requirit enim actus
iste secreta latibula. Siue enim coniuges, siue adulte-
ri, aut quicumque fornicarij tenebras quaerunt. Iob
24. Oculus adulteri seruat caliginem, dicens: non me
videbit oculus, & operiet vultum suum. Et Eccl. 23.
dicitur: Omnis, qui transgreditur lectum suum, di-
cit: quis me videbit tenebræ circumdant me, & parie-
tes cooperiunt me, & nemo circumspicit me. Si au-
tem locus sit oculis regulariter reddi debet debi-
tum ubi exigitur, nisi forte sit locus sacer. Ibi enim
reddi non debet, sed si alter coniugum perierit debi-
tum in loco sacro, alius debet ei suadere, vt desistat
propter loci incongruitatem: quia locus sacer vio-
latur per effusionem feminis in ipso, & reconcilia-
tione indiget, ideo peccatum est ibi coire: quia est
quoddam genus sacrilegij. Nam non solum ecclesie
sit irreuerentia, sed etiam impeditur diuinum offi-
cium. Quia si constat eam pollutam semine non di-
centur ibi diuina quousque reconcilietur. Debet er-
go petens debitum suadere coniugi petenti transi-
re ad alterum locum, in quo honestè reddi possit.
Sic tenet S. Thom. dicit tamen Albertus magnus. 4.
senten. distin. 32. quod si petens debitum non vult
auerti à petendo, sed instat, & forte non est prom-
ptum ire ad alium locum non sacrum, in quo debi-
tum reddi possit, quod tenetur ibi reddere cum do-
lore, quod necesse sit in tali loco reddere. Potius enim
hoc facere debet, quam negato debito prestare con-
iugi occasionem ad fornicandum, & tunc nullum
tempus, aut locus impedit, quin licitè debitum red-
di possit. Qui tamen debitum ibi perit nolens se su-
stinere, vt in alio loco petat, mortaliter peccat, &
magis peccat, quam qui petit in tempore vetito, eo
quod facilius est locum mutare, quam tempus: quia
tempus mutari non potest, sed ipsum per se transit.
Locus autem potest mutari faciliter. Item non in-
fertur inconueniens si quis in tempore vetito debi-
tum petat. Nam licet sit irreuerentia quaedam, nul-
lum tamen malum aliud inde sequitur. Secus in lo-
co: quia locus violatur, si est sacer, & indiget recon-
ciliatione, tempus autem non. Item, quia reddere
debitum immediatè, vt petitur, debet coniunx, ne
alteri coniugi fornicandi occasionem tribuat. Si ta-
men tempus vetitum simpliciter obstaret ad reddendum
debitum, esset magna occasio ad fornicandum.

Sicut si quis petens debitum in principio quadrage-
simæ teneretur contineri vsque ad finem eius pro-
pter temporis prohibitionem, si tamen sint in loco
sacro coniuges, quod transeat ad locum non sacrum,
vbi possit debitum reddi facile est, & si interim diffe-
ratur redditio debiti non praestatur occasio ad for-
nicationem: quia nullum tempus intercidit, in quo
fornicari coniuges possint cum se simul ad alium lo-
cum transferre possint, quando debitum alter eorum
exegerit. Ideo videtur, quod quando locus imme-
diatè potest mutari ad debitum reddendum non so-
lum petens, sed etiam reddens debitum in loco sacro
peccat mortaliter. Et quia dictum est de reconcilia-
tione loci, dicendum, quod si in loco sacro sit effusio fe-
minis, polluitur, & indiget reconciliatione, extra de
consecra. ecclesiae, vel altaris, c. si ecclesia, scilicet. Si
ecclesia non consecrata cuiusquam fuerit semine, aut
sanguinis effusione polluta, aqua protinus exoriza-
ta lauetur, ne diuinæ laudis organa suspendantur, id
est, quousque reconcilietur, quod fit per illam asper-
sionem aquæ, non debent dici officia diuina in eccle-
sia eadem, & hoc est suspendi organa laudis diuinæ,
id est, taceri. Idem patet de consecra. distin. 1. c. Eccle-
sias, & c. si motum, & c. de fabrica. Et hoc est quomodo
documque effundatur semen in ecclesia, scilicet, per
adulterium, per incestum, vel per fornicationem, aut
quencunque modum etiam si fiat sine coitu, vt in
mollitie. Quia sicut per adulterium ecclesia pollui-
tur, & indiget purgatione, & consecratione, vt in al-
le. c. si motum. Idem & in mollitie erit: quia deterior
actus est, cum sit crimen contra naturam adulterio
deterius. Maximè, quia magis pollutur locus
per mollitiem, quam per adulterium, aut quen-
cunque alium coitum: quia per mollitiem semen in
ipso loco effunditur, & realiter locus cõtaminiatur.
In coitu autem non effunditur semen in loco: quia
recipitur à patiente, & ideo ista solum est pollutio le-
galis, scilicet, per opinionem legis, id est, quod lex repu-
tat locum pollutum: quia intra eum coitus factus est,
per mollitiem tamen est simul realis, & legalis pol-
lutio, ideo magis propriè ecclesia erit tunc polluta,
& idè est in coitu sodomitico, vel bestiali, aut quo-
cunque contra naturam, cum sit vera feminis effusio,
& maioris criminis, quam adulterium. Idem etiam
est si quis vxorè in loco sacro cognouerit: quia etiã
polluitur ecclesia, licet coniugalis actus alius licitus
esset. Aliqui tamen putant, quod hoc non tenet in
coitu coniugali, sed in adulterio, vel fornicatione.
Idem videtur dicere Huguitius, & habetur de con-
secra. distin. 1. c. ecclesijs, in Glo. Dicendum tamen,
quod qualitercunque semen effundatur in loco sacro,
polluitur, siue sit coitus coniugalis, siue non, & indi-
get ecclesia reconciliatione. Et patet, quia extra de
consecra. eccles. vel alta. c. Si ecclesia, dicitur, quod
si ecclesia cuiusquam fuerit polluta semine, aut san-
guinis effusione lauetur, & de consecra. distin. 1. c. ec-
clesijs dicitur: nisi ab igne exustæ, aut sanguinis effu-
sione, aut cuiusquam feminis polluta fuerint: ergo
pro quacunque effusione feminis à quocunque, &
qualitercunque fiat, ecclesia polluitur. Ideo non spe-
cialius per adulterium, quam per alios coitus. Est ta-
men pro hoc dicendum, quod ecclesia polluta aliquan-
do solum reconcilietur, aliquando autem reconci-
liatur, & reconsecratur, vt si fuerit homicidium fa-
ctum in ecclesia, debet mundari, & reconsecrari, de
consecra. distin. 1. c. Si motum, & c. Ecclesijs. Si autem
fiat aliqua immunditia leuis, non oportet ecclesiam
reconsecrari, sed solum reconciliari. Et ita est si quis
vxorem in ecclesia cognouerit. Si tamè adulterium
commissum fuerit in ecclesia, non solum reconcilietur, sed
recon-

reconsecratur: quia in alio c. si motum, d. si homici-
dio, vel adulterio ecclesia violata fuerit diligentissi-
mè expurgat, & denuo cõsecret. Pro qualibet tñ fe-
minis effusione ecclesia polluitur, ita vt saltem indi-
geat reconciliari, & sic glo. Hugui. loquitur, scilicet,
quod si per coitum cum vxore ecclesia fuerit vio-
lata non denuo consecrabitur, & tamen non negat,
quod debeat reconciliari: immo confiteretur eam pollu-
tam esse, & consequenter indigere aliqua emunda-
tione, non tamen emundatione, & consecratione.
Predicta vera sunt nisi quando semen effusum fue-
rit per somnium, quia tunc ecclesia non iudicatur
polluta: eo quod illud non est in potestate hominis, quod
tamen non possumus vitare nec est crimen, nec im-
munditia. Sic dicitur de conse. dist. 1. cap. Ecclesijs in
glo. f. quod si per somnium semine emittitur, ecclesia non
consecrabitur iterum. nec mundabitur, & ita tene-
tur communiter. Hoc etiam verum est, quando est
manifesta ista pollutio, vel violatio ecclesie per fe-
minis effusionem, vt quia delinquentes, vel alter e-
orum confitetur hoc, vel de hoc est fama, & scanda-
lum nascitur. Alioquin etiam si constaret alicui sa-
cerdoti ecclesiam esse pollutam non ideo cessare à
diuinis in ea debet nec reconciliationem illius pe-
tere: quia istud esset dare opus in infinitum. f. vt sem-
per inquiri deberet, an pollutiones aliquæ factæ es-
sent in ecclesia, quod est inconueniens: sic enim te-
nere communiter.

An actus coniugalis sit peccatum ex conditione tem-
porali. Quæst. CCXXXVIII.

QVAERITVR, an coitus coniugalis sit aliquan-
do peccatum ex conditione temporis. Dicen-
dum, quod aliqua impedimenta sunt temporalia cõtra
actum coniugalem, & quædam sunt propter reuer-
entiam sacrorum, vt orationis, & ieiunij, & similia:
alia sunt propter alias causas non sacras, vt propter
fecunditatem, & mensuram, & purificationem, &
similia. De primis dicendum, quod licet actus con-
iugalis in se licitus sit, interdum tamen abstinendū
est ab eo propter reuerentiam sacrorum, & sunt tria
tempora sacrorum impedientia. f. tempus ieiunij,
orationis, & susceptionis Eucharistiæ. De primo pa-
ter: quia iubentur fideles tempore ieiuniorum absti-
nere à coitu, vt ait Augu. lib. quaestio. veteris,
& noui testamenti, & 33. q. 4. c. Christiano cum vxore
sua aliquando conuenire non licet, vt sunt ieiuniorum
dies, & propter hoc illa tempora, quæ ab ec-
clesia sunt instituta ad ieiunium prohibent petiti-
onem debiti inter coniuges, & nuptias celebrari. 33.
q. 4. c. Non oportet, & c. Non licet. Ratio est, quia ie-
iunia sunt à nobis ad affligendum carnem nostram,
vt sicut peccamus per indebitas delectationes, ita
& subtrahamus nobis eas, quæ aliàs licitè sunt, & ta-
men in actu coniugali est delectatio carnalis vehem-
ens: ideo tempore ieiuniorum ab ista abstinere ius-
tum fuit: quia facilius est alicui abstinere à cibis, quàm
à venereis. Non ergo est commendabilis abstinencia,
si quis à cibo abstineat, & venereæ delectationi ve-
lit vacare. Nam non solum ab istis, in quibus est de-
lectatio, sed etiam ab illis, in quibus non est delecta-
tio talis, & possumus iuste agere abstinendum est si-
cut cessare à litigijs, & à repetitione debitorum: Isa.
58. vbi Deus detestatur ieiunium Iudeorum dicens:
Ecce in die ieiunij vestri inuenitur voluntas vestra,
& omnes debitores vestros repetitis: ecce ad lites, &
contentiones ieiunatis. Et ista causa etiam redditur
in allegato cap. Christiano. Alia causa est, quia qui ie-
iunant, aliquid à Deo impetrare volunt. f. peccato-

rum remissionem, vel aliquod bonum, quod deside-
rant. Vt ergo Deus facilius hominem exaudiat de-
bet homo à licitis abstinere, vt dicit Augu. in alle-
gato cap. Christiano. f. Quia etiam à licitis abstinendum
est, vt facilius impetrari possit, quod postulatur.
De secundo, scilicet, de oratione dicendum, quod
etiam tempore orationis cessandum est à coitu con-
iugali. Sic dicit Hierony. & habetur 33. q. 4. ca. Scia-
tis fratres, quoniam quicumque vxori debitum red-
dit, vacare non potest orationi. Et ob hoc in diebus
illis, quibus ecclesia orationi vult homines vacare
iubet abstinere à coitu coniugali, & quia festiuitates
instituta sunt ad hoc, quod homines in eis orationi
vacent iubetur, quod in festiuitatibus ab vxoribus
abstineantur, vt ait Augu. 33. q. 4. c. Quotienscun-
que. f. Quotienscunque dies Natalis Domini, aut re-
liquæ festiuitates venerint non solum ab infidelium
concubinarum consortio, sed etiam à proprijs vxoribus
abstinere debet. Idem Ambro. & habetur eod.
q. c. Fratres, & eo. si causa. D hoc tamen dubium est,
an in omnibus festiuitatibus à coniugali coitu absti-
nendum sit. Quidam dicunt, quod simpliciter in om-
nibus: quia in allega. c. Quotienscunque, dicitur: quo-
tienscunque dies Natalis Domini, aut reliquæ festi-
uitates aduenerint & c. ergo in omnibus abstinendū
dicit. Aliqui dicunt, quod non est necesse abstinere à
coitu coniugali in festiuitatibus, sed est consilium
quoddam, & pertinet ad perfectionem. Dicendum
tamen, & melius, quod præceptum est abstinere in
festiuitatibus, & obligat sub poena peccati mortalis.
Non tamen intelligitur de omnibus festiuitatibus,
quia tunc semper abstinendum esset à coitu: quia ra-
ri, aut nulli dies sunt, in quibus non sint aliqua Nata-
lita Martyrum, vel virginum, aut aliorum sancto-
rum, sed debet intelligi prohibitio de festiuitatibus
præcipuis. Nam aliàs non vocamus communiter festi-
uitates: iste autem sunt ille, in quibus iubentur ho-
mines cessare à laboribus, vt patet de consecra. dif.
3. c. Pronunciandum, vbi nominantur iste festiuita-
tes, & concluditur, quod episcopi in suis episcopati-
bus denunciant eas populo, & sequitur: reliquas ve-
rò festiuitates per annum non sunt cogendi ad fe-
riandum, nec prohibendi. Et idem est de festiuitati-
bus illis, in quibus præcipitur à iudicialibus actibus
cessari extra de ferijs, cap. Conquestus. Quia cū illæ
sint magne festiuitates propter reuerentiam earum
iuberetur cessari ab actibus iudicialibus. In ceteris aut
festiuitatibus licet coniuges carnaliter commiseri.
Idem autem videtur de festiuitatibus statutis in sin-
gulis prouincijs: quia etiam in eis abstinendum est à
coitu, licet non sit tanta obligatio sicut in eis, quæ
sunt de iure communi. Hoc tenet Ioan. & Hostien.
in summa tit. de spon. & matrimo. in §. quis sit effe-
ctus. Causa autem, quare abstinendum sit tempore
orationis est, quia oratio dicit quædam motum, &
elevationem animi in Deum. Omnia ergo illa, per
quæ impeditur orationis feruor debent prohiberi
tempore orationis. Nihil tamen magis tollit animi
elevationem in Deum, quam ipse coitus, siue sit cõ-
iugalis, siue alius quicumque, sicut dicit Augu. lib.
Soliloquiorum. Nihil esse sentio, quod magis ex arce de-
iciat animum virilem, quam blandimenta femine,
corporumque ille contactus. Non solum. n. deicit
ab arce contemplationis, immo omnino aufert cõ-
templationem: quia absorbet hominem, ita vt impos-
sibile sit in ipso aliquid intelligere, vt dicitur. 7. Ethic. c. 15.
Et pp hoc prophete quando vacabant actu coniugali
non recipiebant reuelationes à spiritu sancto, vt
ait Hierony. super Matthe. & 32. quaest. 3. c. Connu-
bia. f. connubia legitima carent quidem peccato: non
tamen

tamen tempore illo, quo conjugales actus geruntur præsentia spiritus sancti dabitur, & si propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur. Alia causa est eadem, quæ in ieiunio, scilicet, quia in oratione aliquo petitur à Deo, & ut facilius exaudiat debet homo abstinere à licitis seipsum affligendo. 23. q. 4. cap. Christiano. Et hoc, quia Deus exaudit homines afflictos. Psalm. 50. Cor contritum, & humiliatum Deus non despiciet. Sed obijcitur, quod tempore orationis non sit necessarium abstinere ab actu conjugali, sed solum ex voluntate coniugum: quia dicitur. 1. Corin. 7. Nolite fraudare inuicem, scilicet, redditione debiti, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi. Dicendum, quod quædam sunt orationes, quas sponte, & ex super erogatione coniuges facere volunt, & aliæ sunt orationes solennes, id est, dies instituti ab ecclesia generaliter ad orandum. De primis verum est, quod non licet alteri coniugum propter orationem subtrahere debitum alteri, sed oporteret ambos consentire ad hoc, siue ambo orerent, siue non, dum tamen ambo consentiant, quod debitum illo tempore non petatur, nec reddatur. Et de hoc loquitur Apostolus. De secundis temporibus orandi, dicendum, quod coniuges obligantur in eis abstinere, cum ecclesia præceperit. Et satis apparet, quod intelligatur de oratione priuata, quam specialiter vult facere aliquis coniugum. Quia dicit, quod non fraudet alterum debito, nisi ambo consentiant. Si enim intelligeret de oratione solenni, non staret: quia ad illam ambo coniuges equaliter tenentur, & non requiritur consensus eorum: quia ex lege sunt obligati. Item patet, quia dicit, quod postea reuertantur in id ipsum, ne teneat eos satanas. Ex quo innuitur, quod tempus illud orationis, de quo loquitur, est indeterminatum: quia dicitur, quod reuertantur postea ad coitum conjugalem. Si intelligeret de oratione solenni, non oportebat, quod diceret, quod postea reuertentur in id ipsum. Quia tempus festiuitatis determinatum est, & cessante illa, cessat prohibitio conjugalis actus, & ipso iure coniuges habent potestatem licite exercendi hunc actum. Intellexit ergo de oratione priuata, ad quam ex solo consensu faciendam possunt abstinere à coitu. Et ista non habet tempus determinatum, sed potest extendi, vel breuis esse ad nutum coniugum. Et sic postea vnus fraudare alterum prætextu orationis vsque ad longum tempus, nolendo alteri debitum reddere. Ideo dixit, quod non se fraudarent, sed reuertentur in id ipsum, id est, iterum ad copulam conjugalem. Apostolus autem locutus fuit solum de ista oratione priuata: quia tempore suo nondum erant aliqua festiuitates per ecclesiam instituta ad orationem solennem, in quibus obligarentur coniuges abstinere à coitu. Ideo de sola oratione priuata locutus est, ad quam requiritur consensus amborum, ut in ea abstineant à debito carnis. De tertio dicendum, quod etiam propter susceptionem Eucharistiæ abstinere debent coniuges à coitu. Tenentur enim saltem semel in anno Eucharistiæ recipere omnes fideles, extra de peniten. & remiss. c. Omnes, & pro illo tempore, quo ex necessitate iuris recepturi sunt Eucharistiæ, tenentur abstinere à coitu, etiam si aliàs suscipere velint abstinere debent. Sic dicit Hieron. & habetur. 33. q. 4. c. Sciat fratres, quoniam quicumque vxori debitum reddit de carnibus agni comedere non debet. Et redditur ibi causa, scilicet, quia si panes propositionis ab his, qui vxores suas tetigerant comedi non poterant quanto magis ille panis, qui de celo descendit, non potest ab his, qui conjugaliibus paulo ante hecere complexibus violati, atque contingi? Non

tamen per hoc credendum est concubittum conjugalem esse malum, sed ad hoc, quod quis licite, & reuerenter Eucharistiæ summat ab operibus carnis abstinere debet. Quia etiam si opus carnale malum non sit, irreuerentia tamen quædam maxima est, quod quis res valde spirituales tradat existentibus in opere valde carnali: quia per hoc non exhibetur debita reuerentia rei spirituali. Sicut sedere ad mensam bonum est, quod tamen rege adueniente, qui sedet non assurgat, sed continet cibum, irreuerentia est, & peccatum. Sic est de sumptione Eucharistiæ, quæ maximam reuerentiam exigit, cum sit ibi res optima, scilicet, caro, & sanguis Christi, an tamē semper sit abstinendum à coitu, quando Eucharistiæ suscipienda est, & an pullutio nocturna impediat Eucharistiæ susceptionem dicitur infra q. 24. 5. Ex prædictis autem infertur, quod temporibus orationis, & ieiuniorum non solum debitum exigendum non est, sed etiam nuptiæ non sunt celebrandæ, & ob hoc, quia in Quadragesima generaliter sunt ieiunia, non licet ibi nuptias facere. 33. q. 4. c. Non oportet, & cap. Non licet etiam à 70. vsque ad octauam Paschæ, & tribus hebdomadibus ante festiuitatem sancti Ioannis, & ab aduentu domini vsque ad Epiphaniam nuptiæ non celebrantur, eo quod ista tempora partim ad ieiunium, partim ad orationem, & partim ad sumptionem Eucharistiæ pertinent. 33. q. 4. c. Non oportet, & c. Nec vxorem, & extra de feriis, c. capellanus. Dicendum autem circa hæc, quod temporibus istis non licet coniugibus petere debitum, reddere tamen licet quantumcumque sit festiuitas, vel ieiunium, & etiam si Eucharistiæ sumenda sit ad certum diem ab vtroque coniugum, vel altero eorum, & exigatur debitum ab eo, qui sequenti die suscepturus est Eucharistiæ, tenetur reddere, ne detur occasio fornicandi alteri coniugi. Et hoc, quia nulla exceptio est, quin semper petitus debitum teneatur reddere, non obstante tempore, nec alia circumstantia, extra de coniugio leproforum. cap. 2. Et tamen potest quis interdum petere debitum in istis temporibus, & quod non peccet mortaliter, licet regulariter sit peccatum. Ratio est, quia si sine contemptu, & cum aliqua necessitate, vel infirmitate petatur debitum peccatum non est, ut si quis sciens vxorem non posse continere, & verecundiam in petendo debitum, & quod si non exigit ab ea debitum fornicabitur etiam in istis temporibus, potest exigere vir, & non solum potest, sed etiam meretur exigendo: quia ex charitate agit si verisimiliter præsumat, quod ipsa fornicabitur, nisi illo tempore commisceatur viro suo. Vel si forte vir erat fragilis non potens continere, & ut vitaret fornicationem illo tempore petiuit debitum, solum peccat venialiter, nisi in contemptum agat, scilicet, non curans de constitutione Ecclesiæ, quæ eum ad abstinendum illo tempore arctat: quia tunc contemptus facit peccatum mortale.

An sit conueniens id, quod in præcedenti questione dictum est de abstinentia à coitu conjugali temporibus præpositis. Quæst. CCXXXIX.

QVAERITVR propter præcedentia: quia dictum est, quod temporibus sacris coniuges impediuntur ab actu conjugali, scilicet, tempore orationis, & ieiuniorum, & Eucharistiæ suscipiendæ, an verum sit. Dicunt quidam, quod est inconueniens: quia subueniendum est morbo, quando inualefcit, & tamen istis temporibus potest concupiscentia insurgere, sicut alijs temporibus, & aliquando tunc grauius insurgit, ergo non debet tunc prohiberi remedium

dium exigendi debitum. Item non est aliqua causa, quare non debeat exigere debitum diebus festiuis, nisi quia sunt orationi deputati, sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi: ergo in alijs licet debitum petere, & sic nulla dies erit, in qua non liceat. Quia idem erit de diebus, in quibus sumitur Eucharistiæ. Dicendum, quod aliqua tempora sacra sunt illicita ad petendum debitum, sicut dictum est præce. q. sicut aliqua loca, ex eo, quod sunt sacra, vetant ibi debitum exigere, & reddi. Ita & in quibusdam temporibus, quia sacra sunt, non debet exigere debitum. Ratio est, quia licet actus conjugalis non sit malus, sicut nec matrimonium est malum, tamē propter carnalem delectationem vehementem deprimit rationē, ira quod in actu illo nihil intelligi possit. 7. Ethico. ca. 1. 5. Et quoniam dies festiuitatum sunt instituti ad orationem vacandam, in qua requiritur eleuatio mentis in Deum, ut ostensum est præced. q. debet in festiuitatibus prohiberi actus conjugalis. Quod Apostolus innuit dicens non esse fraudandos coniuges debito, nisi ad tempus ad vacandum orationi. Et sic videtur, quod oratio abstinentiam exigit à coitu, ut bene fiat. Eadem ratio est in ieiunio, & susceptione Eucharistiæ, ut dictum est præcedenti q. Et tamen magis necessaria est abstinentia à coitu in oratione, quàm in ieiunio, quia fructus orationis non est, nisi ex hoc quod mens eleuatur in Deum, & tamen actus carnalis repugnat valde huic eleuationi. Secus in ieiunio, quia ieiunium est ad macerandum carnem, & tamen etiam, si quis tunc fornicetur nihilominus maceratur in carne, licet illa maceratio non sit fructuosa. Ad primum dicendum, quod licet temporibus sacris vetetur coitus, & concupiscentia possit insurgere, possunt tamen aliqua remedia adhiberi ad reprimendam eam pro illo tempore, sicut adhibent semper illi, qui continentiam perpetuam seruant. Ad secundum dicendum, quod licet non obligetur homo orare omnibus horis diei festi, tenetur tamen se talem exhibere, ut sit idoneus ad hoc, quod singulis horis possit orare: quia quod non orat in vna potest orare in altera. Si tamen liceat in festiuitate debitum petere erit homo pro illa hora non solum occupatus, sed etiam indispositus ad orandum per quandam indispositionem contrarietatis. Quod dicitur, quia in festo licet comedere, & dormire, in quibus non potest esse oratio. Iste tamen sunt occupationes disparatæ, sed non sunt dispositiones contrariæ, quia non repugnant orationi: coitus autem est contraria dispositio: quia totaliter tollitur fortior, & eleuatio mentis in Deum per coitum, in quo homo efficitur totus caro: ergo non licet in aliqua parte diei festi petere debitum. De hoc S. Tho. 4. Sen. dist. 32 art. 5. sub art. 1.

Ad primum argu. Ad secundum argu.

An exigens debitum diebus festis semper peccet. Quæst. CCXL.

QVAERITVR circa id, quod supra dicebatur. q. 238. scilicet, quod exigens debitum diebus festis peccabat, an sit verum. Dicunt aliqui, quod semper peccat. Dicit n. Grego. primo Dialogorum, quod mulier quædam, quæ per noctem à viro suo cognita fuerat, mane ad processionem veniens à Diabolo arrepta est. Sed hoc non fieret, nisi peccasset mortaliter: quia pro peccato mortali traditur homo Sathane. 1. Corin. 5. ergo mortaliter peccauit. Item qui fecit contra præceptum Dei, peccat, sed præceptum erat Exo. 19. Iudæis suscepturis legem, nolite appropinquare vxoribus vestris, & sic peccarent mortaliter, si contra fecissent. A fortiori autem peccabunt in nouo testamento, qui vtentes sacris rebus vtuntur coitu conjugali: quia magis sacra sunt ea, quæ

Primum argu. Secundum argu.

in nouo, quàm quæ in veteri testamento erant. Dicendum, quod circumstantia alicuius, si solum est circumstantia non potest dare grauitatem infinitam actui, & tamen appropinquare vxori die festo circumstantia quædam est. Cum ergo ipse coitus conjugalis in se bonus est, non potest per istam circumstantiam effici peccatum mortale, quia per hoc acciperet grauitatem infinitam. Dicendum ergo, quod absolute non est peccatum petere debitum in die festo nisi secundum, quod ab ecclesia vetitum est. Et tunc iste actus per hoc malus efficitur, quia contra præceptum est. Interdum in diebus ieiuniorum, & festiuitatibus debitum licite petitur, ut fit ad vitandam fornicationem in vxore. Si tamen fiat ad prolem gignendam, vel vitandam fornicationem in seipso, vel ad libidinem saturandam peccatum est. Et dicunt aliqui esse veniale solum. Alij autem morale, & tamē tenet sanctus Thomas, quod sit veniale. Quod verum videtur, quando fit ex infirmitate carnis. I. ad vitandam in seipso fornicationem. Si tamen sit ad libidinem saturandam mortale est, & hoc siue contineatur libido operetur prohibitio Ecclesiæ. Et hoc communius tenetur. Et tamen S. Tho. vult, quod et quando ad solam libidinem saturandam petitur debitum veniale est, si contineatur libido intra limites matrimonij. Grauius tamen peccatum est, quàm cum ex sola infirmitate carnis debitum petit, ut vitet in seipso fornicationem: hoc autem videtur esse fauorabilius licet fortassis non esset tam securum, & tamen quidquid tenetur, non est resistendum. Ad primum dicitur potest, quod forte illa mulier ad solam libidinem saturandam fuerat cognita petens debitum à viro, & delectatio, quam quærebat, erat extra limites matrimonij, & sic mortaliter peccaret, & arripere à Dæmone. Aliter potest dici, quod non peccauit mulier in hoc, quod cognita est à viro suo debitum reddens, sed quia irreuerenter ingessit se ad diuina contra conscientiam. Non enim debuit se ingerere processioni, & alijs sacris, cum à viro cognita esset præcedenti nocte. Ad secundum dicendum, quod Iudæi forte non peccarent mortaliter cognoscendo vxores suas, licet esset eis vetitum tempore susceptionis legis: quia ista dabatur ad quandam munditiam, & honestatem non necessariam. Melius tamen dicendum est, quod Iudæi peccarent mortaliter, si contra facerent, quia præceptum Dei expressum fuit traditum eis à Deo sine hoc, & tenebantur seruire: Nos tamen tenemur seruire, quia multa data erant Iudæis, quæ ceremonialia fuerunt, & pertinebant ad quendam ritum exterioriorem, & munditiam, quæ nos obseruare non obligamur, nisi ecclesia expressè iuberet. De hoc sanctus Tho. 8. Sen. dist. 32. arti. 5. sub articulo 2.

Ad primum argu. Ad secundum argu.

An illa persona, à qua petitur debitum conjugale diebus festis, reddere teneatur. Quæst. CCXLI.

QVAERITVR an ille, à quo debitum exigitur die festo teneatur reddere. Dicunt quidam quod non, quia peccantes, & consentientes equaliter puniuntur, scilicet, quia vtriusque morte digni sunt: ad Ro. 1. Non tamen licet peti debitum die festo, ut dictum est, qui tamen reddit, consentit penitenti: ergo peccat sicut ille. Item præceptum affirmatiuum obligat pro aliquo determinato tempore, sed tempore, quo quis orat non potest reddere debitum, ergo non obligatur reddere quando cumque peritur. Dicendum, quod reddere debitum est simpliciter de necessitate: ideo nulla excusatio est quantum ad tempus, nec quantum ad locum, extra de coniugio leproso.

Ieprosorum. c. 2. & 33. q. 5. c. Si dicat. Vnde Aposto- lus dixit, q non se fraudarent debito coniuges, nisi ex consensu ad vacandum orationi ad tempus. Quandoque ergo exigatur debitum reddendum est. Et etiam si concederent sibi mutuo coniuges licentiam abstinendi pro aliquo tempore, in quo oraret, & aliter eorum peniteret, & debitum petere vellet, tenebatur alius sibi reddere non obstante licentia data de abstinentia: quia quocumque tempore potest illa reuocari, maxime, quia alias esset occasio fornicandi ei, cui insurgeret concupiscentia. Ob hoc ergo licet ecclesia veruit quibusdam temporibus peti debitum, nullo tamen tempore vetat reddi, sed potius iubet. Ad primum dicendum, q iste, a quo debitum exigitur non consentit. Nam petere debitum voluntarium est, reddere autem est omnino necessarium: quia debitum est. Reddens ergo non consentit petenti: quia consensus est actus libertatis, & tamen in eo, qui tenetur ad aliquid respectu illius actus, non est aliqua libertas. Ideo reddens non consentit, sed cum dolore reddit dolens, quod tantam necessitatem incurrit, vt contra Ecclesiam preceptum agere aliquid cogatur. Secus autem esset, si non tenerentur coniuges mutuo ad copulam: quia tunc si petere vno consentiret alius, si peccaret petens peccaret etiam reddens, & ob hoc ecclesia veruit peti debitum, & tamen non veruit reddi: quia quod libertatis est, potest tolli, quod autem est necessitatis, non potest tolli, & tamen de lege diuina est, quod teneantur coniuges ad reddendum debitum: non porit ergo ecclesia arctare eos ad non petendum pro aliquo tempore: quia talis res magis est voti, quam precepti. Ideo saepe ecclesia imponit quibusdam in penam, q debitum non exigant, etiam tamen nunquam absoluit eos a debito reddendo extra de eo, qui cognouit consanguinitatem, su. c. Transmissa. Sic etiam in eo, qui habet conscientiam aliquam de consanguinitate, vel affinitate, quam tamen non potest probare ad hoc, q fiat diuortium tenetur debitum reddere, & tamen non licet ei petere, extra de reffit. spolia. cap. Literas, & de senten. excommunic. c. inquisitioni. Ad tertium dicendum, quod licet oratio debeat fieri in aliqua hora determinata, id est, in vna, & non in omnibus, non tamen est illa limitata, que sit, vnde non potest in aliqua hora impediri oratio, quin possit in alijs recuperari, & sic non est aliqua hora, in qua petitus debitum non teneatur reddere. Aliter potest dici, quod licet teneamur orare in die festo, non est tamen tanta obligatio, quin illa possit tolli, vel impediri aliquo tempore per aliam maiorem obligationem, sicut est obligatio de reddendo debitum, contra quam nulla recipitur exculatio extra de coniugio lepro. cap. 2. De hoc S. Tho. 2. Senten. art. 5. sub artic. 3.

An nuptia sint prohibita aliquo tempore, vel debuerint prohiberi. Quasi. CCXLI.

QVAERITVR. an nuptia aliquo tempore sint vetita, aut vetari debuerunt, sicut dicebatur supra q. 23. 8. Aliqui dicunt, q nullo tempore debent vetari: quia matrimonium est sacramentum quoddam, & nuptia sunt celebratio matrimonij, sed celebratio aliorum sacramentorum nunquam est interdicta: ergo nec debent nuptia aliquo tempore interdici. Item magis inconueniens est debitum peti diebus festiuis, & reddi, quam nuptias celebrari: quia magis de sacramento est in nuptijs, quam in petitione debiti, & tamen licet debitum peti in festiuitatibus ex aliquibus causis, vt propter vitandam fornicationem in vxore: ergo licet nuptias celebrari in festi-

Primum argu.

Secundum.

uitatibus. Item si esset contra Ecclesiam preceptum nuptias celebrari in festis matrimonij sic celebrata separarentur, & tamen non separantur: ergo non est contra preceptum. Dicendum, quod nuptias celebrare, & debitum petere aliquo modo pertinent ad idem, eo quod in vtrisque est coitus coniugalis. Sed differt, quia in nuptijs inchoatur, in alijs autem petitionibus debiti continuatur. Ideo sicut fuerunt aliqua tempora interdicta ad petitionem debiti, ira & aliqua interdiciuntur ad nuptiarum celebrationem, licet non omnino eadem. Quia ad petitionem debiti festiuitates solum, & quadragesima cum alijs temporibus ieiuniorum obstant, & tamen ad celebrationem nuptiarum alia tempora obstant, scilicet, a Septuagesima vsque ad octauam Paschae, & tribus hebdomadibus ante festiuitatem sancti Ioannis, & ab aduentu domini vsque post Epiphaniam, vt 33. q. 4. cap. non oportet. Et sic maiori tempore interdicitur celebratio nuptiarum, quam petitio debiti. Ratio autem est: quia quando noue sponsae accipiuntur in coniuges ad consummationem matrimonij, animus vtrorumque magis anhelat ad curam carnalium delectationum: quia carnales homines primos illos concubitus vno magna felicitate habent, quod non fit in sequentibus. Vnde magis carnales ibi efficiuntur etiam ad ostendendum istam letitiam, dissoluntur homines in multis, & non solum dissoluntur sponis, sed etiam plurimi alij. Vnde maius impedimentum est ibi ad spirituales eleuationem mentis, quam in petitione quotidiana debiti. Ideo debuerunt maiori tempore interdici nuptiae, quam petitio debiti coniugalis. Et sunt tempora ista, quae pertinent ad orationem, vel ad sumptionem Eucharistiae, vt homines vacantes orationi aliquanto tempore disponerent se ad dignum sumendum Eucharistiam, & propter hoc tria tempora interdicta sunt ad nuptias, scilicet, a Septuagesima vsque ad octauam Paschae, & hoc propter communionem, quae fieri debebat in Pascha, & etiam nunc fit. Et per tres hebdomadas ante festum beati Ioannis, quas aliqui computant a tribus diebus ante Ascensionem vsque ad octauas Pentecostes propter communionem, quae in Pentecoste fieri solebat. Et ab aduentu domini vsque ad Epiphaniam propter communionem aliam, quae etiam tempore illo fiebat. Quia secundum antiquos canones erant tria tempora communicandi, scilicet, in Pascha, & Pentecoste, & Natiuitate domini. Et ob hoc per aliquantum tempus ante ista festa, & post vacabatur orationi, vt Eucharistia dignè reciperetur, & ad hoc interdiciantur nuptiae, quae maxime repugnant spirituali eleuationi mentis in Deum. Nunc autem licet non maneant illa tria tempora communicandi, quia non tenemur nisi semel in anno communicare, sicut semel confiteri, extra de peniten. & remissio. cap. Omnis. tamen tempora, quae nunc interdicta erant etiam nunc interdicta manent. Quia licet nunc non obligemur ter in anno communicare, vt tamen ecclesia non auferret occasionem benefaciendi eis, qui alias facere hoc poterant, vel ad faciendum inclinarentur noluit licentiam dare nuptias celebrandi temporibus illis: quia per hoc non solum necessitas ad communicandum, sed etiam occasio sublata maneret. Ideo fuit conueniens, quod ista tempora manerent semper interdicta ad nuptiarum celebrationem, & ita manent. Ad primum dicendum, quod non est de celebratione nuptiarum sicut de alijs sacramentis. Quia in nuptijs propter nouas sponsas accipi a viris sunt multae dissolutiones in mundanis, & carnalibus gaudijs,

Tertium.

Ad primum argu.

dijs, quae tollunt eleuationem mentis in Deum. In alijs autem sacramentis nihil mundanum fit: ideo celebratio illorum nullo tempore prohibita est. Et etiam ipse contractus matrimonij nullo tempore fieri prohibetur, quia contractus non solent accipi sponse a sponsis, nec fieri aliqua humana gaudia, & carnalia. Vnde ille contractus nihil obstat orationi, & ieiunio, ideo omni tempore licitus est. Secus autem de nuptiarum celebratione propter causam dictam. Ad secundum dicendum, q in receptione debiti aliquo modo impeditur eleuatio mentis in Deum: ideo sunt certa tempora, in quibus interdicitur petitio debiti, & tamen maiora sunt, in quibus interdicitur celebratio nuptiarum: eo q in nuptijs magis dissoluntur homines, quam in quotidianis, & assidua redditione debiti, vt dictum est. Ad tertium dicendum, q licet contra interdictum Ecclesiae fuerint nuptiae celebratae, non rescinduntur matrimonia, quia ante celebrationem nuptiarum erant vera matrimonia contracta, & matrimonium, q semel verum est, non potest vnquam separari quantum ad vinculum propter quodcumq; superueniens. Sed obijcietur, quia 33. q. 4. c. Non oportet: interdicitur nuptias celebrare praedictis temporibus, & dicitur ibi, q si factum fuerit, separantur, qui nuptiae celebrauerunt. Sed intelligitur de separatione ante tempus ad agendum poenitentiam pro peccato, scilicet, quia contra interdictum Ecclesiae nuptias celebrauerunt. Sic patet extra de matrimonio contracto. c. Ex literis, & sic exponitur in dicto. c. Non oportet. De hoc Sanctus Thom. 8. sent. di. 3. artic. 5. sub artic. tertio.

An tempore impregnationis liceat vii actu coniugali. Quasi. CCXLIII.

QVAERITVR de temporibus alijs, non factis, quibus accedere ad vxorem est illicitum, & primum est tempore impregnationis. Dicunt enim quidam, q peccatum est ad vxorem accedere postquam constitit eam esse praegnantem. Sic enim dicit Ambrosius super epistolam ad Corinth. & 33. q. 4. c. Si causa. Si causa procreandorum filiorum ducitur vxor non multum tempus concessum videtur ad ipsum usum, quia tempus conceptus, & partus iuxta legem cessare debere vsus carnis demoustrant. Et Hieronymus increpat istos, qui post vxorum fecunditatem eis commiscerunt. 32. q. 4. cap. Origo, scilicet. Certe qui dicunt se causa reipublicae, & generis humani vxoribus iungi, & filios procreare, imitentur saltem pecudes, & postquam vxoris venter intumuit, non perdant filios, nec amatores se vxoribus praebant, sed maritos: dicitur perdere filios, qui illo tempore accedit ad mulierem, quando concipere non potest: quia ex quolibet actu potest sequi conceptio, cum tamen semel conceperit mulier, quousque pariat, concipere iterum non potest: ideo non expedit commisceri ei. Dicit etiam, q qui sic commiscerentur non sunt mariti, sed amatores, scilicet, ardentes amatores vxorum, qui in vxoribus proprijs vocantur adulteri. eo. c. Origo. Istos quoque increpat Irido, asserens esse deteriores pecoribus. 32. q. 7. c. Non solum, scilicet. Sunt quidam, qui sicut animalia absque vlla discretionem indefinenter libidini feruiunt, quos ego nec mutis pecoribus comparauerim. Pecora enim cum conceperint vltra non indulget maribus copiam sui. Causa autem, quare tempore impregnationis non debeant coniuges conuenire est. Prima, quia est contra intentionem matrimonij, quae

est proles, vt ait Ambrosius super Lucam & 32. q. 2. cap. Quare te pudor. Et tamen post impregnationem non possunt gigni alij filij, quousque illi nati fuerint. Ideo superfluum est tunc accedere ad vxores. Et sic intelligitur allegatum. c. Si causa, & c. Origo. Ideo dicit Hiero. q non perdant filios. Et tamen perdunt, quando commiscerentur vxoribus praegnantibus: quia constat inde prolem non posse sequi quousque prior conceptus de ventre exierit per natiuitatem, vel abortum. Et ob hoc aliquis dicit istud esse peccatum contra naturam in lege matrimonij. Sicut enim simpliciter est contra naturam in veneris ille actus, ex quo non potest sequi proles, vt bestialis, sodomiticus, & similes, ita & matrimonialis, ex quo non potest sequi proles. Et ita est de coitu post conceptum. Secunda causa est propter periculum. Quia quando venter vxoris multum intumuit, periculum est cognoscere eam, quia poterit pati abortum. Et de hoc potest exponi dictum Hiero. in allegato. c. Origo, scilicet, ne filios perdant, id est, vt non destruant filios iam conceptos, quod fieret si per accessum ad praegnantem coringeret eam pati abortum. Tertia causa est, quia tempore conceptus non videtur coitus coniugalis esse nisi propter delectationem. Et hoc pertinet ad amatores vxorum. Vnde dicit Hiero. eo. c. Origo, ne se amatores vxoribus praebant, sed maritos, scilicet. Si cognouerint eas postquam venter intumuit, & tamen amatorem esse vxoris facit esse adulterium eius. eo. c. Dicendum, q tempore impregnationis, sicut quolibet alio tempore potest debitum peti, & reddi, sicut alijs temporalibus, si periculum nullum est de abortu. Si putatur esse periculum, vt quia venter multum intumuit, vel quia putatur manifeste propter vxoris dispositionem, q fetus peribit non debet peti debitum, nec debet reddi, si quisquam coniugum perierit. Quia non debet fieri homicidium, vt reddatur debitum. Et tamen per abortum homicidium est, quando iam est formatum puerperium. 32. q. 2. c. Aliquando, & c. Quia vero, & cap. Moyses. Ideo commisceri non debent: sed si puterit esse aliquis modus cognoscendi foeminam securus, quouscunque periculum, etiam mutato modo consuetudine licebit tempore illo ipsi reddi debitum, vt ostensum est supra q. 226. Esset tamen valde melius, q abstinerent, vt non mutarent modum consuetum coitus. Si tamen petitur importune a viro debitum tenetur ipse quomodo potuerit reddere. Quando tamen nullo modo putatur sine periculo prolis posse reddi debitum, non debet reddi, etiam si instanter peratur: quia in tali casu nemo est obligatus. Nam ad peccandum mortaliter nulla est obligatio, & ita est si debitum redderetur, quando creditur proles peritura per abortum. Si autem non timeatur periculum, vt quia nouus est conceptus, nec dum multum intumuit venter, licet reddatur, & exigitur: quia matrimonium non est institutum solum in officium, sed nunc principaliter in remedium ad vitandum fornicationem 1. Corin. 7. Et quia contingit post conceptum ipsas praegnantem appetere plus coitum, quam ante impregnationem, ne detur occasio fornicandi, licet eis petere debitum. Maxime quia tempus impregnationis longum est, & si toto illo tempore obligarentur coniuges abstinere a coitu, difficile eis esset. Ideo non arctantur, maxime cum dixerit Apostolus, q non se fraudarent debito, nisi ad tempus, vt vacaret orationi, prima Corin. 7. Tempora ergo conceptionis non excludit. De periculo autem nihil excludit: quia etiam si lex hoc non diceret, manifestum est, q non deberet reddi debitum, quando esset manifestum periculum de morte conceptus.

Ad

Ad primū argu. Ad primum dicendum, quod verum est, quod si matrimonium ad solam prolem esset institutum, nunquam liceret commiseri coniugibus tempore impregnationis. Quia tamen magis datum est iam in remedium fornicationis vitandæ, quā in officium gignendæ prolis, licet ad vxorem accedere quocunque tempore, quo sine periculo potest cognosci, & ita loquitur Ambro. in allegato c. Si causa, scilicet, si causa procreandorum filiorum dicitur vxor, nō multum tempus concessum videtur ipsum vsum. Quasi dicat: si propter hoc solum vxor ducitur, paucum tempus sufficit ad vsum conjugalem. Si tamen causa vitandæ fornicationis ducatur vxor multum tempus necessarium est, vt sit licitum, ne si arctetur tempora non inueniatur remedium contra concupiscentiam. Cuius autem dicitur, quod est contra naturam matrimonij cognoscere vxorem pregnantem, dicendum, quod verum est, si esset matrimonium ad solam prolem. Et tamen est etiam ad vitandam fornicationem, vt dictum fuit. Ideo quodocunque coniuges coeunt ad illam vitandam, secundum legem matrimonij agunt. Si autem dicatur, quod est contra legem naturæ coitus: quia coitus est ad generandum, dicendum, quod illos coitus vocamus contra naturam, ex quibus quantum ad seipos non potest proles sequi, sicut ex mollitie, & coitu cum femina extra vas debitum. Ideo isti sunt semper veritri, & detestabiles. Coitus autem, qui cum femina est, secundum se semper est talis, qui possit prodesse ad generationem. Quod autem impediatur sequi prolem inde, eo quod conceptus alius factus est per accidens, ideo nunquam vocatur iste coitus contra naturam, licitus ergo est.

Ad secundū argu. Ad secundum dicendum, quod etiam Hieronymus loquitur de coitu matrimoniali, si sit solum ad prolem gignendam: quia tunc nō oportet misceri vxoribus post conceptum. Vnde dicit certē, qui dicitur se causa reipublicæ, & generis humani filios procreare, imitentur saltem pecudes, & c. Et tamen non est matrimonium ad hoc solum, vt dictum est. Ideo etiā in illo tempore licet conuenire carnaliter nisi propter periculum, vt fuit dictum.

Ad tertium argu. Ad tertium dicendum eodem modo, quod Iulianus increpat homines volens deducere eos, saltē ad continentiam pecorum: quia honestum est, quod postquam venter vxoris intumuit, quod vir non accedat ad eam. Et tamen si accesserit non sequitur, quod peccet, cum liceat sibi debitum reddere, & exigere. Cum autem dicitur, quod cognoscentes tali tempore vxores, sunt vehementes amatores, dicendum, quod potest fieri istud ex multis causis. Quia forte vir, vt caueat fornicationem, quā timet de vxore, accedit ad eam, & charitatis opus est. Vel vt euitet fornicationem in seipso licitum est: quia ad plus est veniale. Etiam aliquando propter solam delectationem. Si tamen contineat se intra limites matrimonij, cognoscere vxorem mortale non est. Si vero non se contineat intra terminos matrimonij, est peccatum mortale. Et tunc vocatur vir vehemens, vel ardens amator vxoris, & est adulter in ea: quia facit in ea, quæ faceret in adultera. Quod tamen post impregnationem quis vxorem cognoscat, non facit semper esse ardentem amatorem.

An licitum sit vxori commiseri post partum antequam purificetur. Quæst. CCXLIIII.

QVAERITVR de tempore post partum an tequam purificetur mulier. Nam aliqui putant illicitum esse vxorem tangere. Dicendum pro hoc,

quod istud pendet ex cæremonia purificationis post partum. Erat enim in lege Moyli cæremonia ista, quod mulier abstineret per quadraginta dies ab ingressu in templum si peperisset masculum. Si vero foeminam, diebus octoginta, Leuit. 12. Quando tamē lex Moyli cessauit, pariter omnia legalia cessauerunt, non manet obligatio ad aliquam cæremoniam. Ideo nec ad istam, vt dicitur extra de purificatione post partum c. vnicō, id est. Si mulier immediatē post partum voluerit ingredi ecclesiam ad gratias Deo agendum de puerperio prohibenda non est: quia poena computaretur ei in culpam, vt dicitur. e. c. Sic etiam dicit Augu. & habetur di. 5. c. Si mulier, vbi dicitur, quod eadem hora, qua parit potest intrare ecclesiam. Si tamen mulier propter reuerentiam vult abstinerere aliquanto tempore ab ingressu ecclesie, ne videatur sic immunda corporaliter intrare, non est increpanda. De hoc extra de purificatione post partum. cap. vnicō. Dum tamen non faciat hoc mulier: quia sic fiebat in lege veteri. Nam esset iam culpabile, cum putaretur manere lex, quæ oblata est. Et ob hoc licet mulieres aliquanto tempore ex reuerentia post partum abstinere ab ingressu ecclesie sit laudabile, tamen abstinere quadraginta diebus, vel octoginta præcisē sicut fiebat in lege veteri, etiam si nō fiat ad hanc intentionem, honestum nō est, ne occasionem præstent alijs errandi, aut de eis malē suspicandi. Maxime, quia ad hoc, quod cessent immunditij corporales in foemina post partum paucum tempus sufficit, immo superuacuum esset quadraginta, aut octoginta diebus spectari, immo si sine causa fieret, & non est laudabile tanto tēpore abstinere ab ingressu ecclesie: quia ad diminutionem diuini cultus pertinet. Ex hac autem purificatione oritur, quod viri abstinere debeant ab vxoribus post partum aliquanto tempore non quidem quadraginta, vel octoginta diebus, quod erat tempus purificationis secundum legem, sed quousque mulier ab immunditijs suis sit omnino purificata naturaliter post partum. Et tunc ad eam honestē accedere potest. Dum autem durat immunditiæ, prohibetur vir accedere ad vxorem dist. 5. c. Ad eius. Et ob hoc putant aliqui esse mortale peccatum vxorem tunc cognoscere, & tamen de honestate hoc tenet. Vnde si contrariū fiat non peccant coniuges mortaliter.

An tempore menstruum liceat ad vxorem accedere. Quæst. CCXLV.

QVAERITVR de temporibus menstruum, quod licet tunc ad vxorem accedere. Dicendum, quod reddere debitum omni tempore est necessarium cum nullam recipiat exceptionem, extra de coniugio leproforum, c. 2. An tamen petere liceat est dubium. Si loquamur secundum veterem legem erat veritum, & poena grauissima puniebantur, scilicet, morte, Leuit. 2. Nunc autem, quia cessauit lex illa, nec manet eadem poenæ, nec eadem prohibitiones, nisi in quantum ecclesia instituit de nouo obseruari aliqua quæ ibi fuerant sic prohibetur coitus conjugalis tempore menstruum. dist. 5. c. Ad eius, scilicet. Dum in mensuris consuetis detinentur viris suis misceri prohibentur. In hoc autem diuersimodē multi sentiunt. Aliqui dicunt, quod si petatur debitum, & creditur, quod fornicabitur petens si non reddatur, debet reddi. Si autem non timeatur de periculo non debet reddi. Et hoc, quia dicunt, quod istud præceptum est morale, & non cæremoniale, & ideo semper obligat. Alij dicunt, quod passio menstruum aliquando est naturalis, scilicet, quando redeuntē mense

menfe, foemina ordinariē patitur menstrua: aliquando autem passio non naturalis, sed potius ægritudo, vt quando mulier extra tempora menstruum fluxum patitur. Et talis morbus non dicitur passio menstruum, sed fluxus sanguinis. Leu. 15. vbi distinguitur, quid pro istis fieri debeat, & contingit istam passionem esse longissimam. Nam interdum legimus durasse annis duodecim. Et iste manebat extra castra, siue separatæ à communione aliorum. Leu. 15. & numeri. 5. Dicunt ergo, quod si passio sit non naturalis, licitum est exigere debitum, & reddere: quia tunc non possunt fetus concipi propter ægritudinē illam: saltem tamen ad virandam fornicationē erit vtile, potissimē quando talis passio diuturna est. Si autem sit passio naturalis menstruum, durat paucis diebus. Nam propter illam solum erat mulier separata septem diebus secundum legem Moyli Leu. 12. Et sic apparet, quod non durabant septem diebus menstrua. Et de istis dicunt, quod non licet tunc debitum petere, nec reddere: eo quod ex coitu in tali tempore confueuerit fetus membrum damnati, & leprosi, & morbo si nasci. Vnde si mulier petat debitum à viro tempore menstruum, dicunt, quod vir non debet reddere, nisi timeat de eius fornicatione. Et si vir petat debitum à muliere: tunc ipsa non debet reddere, sed exponere ei causam, quare nō potest. Sic tenet Glo. dist. 5. cap. Ad eius. Dicit autem Hug. quod tam mulier, quam vir petens debitum tempore menstruum peccat mortaliter, sed qui reddit petitus, non peccat. Potest tamen denegare sine peccato, nisi videat imminere periculum fornicationis exigenti. Dicit etiam, quod tenetur mulier reuelare marito tempus menstruum, si exigat ab ea debitum, & etiam si non exigat, ne forte ad exactiōnem ipsius mulieris vir reddat ei debitum nesciens de menstruo. Alij autem dicunt, quod exigere debitum tempore menstrui veniale est, reddere autem nullum peccatum est.

Satis tamen videtur dicendum, quod nunquā sit peccatum reddere, sed quodocunque petitur, debeat reddi, cum etiam inter leprosos sitius reddendi debitum, licet inde timeantur proles morbidæ nascituræ, extra de coniugio lepro. c. 2. Quanto magis in mensuris, in quibus minus periculum est de morbo, plis nascituræ, licet ex alia parte sit minus licitum, quia tempus menstrui determinatum est, & est paucum: ideo facilius est abstinere in illo, quam inter leprosos, quorum morbus perpetuus est. Non tamen excusat hoc, quin debitum reddi debeat si petatur tpe menstrui, licet honestum sit, quod femina reuelat viro menstrua, vt ille desistat à petitione debiti. Si tamen importunē petit, reddendum est. Idem si mulier patiens menstrua petat debitum à viro sciente de menstruis. Nam debet suadere ei, quod non petat. Si tamen instat, reddendum est. De petente autem dici potest, quod peccabit venialiter petendo ex quacunque causa petat, dum tamen nō petat propter solam delectationem nō contentam limitibus matrimonij: quia tunc semper est peccatum mortale. Multa alia circa petitionem debiti, & redditionem dubia sunt, de quo dicitur. 1. Corin. 7. De matrimonio autem, & adulterio, & separatione coniugum, & quomodo se coniuges repellunt propter fornicationem, vel quomodo de ea excusantur dicitur infra. 19.

An nocturna pollutio sit peccatum. Quæst. CCXLVI.

QVAERITVR nunc circa nocturnam pollutionem, quæ pertinet ad genus veneriorū, an peccatum sit. Nam nisi impediatur sopor, sine dubio esset peccatum, vt si fieret in vigilia. Aliqui di-

ciunt, quod pollutio nocturna nunquam sit peccatum, siue proueniat ex præcedenti cogitatione, siue non: quia Augu. 1. de Ciuitate Dei. c. 25. dicit. Concupiscentialis inobedientia, quæ adhuc in membris moribundis habitat absque culpa est in corpore dormientis, si recta est portio: ergo non est culpa in corpore dormientis, sicut non est culpa in corpore non consentientis. Item Augu. super Gen. ad litteram lib. 12. dicit. Cum ipsa phantasia, quæ sit in cogitatione sermocinantis expressa fuerit in visione somniantis, vt inter illam, & veram commixtionem certum non discernatur continuè mouetur caro, & sequitur, quod cum motu sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato à vigilantibus dicitur. Item pollutio non est peccatum ex se: quia est passio, & nō actio, nec etiam ex cogitatione præcedenti: quia nō est continuatio inter cogitationem præcedentem in vigilia, & pollutionem dormientis, sicut inter causam & effectum: quia cognitio fit ex mente, pollutio autem ex phantasia dormientis. Item Augu. lib. de vera religione: omne peccatum est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum: ergo pollutio, quæ accidit preter legem voluntatis culpa nō est, sed huiusmodi est pollutio nocturna, ergo non est peccatum. Item omnis pollutio est passio, ideo est inuoluntaria, vt ait Dama. & Aug. de Ciui. Dei li. 14. c. 15. sed omne peccatum est actio voluntaria, ergo non est peccatum. Item dormiens non peccat: quia non habet liberi arbitrij vsum. Sic dicit Greg. di. 6. c. Testamentum. Ipsa mens rea ostenditur non tunc, id est, in somnio, sed in iudicio suo libero. Et ibi Ioa. & Hugu. dicunt, quod dormiens non peccat: ergo non peccat ex pollutione. Item nocturna pollutio est in solo corpore, omne autem peccatum in mente est, ergo non est peccatum. Item Arist. 1. Ethic. per dimidium vitæ, id est, soporem nihil differt prauus à studio. Si tamen peccaret dormiendo, differreret: ergo non est peccatum pollutio in somno. Item Arist. 1. lib. de anima. Intellectus est velatus in ægritudine, vel somno, sed intellectus velatus in ægritudine nō peccat, sicut in furioso, ergo nec cum polluitur homo in somno. Item non potest prouenire ex reliquijs cogitationis ad hoc, quod sit peccatum: quia reliquiæ cogitationis sunt in intellectu, sed peccatum propriè est in effectu, ergo non est peccatum pollutio secundum, quod dicitur prouenire ex reliquijs cogitationis.

Aliqui dicunt, quod est peccatum: quia dormiens peccare potest. Meritum enim, & demeritum sunt, circa idem subiectum, sed dormiens potest mereri, sicut patet de Salomo, qui dormiens impetrauit à Domino sapientiam. 3. Reg. 3. & 2. Paralipo. 1. Et sic dormiendo potest aliquis demereri. Vnde pollutio nocturna poterit esse peccatum. Itē quia quæ hæt vsum rationis potest peccare, sed in dormiendo aliquis habet vsum rationis: quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur multa, & prælegit vnum alteri consentiens, & dissentiens, ergo potest peccare dormiendo. Et sic pollutio nocturna nō impediatur esse peccatum propter soporem, cum alijs ex genere suo sit peccatum. Item frustra increpatur, & instruitur ille, qui non potest agere contra rationem, & tamen in somno homo instruitur à Deo. Iob. 33. scilicet. Per somnum, & in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc apparet Deus virorum, & erudiens eos instruit disciplina: ergo potest homo in somnijs agere contra rationem, vel secundum rationem, quod est peccare, & bene agere, & sic pollutio nocturna poterit esse peccatum. Item qui nō habet mentem ligatam, & faciat aliquid, quod est malum, à peccato non excusatur. Dormiens tamē non videtur

Alia opinio in oppositum.

Prima ratio. Secunda ratio.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

dam vestigium, & inclinatio in animo magis, quam ex cogitatione speculatiua: ita q̄ dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum. Licet enim non sit assensus ille perfectus actus rationis: quia non potest esse in dormiente perfectus vsus liberi arbitrij: est tamen quidam assensus secundum imaginationem, qui sufficit ad motum seminis, & est fluxum. Ista autem nocturna phantasmata & cogitationes, vt communiter sequuntur ex diurnis, vel ex eis, in quibus homo assuetus est. Ideo qui turpia per diem agere consuevit, vel cogitare, turpes habet in somno cogitationes. Qui vero per diem circa bona studere, & implicari solitus est, per noctem bona cogitat. Quia licet dormiens videatur esse alter homo, id est, alterius naturæ à vigilante, tamen aliquid de vigilantibus transit ad dormientes. Ideo Aristo. primo Ethic. cum dixisset, quod per dimidium vitæ, id est, per soporem nihil differt prauus à studioso, quia in sopore, nec virtus, nec vitij actus est, dixit continuo, quod in quantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes meliora sunt phantasmata studiosorum, quàm quorumlibet, id est, meliora cogitant studiosi per somnum, quàm cæteri homines. Sic etiam dicit Auguf. duodecimo super Genef. ad literam, quod propter bonam animæ affectionem quædam eius merita etiam in somnijs clarent. Et ex hac parte possunt pollutiones nocturnæ esse peccatum ex causa sua. Quando tamen ex cogitatione speculatiua de veneris, vel ex cogitatione practica cum horrore ipsorum vitiorum sequatur in somnijs pollutio. Quia relicta sunt cogitationis vestigia in imaginatione, tunc non habet pollutio rationem culpæ in se, nec in causa sua.

Tertia causa est spiritualis, & extrinseca, scilicet, à dæmone, scilicet, quando per operationem dæmonis commouentur phantasmata dormientis in ordine ad actum venereum, & sequitur effluxus seminis. Et ista aliquando est peccatum, & aliquando non. Si enim homo se præmunuit petens auxilium contra Dæmonem, ne polluat, & sequatur pollutio, non est peccatum. Et ob hoc ecclesia quotidie in completorio orat dæmones arceri dicens. Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Si quis vero negligit se præmunire contra hæc, & sequatur pollutio ex opere Dæmonis aliquo modo imputatur ad culpam. Sæpe tamen Dæmon ex sola iniquitate procurat in homine pollutionem, vt impediatur eum à bono spirituali, scilicet, à celebratione Missæ, vel à susceptione Eucharistiæ, vel vt deducat eum in desiderium venereorum per delectationem, quam imperfectè experitur in pollutione nocturna, & non valet homo seipsum defendere contra eum. Sicut legitur in vitis patrum de quodam, quod semper in diebus festis pollutionem nocturnam pateretur, procurante hoc Diabolo, vt impediretur à sacra communione. Dæmones autem possunt facere hoc dupliciter. Aliquando per motum vasorum seminariarum sine aliqua cogitatione: Quia mouere quæcumque corpora facultati Dæmonis subest, nisi Deus illum arceat. Aliquando per motum phantasmatum existentium in imaginatione faciendo quandam representationem facit semini fluere, etiam non mouendo organa seminaria: quia natura corporalis multum obedit apprehensionibus imaginariis, & mouetur ad illam. Ideo quando quis per somnum talia cogitat, vt expressè videatur, sibi talia exercere sequitur seminis fluxus, quia corpus mouetur immediate. Sic dicit Auguf. 12. super Genef. ad literam, quod ipsa phantasia, quæ

fit in cognitione fermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, vt inter illam, & veram coniunctionem corporum non discernatur continuè mouetur caro: & sequitur, quod cum motu seminis, id est, effusio seminis, quæ à coeuntibus fit per motum organorum. Et dicitur quando illa, quæ fuerit in cognitione fermocinantis, sunt in visione somniantis: quia per somnum res videtur tanquam præsens, & sub conditionibus particularibus, sicut in sensu: ideo modicum differt cognitio per phantasmata ab ea, quæ fit per sensum quantum ad modum representandi rem. Vnde ibi nihil concipitur vniuersaliter, sed particulariter, eo quod ista apprehensio fit per phantasmata particulariter, representantia. Quia cum non sit ibi perfectus actus rationis, non est actus intellectus agentis abstractantis speciem intelligibilem à conditionibus particularibus phantasmatum. Ideo ea, quæ per somnum cogitantur, non sunt tanquam cogitata, sed tanquam visa, & nobis præsentibus gesta. Dicitur etiam, cum fuerit expressa: quia expressio est maxima declaratio cogitationis, & imitatio ad rem veram. Sicut dicimus, quod imago est expressa similitudo, id est, valde conformis ipsi rei veræ, cuius imago est. Et sic est in nocturna cogitatione: quia ita res se aperit quasi à nobis realiter viderentur, & fierent. Ideo est expressa phantasia, & peruenit ista expressio ad hoc, quod nihil videatur differre inter istam cogitationem, & rem veram, id est. Tanta est expressio rerum per imaginationes conformiter significantes, quod non videtur homini ibi, quod de veneris cogitet, sed quod venerea exerceat. Et quando peruenit cogitatio ad tantam expressionem, sequitur immediate motus in carne, & fluxus seminis. Si autem cogitatio non est tam expressa, id est, q̄ non videretur res tam particulariter fieri, non sequitur pollutio ex cogitatione. Etiam non est fluxus seminis, nisi quando cogitatio peruenit ad complementum. Vt cum quis incipit cogitare de veneris, ita vt ordinetur cogitatio quasi ipse ad exercendum venerea perueniturus sit. Contingit tamen interdum, quod irruente graui sopore, aut alia mutatione facta, aut si quis fortè euigilauerit, non completur cogitatio somnij, & tunc non sequitur fluxus seminis. In vigilia autem ista non sunt, etiam si quis consentiat in venerea, nisi rarò, scilicet, cum aliquis est valde affectus ad aliquid, & est inflammatus, per quam inflammationem resoluatur semen in tra corpus, ita vt iam facile sit fluere, tunc poterit cogitatio ita intensa, & delectabilis de aliqua re amara interciderè, quod sequatur fluxus seminis sine coitu, & mollitie per solam imaginationem. Et tamen tunc propter magnam concupiscentiam est homo totaliter affectus ad rem amaram, & tota intentione tendit anima in illam: Et tunc mouetur corpus ad apprehensionem imaginationis. Vt communiter autem in vigilantibus non fit: quia etiam si quis sit affectus ad aliquam rem, tamen in vigilia anima est occupata circa multa, quæ per sensum representantur. Et non potest toto conatu in vnum ire, quia sic oportebat abstrahi ab omnibus alijs. Ideo in vigilia hoc rarò accidit. In somnijs autem sæpissime fit, quia ibi ligantur sensus exteriores. Et cum per illos nihil anima percipiat non potest circa multa diuagari. Cum ergo aliquid per imaginationem representationem ostendatur ei, tender anima tota in illud, & erit vehemens in opere suo: ideo obedit sibi corpus, & mouentur organa, & semen fluit. Ista enim sunt causæ communes pollutionis nocturnæ. Interdum fit ex infirmitate sola hoc accidit. scilicet, ex debilitate vasorum

Alia causa pollutionis.

vasorum seminariarum. Nam in aliquo non abundante in semine, nec etiam aliquid cogitante contingit fieri nocturnam pollutionem, quæ ex sola infirmitate tunc accidit, cum videamus in multis hominibus, quod magis patiuntur, & frequentius nocturnam pollutionem, quando ieiunant, quàm cum saturantur. Ibi tamen non est alia causa nisi debilitas virtutis contentiuæ, sicut in quibusdā ex defectu virtutis retentiuæ videmus vrinam nolentibus eis fluere, ita & ex debilitate virtutis retentiuæ, quæ est in vasis seminarijs fluit interdum semen. Vnde & in ægrotantibus iste fluxus aliquando apparet. Istud etiam videtur, quia si quis ieiunans, vel non ieiunans biberit aquam paulo ante accubitum facilius mouetur ad pollutionem nocturnam. Et hoc est, quia aqua laxat virtutem retentiuam propter humiditatem. Vnde magis patiuntur aliqui pollutionem si biberint aquam solam ante accubitum, quàm si vinum temperatum: quia licet vinum propter calorem moueat magis ad venerea disponendo, & concitando hominem ad desiderium illorum, tamen non laxat virtutem retentiuam, sicut aqua. Ideo ex aqua fit magis pollutio nocturna, quàm ex vino. Contrarium autem accidit in vigilantibus, quia vinum disponit eos ad venerea aqua autè non. Ideo dicitur, quod luxuriosas res est vinum, Prouerb. 20. & ad Ephe. 5. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria. Et cum aqua bibita ante accubitum ad pollutionem disponat: magis disponet, si fuerit tepida, quàm si frigida, quia frigidum stringit, & resistit laxationi, quàm facit humidum. Tepidum autem vel aliquantulum calidum in aqua propter humiditatem laxat, & propter calorem aperit. Ideo facilius erit fluxus seminis bibita aqua tepida, aut aliquantulum calida. Omnia hæc proueniunt ex infirmitate, scilicet, quando laxatur virtus retentiuæ, quæ est in organo seminarijs. Ideo Gregor. dicit, quod aliquando pollutio ex sola infirmitate prouenit, vt patet distinct. 6. cap. Testamentum. De pollutione nocturna in quantum prouenit ex alijs causis satis dictum est, & tamen in quantum prouenit ex præcedenti cogitatione adhuc est dicendum, quod potest considerari quinque modis.

D: pollutione ex præcedenti cogitatione.

Primum secundum rationem propriam. Secundò per comparisonem ad subiectum proximum pollutum. Tertio per comparisonem ad causam proximam pollutionis. Quarto per comparisonem ad libertatem arbitrij, quæ est causa peccati. Quintò per comparisonem ad causam remotam, quæ est præcedens cogitatio. Quantum ad seipsam dicendum, quod est pollutio passio non peccatum. Vnde Leuit. 15. dicitur. Vir, qui patitur fluxum seminis, immundus erit. Et sic dicitur pariter. Ideo passio est, & Gregorius Augustino Episcopo Anglorum, & distinct. 6. cap. Testamentum dicit, quod cogitauit sciens, hoc pertulit nesciens. In quantum autem dicit, pertulit, notat passionem. Si autem obijciatur, quod Leuit. 15. non dicitur de pollutione nocturna, sed de ægitudine, dic q̄ verum est. Et tamen non differunt istæ pollutiones quantum ad rationem pollutionis, sed quantum ad causam & modum. Et quia pollutio secundum se dicitur passionem vterque conuenit esse passionem. Omnis autem passio est inuoluntaria: quia passiones nobis nolentibus accidunt. Peccatum autem est partis rationalis: ideo pollutio secundum propriam rationem est peccatum. Comparandum etiam ad subiectum proximum non est peccatum: quia subiectum eius non est affectus, sed membra dormientis. Vnde Leuiti. 15. super illo verbo: Vir, qui patitur fluxus & Alph. Toft. super Matth.

A dicit Glof. Semen incompetenter fluens corporis membra inquinat: peccatum autem in voluntate est, vt dicit Auguf. lib. de duabus animabus: ergo non est peccatum quantum ad subiectum. Comparando etiam pollutionem nocturnam ad liberum arbitrium, quod est causa peccati, non est peccatum: quia liberum arbitrium in somno velatum est. Propter quod in somno non fit peccatum, vt dicit Auguf. in Glo. Deuterono. 23. super illo verbo, qui nocturno pollutus, sit somnio. Nec enim in somno fit peccatum. Et Gregorius distinct. 6. cap. Testamentum, dicit. Ipsa mens omnino rea non fit tunc, sed in suo iudicio libera ostenditur, cum se & si dormiens nihil meminit vidisse, tamen in vigilijs corporis meminit se in ingluuiem cecidisse. In quo innuit, q̄ tunc, id est, quando pollutio illa accidit mens non peccat, & ita notat ibi Glo. Et sic non est peccatum pollutio quantum ad hoc. Comparando autem ad causam proximam non potest iudicari peccatum. Quia causa proxima est phantasia expressa ex cogitatione vigilantis, quæ ex vehementia suæ agitationis excitat virtutem expulsiuam, cuius virtus fortificatur in dormiendo propter abstractionem animæ ab operibus sensitiuæ partis exterioris. Quia melius exercet vegetatiua particula dormiendo, quàm vigilando. Sic dicit Aristoteles libro de somno, & vigilia: quia non impeditur ex occupatione animæ circa sensus exteriores, & etiam collectiones caloris ad interiora adiuuant ad hoc. Et secundum Augustinum. 12. super Genef. ad literam, & Aristo. & Algaze. & Auicem. residuum cogitationis, quæ est in imaginatione, excitat expulsiuam ad refecandum superfluum vltimæ digestionis: maxime vbi sunt plena vasa seminaria, scilicet. Quia tunc est facilis fluxus spermatis, & tamen est vehemens affectio, & apprehensio phantasiæ. Motus enim sensibilis passionem causat. Parui autem motus latentis sensum non faciunt passionem, sicut dicit Dama. libro secundo. Et non solum fit hæc pollutio in somno, sed etiam in vigilia, vt dictum est. Et hoc cum tanta ostenditur, vel exprimitur similitudo amate rei, quod ratio non finitur discernere vt rum foris videatur ipsum corpus, an intus solum cogiteretur, & tunc fluit interdum humor de genitalibus. Sic expressè tangit Auguf. lib. 11. de Trinitate. Sed si in somno fit non est peccatum: quia causa eius non est capax peccati: quia peccatum non cadit in imaginatione, vel phantasia, quæ pertinet ad partem sensibilem. Si autem fit in uigilia, est peccatum: quia pertinet ad actionem mentis cogitantis, quæ nimia cogitatione detinetur, & ex magnitudine desiderij culpabilis obcæatur, & à regulis æternæ legis auertitur, nec naturaliter uelatur, sicut in somno: ideo per se est culpabilis in uigilia, & non in somno. Comparando autem pollutionem ad præcedentem cogitationem est culpabilis, quia oritur ex radice culpabili, scilicet, ex cogitatione libidinosa; cui tripliciter continuatur, scilicet, per modum cogitationis, affectionis, & delectationis. De primo patet, quia continuatur actus uigilantis ad dormientem per reliquias cogitationis, quia forma expressa est in imaginatione dormientis, & formantur phantasmata in motu somniantis, vt dicitur primo Ethico. cap. decimo octauo, scilicet. Quies est enim animæ in somnis, secundum quod dicitur studiosa, & praua, id est, anima in somno quiescit, id est, cessat ab illis, per quæ dicitur praua, vel studiosa. Veruntamen si quo paulatim pertranseant quidam motuum, & ita meliora sunt phantasmata studiosorum q̄ quorūlibet. licet in somnis aia regulariter Pars Secunda. A a 3 non

non habeat operationem, per quam dicatur bona, vel mala. Si tamen quidam motus paulatim pertranseat, id est, si quidam motus transeat aliquantulum à vigilantibus in dormientes, & hoc est per hoc, quòd cogitationes vigilantium continuantur cogitationibus dormientium. Et dicitur paulatim, i. aliquantulum saltem quatum ad modicum: quia integrè, & verè non est possibile. f. q. eadem cogitatio numero per continuationem sit in dormiente, & in vigilante. Nam per hoc, q. quis incipit dormire, definit cogitare: sed paulatim, i. quantum ad quasdam reliquias manentes in imaginatiua propter phantasma, quæ ibi relinquuntur expressa cum quadam virtute cogitationis, licet transferat cogitatio. Secundo modo continuatur motus vigilantis, & dormientis per modum affectionis, f. quia vehementia affectionis ad venerea fuit in vigilante. Et ista vehementer exprimitur, i. ostenditur valde expressè in phantasia dormientis, in de sequitur motus ad fluxum feminis, sicut supra. Et de his duobus dicit Grego dist. 6. cap. Testamentum. Si verò ex turpi cogitatione oritur, il lustro patet animo reatus suos. f. à qua radice illa pollutio processit: quia q. cogitavit sciens, i. vigilans hoc perulit nesciens, i. dormiens. Tertio modo continuatur per modum delectationis. Et non est modus iste omnino distinctus à præcedentibus, sed superaddit aliquid. Nam delectatio non potest præcellisse in vigilante, nisi in quantum cogitavit de venereis, & delectatus est in hac cogitatione. Et nõ differt à primo modo, nisi in quantum potest interdum esse cogitatio de venereis sine delectatione sive sit cogitatio practica, sive speculatiua: vt ostensum est. Est autem regula, q. pollutio nunquam potest esse peccatum, nisi causa sua fuit peccatū, & in quantum continuatur actus dormientis cum vigilante, vt dictum est. continuatur peccatum dormientis cum peccato vigilantis, i. vt hoc sit peccatum propter illud, & reputetur culpabile propter illud. Et est vnum peccatum ex actu interiori cogitationis præcedentis in somno, & actu exteriori, vel passione pollutionis dormientis: vt dicitur in allegato cap. Testamentum, ostenditur ipsa mens rea non tunc, i. in somno, vel post somnum cum liberum habet iudicium: sed ante, f. in vigilia, quæ fuit ante somnum. Vnde pollutio quado peccatum est, & provenit ex cogitatione, est vnum peccatum ex ipsa, & cogitatione, & nõ committitur istud peccatum quando homo pollutur: sed quando cogitavit in vigilia. Sicut tamen, quis pollutur ex crapula, non peccat in pollutione, nec postquam euigilat, & recordatur præteritæ crapule, & pollutionis, sed tunc peccauit, quando crapulam commisit, ex qua pollutionis reatum contraxit, vt in causa, ita quòd iam tunc poterat ei imputari pollutio futura, si sciretur, quòd futura erat. Et ideo Deus, qui hoc futurum nouit non solum crapulato impunit ad peccatum ipsam crapulam, sed etiam futuram pollutionem. Et satis conueniens exemplum ponit Dama. lib. secundo de Ebrioso. Si enim ebrius homicidium committat ignorans facit, non tamen inuoluntariè: quia ebrietas præstitit causam ignorantiam, ideo secundum Aristot. duplices maledictiones sustinet. Ideo homicidium suum est peccatum, licet non habeat vsum liberi arbitrii. Sic Loth culpatur de incestu, licet hoc fecerit nesciens. Genes. decimo nono, scilicet, quia ebrietas, quæ fuit culpabilis, causam præstitit. Et sic pollutio talis peccatum est veniens ex turpi cogitatione. Et debemus eam confiteri: quia non constat, an mortale, vel veniale fuerit. Ex hoc patet quomodo pollutio nocturna aliquando est culpabilis propter causam

f suam, & aliquando non. Quando tamen sit peccatum veniale, & an aliquando sit mortale, dicitur sequenti quæstione.

Ad primum dicendum, quòd Salomon dormiendo non meruit sapientiam à Deo, immo nec petiuit illam, cum verè dormiret, sed solum fuit somnium, in quo videbatur, quòd dicebat Deus ei quid peteret, & ipse peribat sapientiam, vt patet primo Regum tertio, & ibi declaratum est, & secundo Paralipom. primo. Vnde dicit Augustinus super Gene. ad literam lib. duodecimo, quòd Salomon non meruit sapientiam à Deo dormiendo, sed fuit signum præcedentis desiderij. Et propter hoc dicitur petiitio eius placuisse Deo, scilicet, quia antequam dormiret istud desiderium habebat. Et sic nec Salomon meruit in dormiendo, nec aliquis mereri potest.

Ad secundum dicendum, quòd in dormiente ligantur omnes sensus exteriores, interiores autem vires interdum totaliter ligantur, & interdum non. Quando enim est multitudo vaporis surgentis à stomacho ad cerebrum, & est grossus, & turbidus vapor, ligantur vires interiores: quia non est aliquid peruium ad transitum specierum. Et ob hoc quando homo incipit dormire, nihil somniat, vt communiter, eo quòd tunc grossior vapor insurgit, & est maior copia eius. Cum autem fuerit cerebrum alluiatum ab illa multitudine vaporum paucis manentibus possunt fieri somnia. Et sic post aliquantulum dormitionem somnia eueniunt, vt communiter. Si autem interdum eueniant in principio somni, erit hoc antequam insurrexerit tota multitudo vaporum, vel quando quis habet leuem soporem: quia ille omni hora potest somnare. Quomodo cunctaque aut accidat somnium non est, nisi quando solutæ sunt vires interiores sensitiuæ ex parte: nam totaliter solutæ esse non possunt in dormiente: quia iam non dormiret. Solui tamen contingit magis, & minus illas in sopore in diuersis hominibus, vel in eodẽ homine in diuersis partibus soporis. Quantumcunque tamen soluantur, non soluuntur ex integro: quia tunc soluerentur exteriores sensus, & esset vigilia. Quando cunque autem solutæ sunt vires interiores, quantumcunque modicum est aliquis actus rationis: quia ratio secundum se non potest ligari, cum non sit virtus corporis. Quia tamen nunquam soluuntur vires interiores ex toto in somno, nunquam potest esse iudicium rationis perfectum. Et ob hoc non est ibi cõsentire, nec dissentire, quòd pertinet ad electionem: quia electio est quasi conclusio consilij, tertio Ethicorum. Dormiens autem non potest habere consilium: quia illud pertinet ad actum perfectum rationis, ideo non potest esse in dormiente culpa, nec meritum, licet ex causa præcedenti potest esse actus culpabilis, secundum quòd in vigilia præcessit culpa aliqua.

Ad quartum dicendum, quòd mens humana habet duos respectus, vnum ad superiora, à quibus illustratur, alium ad corpus, à quo recipit species sensibiles, & quòd regit. Ex parte ergo illa, secundum quam anima recipit aliquid à diuinis, non ligatur per somnum; sed magis redditur libera, quanto sit à corporalibus magis absoluta, scilicet, quia non impeditur per diuagationem ad species sensibiles, quæ ei præsentantur. Et sic est magis disposita anima ad suscipiendum aliquid à Deo in somno, quàm in vigilia. Et ideo interdum ex influenza diuini luminis, vel angelici dormiens potest aliqua de futuris percipere, quæ vigilans percipere non potest, scilicet, quòd dato quodam leui pulsu, quòd Deus ani-

animam nostram moueat: forte in vigilia non sentirer illi pulsum, & non erudiretur per eum. In somno autem percipit illum, quia cum sit magis disposita à leuioribus potest immutari. Ex parte autem illa, qua anima recipit à corpore, vel per corpus est ligata, quia recipit per sensus exteriores, & illi sunt totaliter ligati. Et sic necesse est, quòd ligetur quatum ad iudicium perfectum habendum ligatis sensibus, à quibus incipit cognitio eius. Quia quædam relatio ipsius intellectus sit ad sensibilia apprehensa per sensus exteriores ad perfectum iudicium dandum de re per sensum representata. Non est ergo in somno perfectum iudicium. Quia tamen imaginatio, & omnes vires interiores, quæ immediate intellectui subministrant ea, quæ per sensus accipiuntur, sunt aliquantulum solutæ in somno, licet non plenè potest esse aliquis actus rationis in somno, quia aliàs erat impossibile esse somnium. Ad tertium dicendum, quòd apprehensio rationis, licet impediatur in somno, non tamen ita sicut iudicium, quòd perficitur per conuersionem intellectus ad sensibilia, quæ sunt prima principia cognitionis humanæ. Ideo nihil prohibet hominem apprehendere aliquid secundum rationem de nouo in dormiendo ex ipsis reliquijs præcedentium cogitationum in phantasmatis oblati, vel ex reuelatione diuina, vel Angli boni, aut mali. Iudicare tamen de re secundum iudicium perfectum non est possibile, quia hoc fit per conuersionem ad sensibilia, vt dictum est. Differt autem inter apprehensionem, & iudicium: quia per apprehensionem solum recipitur res, & habet se potentia vt passiva, per iudicium autem de re suscepta discutitur, an verè, vel falsè, bene vel malè se habeat, quòd susceptum est. Et istud non est pati solum, sed potius agere, & pertinet ad perfectum actum intellectus, ideo non potest in somno: quis habere talem actum.

Aliiter potest dici, sicut supra, quòd in somno anima ligatur quantum ad id, per quòd recipit à causa inferiori, & naturali, scilicet, per sensus, & tamè quantum ad id, per quòd recipit à causa superiori, & diuina non ligatur, sed potius in somno est magis disposita, & ibi possunt fieri facilius reuelationes animæ, quàm in vigilia. Et ob hoc Deus in somno tangit corda viroorum instruens eos, quia tunc facilius immutabuntur à Deo & magis percipient se immutari, quàm in vigilia. Quia in vigilia immutantur per sensus, & fortassis non esset promptum cognoscere de immutatione, quæ à Deo fieret, vnde proueniret, an ex cogitatione nostra, vel ab aliquo extrinseco. In somno autem facilius est cognosci hoc, quia ibi non habemus vsum rationis perfectum, nec immutatur ab exterioribus: ideo planius erit videre, vnde immutatio sit. Et sic Deus in somno poterit hominem conuenienter instruere, licet non possit homo in somno perfectè iudicare secundum rationem, ita vt possit esse consensus, vel dissensus, qui pertinet ad peccatum, vel ad virtutem. Et sic non frustra à Deo instruimur, quia non instruimur quasi pro tempore ipso, quo instruimur aliquid facturus sit, sed postquam euigilauerit, dirigeretur per ea, de quibus in somno instructus est. Ad quantum dicendum, quòd corporales motus nõ pertinent ad meritum, vel demeritum, nisi secundum quòd causantur à voluntate tanquam à principio. Et ideo pollutio nocturna magis iudicatur quantum ad rationem meriti, vel demeriti quantum ad principium, quòd est in dormiendo, quàm ex termino, qui est in vigilando: quia ex quo in dormiente excitarus est motus carnis, non subiacet voluntati vigilantis vltierus

Alph. Toft. super Matth.

motus ille, nec reputatur euigilasse quousque vsum liberi arbitrii perfectè recuperauerit. Potest tamen contingere, quòd in ipsa euigilatione peccatum oriatur, vt si pollutio propter delectationem complacet, aut si sine deliberatione consensus, aut cum appetitu futuri. Ista autem complacentia non facit præteritam pollutionem esse peccatum, quia non est causa ipsius: quia iam præterita est, sed ipsa in se peccatum est. Si ergo complacet pollutio illa in quantum delectationem præteritam causauit, vel in quantum per istam complacet homini delectationem in futuro habere in venereis, quia per id, quòd in vigilia expertus est, delectatus est, & desiderat talia postea experiri peccatum est, & mortale: quia ibi consensus est in malum. Si tamen ista præterita pollutio non complacet, vt delectatio quædam venerea, sed vt alienari quædam naturæ, & exoneratio non est peccatum. Secus autem si antequam fiat placeret alicui habere pollutionem nocturnam solum, vt per eam alienaretur, & non vt consequeretur inde quandam delectationem: quia etiam istud velle peccatum est: quia simul vult homo omnia illa, quæ cum pollutione eueniunt, & sic vult implicite delectationem veneream, etiam vult alienari per modum illum, qui non est conueniens, sicut qui vult consequi sanitatem naturalem per coitum fornicarium. Et per hoc, quòd pollutio sub ista ratione est volita ipse volens est causa eius.

Et ideo imputatur tibi tanquam actus eius. Vnde sine peccato esse non potest.

Aliud autem est, quado postquam facta est, complacet homini non de ea tanquam de causa, sed de alienatione, & exoneratione naturæ, quæ per eam inducta est: quia tunc de bono complacet homini, & non de aliquo medio, per quòd inductum fuit. Si autem pollutio accidat in vigilia, etiam ex sola cogitatione sine mollietate semper videtur esse peccatum mortale: quia non potest prouenire, nisi ex magno desiderio libidinis ad aliquam rem desideratam, & hoc mortale est, nisi forte esset morbus quidam, in quo, inuito homine, distillar semen, quia ibi nullum peccatum est, sed poena, vt dicitur sequenti quæst. Ad sextum dicendum, quòd pollutio nocturna est aliquando peccatum, non quantum in semetipsa, sed in sua causa, scilicet, quado ex culpabili causa oritur. Et ideo si contingit aliquem peccare in cogitando de venereis, & sequatur inde pollutio, peccatum est, ita loquitur Isidorus. Ad septimum dicendum, sicut ad præcedens, & dicitur, imagines noxiæ, quia nocent per peccatum, scilicet, quòd tunc non de nouo causatur, sed quòd commissum est quando hoc cogitabatur. Ad octauum dicendum, quòd etiam si pollutio nocturna causetur per demones, non sequitur, quòd sit mala: quia etiam poenæ inferuntur nobis per demones. Psalm. 77. Misit in eos indignationem suam per angelos malos, & tamen poena non est culpabilis. Et ita potest esse pollutio, quæ in nobis causatur per demonum iniquitatem, nobis nihil ante hoc cogitantibus: immo contra eos nos oratione munientibus. Et tunc manifestum est, quòd nulla culpa est ibi. Et ideo nihil differt concurrere demones ad causandam pollutionem, vel non concurrere, dum non proueniat ex alia causa culpabili. Potest tamen dici, q. pollutio semper est mala ex quacunque causa veniat, si sentiat, vel saltem homo se postea pollutum inueniat: quia hebetat hominem per delectationem, quam in ea expertus est, & inclinât ad similia in actu. Hoc tamen non est peccatum, sed poenas ad peccatum, vel incentiuum, sicut sunt passionnes

Pars Secunda.

Aa 3

nostræ.

noſtre. Ad nonum dicendum, q̄ ſomnus electorum non vacat merito. Non quidem q̄ dum ſomniant aliquid mercantur, ſed quia vigilantes cogitauerūt de iſtis terribilibus, quæ eis in ſomnio occurrunt, & cogitando meruerunt. Vt potè ſi illa patienter tolerabant, quæ cogitabant, vel erant aliqua mala, quæ ventura formidabant. Et tamen disponebant animum ſuum ad illam patienter tolerandum. Et in quantum iſta cogitatio dormientis continuatur cogitationi vigilantis per modum ſupradictum dicitur eſſe meritoria. Non tamen eſt hoc aliud mereri diſtinctum ab illo, quod fuit in vigilando. Ad decimum dicendum, q̄ Auguſt. loquitur de conſenſu imaginario, vel interpretatio, ſcilicet, quia ſomniati videtur interdum non ſolum, quod delectetur in aliqua re, ſed etiam, quod conſentiat, & facere incipiat, & illam imaginationem de conſenſu vocat Auguſt. conſenſum. Nam verum conſenſum eſſe in ſomno eſt impoſſibile. Et eodem modo reſpondendum eſt ad vndecimum, quia etiam eſt ibi cōſenſus imaginarius. Si autem quis veller intelligere de vero conſenſu, tunc neceſſe eſt intelligi de conſenſu, qui præceſſit in cogitatione vigilantis, & poſtea ſequitur pollutio nocturna ex eo, & tamen melius eſt, quod dictum eſt. Ad duodecimum dicendum, quod determinare an in ſomno poſſit quis cogitare, & de colligationibus virtutum animæ, & earum ſeparationibus, vel ſolutionibus per ſe, eſt quæſtio ſatis longa: de qua fortè alibi dicitur. Et tamen dicendum, quod in ſomno ſoluitur actualis colligantia ſenſitiuæ, & intellectiue ordinatæ ad ſenſum, & ideo velatus eſt intellectus in ægritudine, vel ſomno, vt dicitur primo de anima in fine. Nec impeditur intellectus ppter motum, vel quietem ſenſitiuæ, ſed propter ſolutionem actualis colligantia, vel armoniæ. Ad decimum tertium dicendum, quod licet intellectus non ligetur ſecundum ſe, aliquo modo tamen non poteſt habere operationem per ſpecies abſtractas à ſenſibus, niſi habeat actualem colligantiam cum ſenſibus particularibus, & tamen in ſomno ſoluitur iſta colligantia: eo q̄ ſopiuntur, & comprimuntur omnia organa ſentiendo. Ideo non intelligit tunc intellectus. licet non impediatur ſecundum ſe. Ad decimum quartum dicendum, quod intellectus dependet à ſenſu tam ad apprehenſionem, quàm ad iudicium, ſed differt, quia intellectus apprehendit per ſenſum, non autem iudicat per ſenſum, ſed per ſe. Et tamen non iudicat ſine ſenſu: quia formæ rerum intelligibilium, licet per intellectum ſint abſtractæ à conditionibus particularibus, non tamen poteſt tolli, quin ſint formæ rerum particularium. Et ideo licet per hoc, q̄ ſunt abſtractæ à conditionibus particularibus poſſit intellectus intelligere per eas: quia tamen ſunt formæ rerum particularium, non intelligentur, niſi per relationem ad formas particulares, & reſ ſimiles. Quod non fit ſine actuali ſenſatione, per quam apprehendimus particularia. Si autem eſſent formæ rerum particularium nodum abſtractæ à conditionibus rerum particularium, non poſſent intelligi, ſine præſentibus alijs rebus particularibus in ſenſu, ſine non. Cum autem ſolenius dicere, quod intellectus non dependet à ſenſu quantum ad iudicium, ſed ſolum quantum ad apprehenſionem, intelligendum eſt, quod non fit tamen ſine ſenſu, id eſt, ſine præſentia ſenſibilium. Ad decimum quintum dicendum, quod non fuit de Loth, ſicut de pollutione nocturna: quia ille non dicitur propriè pollutus, ſed pollutus filias ſuas: quia cognouit eas. Etiam non erat dormiens, ſed erat ebrius, & non iudicauit quid fa-

ceret. Et ideo culpatur, quia ebrietas, quæ fecit eum neſcientem quid faceret, fuit in eo culpabilis, & in hoc eſt aliqua ſimilitudo cum pollutione nocturna, quæ prouenit ex cauſa culpabili, ſcilicet, ex cogitatione. Ad decimum ſextum dicendum, quod duplex eſt inobedientia carnis ad ſpiritum. Quædam ſecundum inclinationem corruptionis naturalis, ſicut fluxus inuoluntarius menſtruorum: alia ſecundum inclinationem corruptionis vicioſæ, vt in motu generantis, & in exitu ſuperfluitatis vltimæ. Pertinet enim ad præuaticationem primam, ita quod ſine inordinatione culpabili non poſſet moueri in vigilia, nec in ſomno ex cauſis voluntarijs vigilie. Et ideo quando prouenit iſta pollutio ex cogitatione, quæ fuit in vigilia eſt peccatum, vt in 14. de Ciuitate Dei. Aliàs autem eſt pœnalis, ſed non culpabilis. Et intellige etiam ſi non præceſſerunt aliæ cauſæ culpabiles, vt ingurgitatio & ſimilia. Ad decimum ſeptimum dic, quod ille conſenſus non eſt verus, quia non poteſt eſſe in ſomnis, ſed imaginarius, ſcilicet, quia putat homo ſe conſentire, & tamen non conſentit. Ad decimum octauum dic, quod non eſt vera complacentia in ſomno in aliquo ordinato, vel deordinato, ſed imaginaria, ſicut eſt conſenſus imaginarius. Ad decimum nonum dic, quod eccleſia orat nos liberari à qualibet nocturna pollutione, quia licet non ſit quælibet mala, aut culpabilis, nulla tamen eſt, quæ non cauſet hebetudinem mentis, ſi ſentiat, & præſtat homini occaſionem ad peccandum in venereis propter deſiderium ex parte delectationis. Ad vigefimum dicendum, quod intellectus, quando ipſamet concupiſcentia, quæ concipit, parit, eſt peccatum mortale, vt ſi concipiat delectationem, & pariat conſenſum, ſi tamen ſit delectatio in concupiſcentia, & poſtea ſequatur ſeminis reſolutio ex motu phantaſiæ non gignitur peccatum mortale, quia conceptus, & partus non ſunt in eodem ſubiecto. Ad vigefimum primum dicendum, quod aliquando ſine mortali peccato arceretur quis à ſuſceptione Eucharistiæ, vt dicitur ſequenti. q.

Argumenta alia probabant, q̄ nunquam erat pollutio peccatum, & etiam iſtud non eſt verum: ideo dicendum ad primum, quod Aug. loquitur de motu concupiſcentiæ, qui eſt ſolum paſſio polluti, & non de illa, quæ eſt actio pollutentis, nec in ſe, nec in origine præcedentis cogitationis. Quia tunc magis dolendum eſt animo qui pertuliſſe, quàm qui egiſſe. Secus eſt ſi q̄ cogitat ſciens, id eſt, vigilans hoc pertulit neſciens, id eſt, dormiens, vt dicit Grego. diſtinct. 7. cap. Teſtamentum: quia tunc eſt peccatum, vt dictum eſt. Ad ſecundum dicendum, q̄ in vigilia aliquando potuit de venereis cogitari ſine peccato, vt ſi ſpeculatiuè, vel ſolum ad deſtandum. Et tunc ſi ſequatur pollutio ex hac cogitatione non eſt peccatum: quia cogitatio fuit ſine peccato. Ad tertium dicendum, quod pollutio ſecundum ſe non eſt peccatum, ſed in quantum continuatur cauſæ ſuæ, quæ præceſſit in vigilia. Et ſi iſta cauſa fuit cogitatio poteſt ei tripliciter continuari, vt ſupra oſtenſum eſt. Ad quartum dicendum, quod pollutio nocturna non eſt omnino inuoluntaria, quia licet non ſit voluntaria voluntate concomitante, eſt tamen voluntaria voluntate præcedente, in quantum pollutionis, quæ fuit cogitatio, vel crapula fuit volita. Ad quintum dicendum, quod pollutio in quantum eſt paſſio polluti non eſt voluntaria, ſed in quantum eſt actio pollutentis, ſcilicet, quia præceſſit cauſa aliqua pollutionis, quæ fuit voluntaria, & illa vocatur actio, quæ cauſauit pollutionem, & quantum ad hoc homo fuit pollutus ſeipſum. Ad ſextum dicendum, quod

quod dormiens habet vſum liberi arbitrij. Ideo qui pollutur non peccat tunc, ſed ſi pollutio eſt culpabilis fuit commiſſum peccatum in vigilia, quando præceſſit cauſa, & pollutio non addit nouum peccatum ſuper peccatum, quod fuit in cogitatione præcedente, vel crapula, quæ fuerunt cauſæ pollutionis. Ad ſeptimum dicendum, quod pollutio nocturna non eſt in ſolo corpore, ſed etiam eſt in mente, ſcilicet, in quantum præceſſit culpa in mente volendo cauſam, & huius pollutionis, quæ culpabilis eſt. Ad octauum dicendum, q̄ per ſomnum acceptum ſecundum ſe, qui vocatur dimidium vitæ non differt prauus à ſtudioſo. Et tamen quantum ad ea, quæ præceſſerūt in vigilia differt. Et quia ea, quæ ſunt in ſomno habent interdum originem ex his, quæ ſunt in vigilia, iudicabitur differre malus à bono per ea, quæ in ſomno ſunt interdum. Et hoc innuit Aristo. ibidem, dicens, q̄ ſi paulisper tranſeant quidam motus, ſcilicet, à vigilantibus ad dormientes, meliora ſunt phantaſmata ſtudioſorum, quàm quorumlibet. Et ſic vult manifeſtè, q̄ in quantum tranſeunt motus, qui fuerunt in vigilia ad dormientes differūt ſtudioſi à malis, ergo poteſt eſſe ibi aliquid, per quod homo efficiatur bonus, vel malus. Ad nonum dicendum, quod intellectus velatus eſt in ſomno, ſicut in ægritudine. Ideo in neutro eorum peccat, ſi per ſe ſumatur. Si præceſſit tamen in vigilia, vel ſanitate cauſa aliqua culpabilis, ex qua poſtea in ægritudine, vel ſomno fiat aliquid, quod factum in vigilia eſſet malum, iudicabitur eſſe malum non pro malo, quod tunc factum eſt, ſed quod factum fuit in vigilia. Ad decimum dicendum, quod peccatum in voluntate eſt, & tamen iudicatur pollutio iſta peccatum non pro eo, quod nunc fit, ſed pro eo, quod fiebat in vigilia, quando voluntas volebat illud, quod fiebat, ſue eſſet turpis cogitatio, ſue crapula. De his Sanctus Thomas ſecunda ſecundæ, quæſtio 154. articulo quinto, & quarto Senten. diſtinctio. 9. articulo. 8. ſub articulo primo.

Quale peccatum ſit pollutio nocturna, & an impediatur à ſumptione communionis. Quæſt. CCXLVII.

QVAERITVR quale peccatum ſit pollutio, & an impediatur hominem à ſumptione Eucharistiæ. Dicunt quidam, quod non impedit: quia peccatum veniale magis Deo diſplicet, quàm quælibet immunditia corporis, quæ eſt ſine peccato, ſed pollutio nocturna poteſt non eſſe peccatum, vt patet per Augu. duodecimo, ſuper Genè. ad literam etiam per Gregorium diſtinctio. ſexta, cap. Teſtamentum. Peccatum tamen veniale non impedit à ſumptione Eucharistiæ, ergo à fortiiori non impedit nocturna pollutio. Item certum eſt peccatum mortale magis impedit ſumptionem Eucharistiæ, quàm quod pollutio nocturna, ſed homo conſeſſus peccatum mortale poteſt immediatè corpus Chriſti manducare, ergo à fortiiori, qui pollutus eſt per ſomnum poterit conſeſſus iſtam pollutionem eodem die ſumere Eucharistiæ. Item tenetur quilibet impedire peccatum mortale alterius, ſcilicet, ne faciat illud, quantum poteſt. Sed ſi aliquis in mortali exiſtens celebret Miſſam, conſtat, quod peccat mortaliter, ergo ſi aliquis non habens conſcientiam peccati mortalis poſſit hoc impedire celebrando loco eius videretur, quod hoc debeat facere, etiam ſi fuerit pollutus nocturna pollutione. Item cogitatio turpis accidit aliquando homini ſine peccato, crapula autem ſine peccato nunquam eſt, & tñ, vt ait Grego. di. 6. c. Teſtamentum pollutio, quæ ex crapula accidit Alph. Toſt. ſuper Matth.

A COMMUNIONE non impedit, ſi neceſſitas celebrandi incumbit: ergo nec illa, quæ ex turpi cogitatione procedente in vigilia procedit, nec illa, quæ eſt ex infirmitate, vt dicitur ibidem: ergo nulla pollutio impedit. Item dicit Greg. in epistoſa ad Aug. Episcopum Anglorum & 33. q. 4. c. Vir cum propria. Si quis ſua coniuge non cupidine voluptatis raptus, ſed rãtum procreandorum liberorum gratia vitur ille profecto, ſicut de ingreſſu eccleſiæ, ita de ſumendo corpore dominici myſterio ſuo eſt iudicio relinquendus. Quia prohiberi à nobis non debet recipere, qui in igne poſitus neſcit ardere. Et ſic patet q̄ ille, qui ſine peccato carnalem copulam habet etiam in vigilia non arceretur à ſumptione Eucharistiæ, ergo à fortiiori non prohibebit nocturna pollutio dormientis. Item grauius eſt homicidium, quàm fornicatio. Sed ſi aliquis de noctè ſomniaret homicidium, vel furtum committere, aut quodcunque aliud peccatum non prohiberetur à ſumptione Eucharistiæ, ergo multo minus fornicatio ſomniata cum pollutione ſequente.

In contrarium Glo. Deutero. 23. dicit. Qui cogitatione pollutur indignum ſe ſocietate fidelium arbitretur: ergo multo fortius debet ſe arbitrari indignum ſocietate corporis Chriſti. ſi indignè ſumit manducat, & bibit iudicium. 1. Cor. 11. ergo non debet ſumere. Item iſte cibus non eſt ventris, ſed mētis: ergo magis repugnat ei ſpiritualis immundicia, quàm corporalis: quia reddit Deo magis diſſimilem, ſed propter immunditiam peccati venialis, quæ eſt immunditia mentis, non eſt abſtinendum à communionem Eucharistiæ, ergo nec propter pollutionem. Itē in hoc ſacramēto melior eſt manducatio ſpiritualis, quàm ſacramentalis, ſed ſpiritualis non impedit, niſi peccatum mortale: ergo à fortiiori non impedit ſacramentalem, ſed pollutio non impedit ab Eucharistiæ perceptione. Item Deutero. 23. Glo. comparat pollutionem nocturnam, & fluxum menſtruorum dicens. Si hæc peccata, ſcilicet, pollutionis nocturnæ putat quis accidere ex deſiderio, nunquid & ſolita menſium ſeminarum menſtra ſunt peccata. Et tamen propter menſtruorum fluxum non prohibetur mulier ab ingreſſu Eccleſiæ, & Eucharistiæ ſumptione. Extra de purga. poſt partum. c. vnico. & di. 5. cap. Ad eius. Ne imputetur in culpam, quod pœna eſt: ita nec impedit pollutio nocturna. Item nullus eſt corporaliter immundior leproſo, ſed non prohibetur à perceptione Eucharistiæ, vt colligitur extra de clerico ægrotante. cap. Ex parte & cap. tua, & cap. de rectoribus, ergo pollutio nocturna, quæ eſt immunditia, non impedit. Item qui conſilio non vitur non peccat. 14. quæſt. 1. cap. Quisquis, vbi Auguſt. dicit præcepto domini non obedire peccatum eſt. Conſilio: vt ſi nolueris minus boni adipiſceris, non mali aliquid perpetrabis. Sed conſilium eſt, quod abſtineatur ab Eucharistiæ poſt pollutionem, vt innuitur diſt. 6. cap. Teſtamentum, ergo qui non abſtineat, non peccat. Item Auguſt. dicit. & habetur de Conſecr. diſtinct. 2. cap. quotidie, ſcilicet, quotidie communicare & cetera. dominicis tamen diebus communicandum horror. Si tamen mens in affectu peccandi non ſit. Nam habentem adhuc voluntatem peccandi grauari magis dico Eucharistiæ perceptione, quàm iuari: ergo qui penitet, & non manet in deſiderio peccandi non prohibetur poſt pollutionem communicare. Item ibidem Auguſt. dicit communicaturus ſatisfaciat lachrymis, & cōfidens de Domini miſericordia, & miſeratione accedat ad penitentiam intrepidus, & ſecurus. Item dicit Hilarius, & de conſe. di. 2. c. ſi non ſunt, ſcilicet, ſi non ſunt

PARS SECUNDA. A a 4 tanta

Primum argu.
Secundū argu.
Tertium argu.
Quartum argu.

Quintum argu.
Sextum argu.
Septimū argu.
Octauum argu.
Nonum argu.
10. Argu.
11. Argu.
12. Argu.
13. Argu.
14. Argu.

tanta peccata, vt excommunicetur quis non se de-
bet à medicina corporis Domini separare, & tamē
propter nocturnam pollutionem nemo excommu-
nicatur: ergo non impedit susceptioem Eucharis-
tiæ. Item 3. q. 4. ca. Vir cum propria non debet à
communione prohiberi, qui positus in igne nescit
ardere, sed iste est, qui v xori debitum reddit vigilans:
ergo à fortiori, qui dormiens patitur pollutionē nō
debet prohiberi. Item dicit Ambro. & habetur de
Conse. dist. 2. ca. Si quoties. Quia semper pecco sem-
per debeo accipere medicinam: ergo nunquam est
abstinendum à sumptione Eucharistiæ: quia de hac
medicina ibi loquitur, ergo non est cessandum pro-
pter pollutionem. Item infra 13. dicit Christus. De
corde exeunt male cogitationes, &c. quæ coinqui-
nant hominem: pollutio autem nocturna non exit
de corde, sed de ventre: ergo non inquinat hominē,
nec reddit inhabilem ad suscipiendū Eucharistiā.
Item pollutio est in carne Leui. 15. super illo verbo:
vir, qui patitur fluxum seminis, dicit Glo. Semen in-
comperenter fluens corporis membra inquinat, sed
iite cibis non transit in carnem, sed in mentem, vt
dicit Ambro. ergo pollutio carnis non impedit à su-
sceptione. Itē immunditia corporis transit per ex-
teriorem ablutioē, sicut immunditia interior per
interiorem ablutioē. Sed cessante immunditia, mē-
tis per interiorem ablutioem nullus prohibetur à
perceptione Eucharistiæ: ergo similiter cessante im-
munditia corporis per ablutioem, sed pollutio no-
cturna immunditia corporalis est. Postquam ergo
lauerit quis carnem suam non impeditur Eucha-
ristiam sumere. Item pp exitum aliarum superflui-
tatum non impeditur quis Eucharistiā suscipere:
ergo nec pp exitum istius. Item cum pœna nō de-
beat nisi culpæ, & separari à corpore Christi sit pœ-
na, non infligitur nisi pp culpam, sed pollutio no-
cturna non videtur esse culpa: ergo propter ipsam
non est abstinendum.

Item in cōtrarium 1. Cor. 11. super illo verbo: qu-
cunque manducauerit hunc panem, vel biberit cali-
cem Domini indigne dicit Glo. indignus est, qui ali-
ter celebrat mysterium Eucharistiæ, quam à Christo
traditū est. Talis est, qui non deuotē accedit ad Eucha-
ristiam, vel in voluntate peccandi manens. Sed
qui pollutus est nocturno somno debet hoc culpæ
sue attribuere, vt ait Grego. & Isido. Qui nocturna
illusione polluitur quauis extra memoriam tur-
pium cogitationum se se perferat, in quantum ta-
men hoc, vt tentaretur suę culpę tribuat, suamque
immunditiam statim stetitibus tergat. dist. 6. cap. non
est peccatum. Si ergo accesserit antequam stetitibus
terferit immunditiam indeuotē accedit, & irreuerē-
ter. Ideo indignus est corporis, & sanguinis Domini:
ergo debet abstinere. Item qui pollutus est cum vxo-
ribus non manducant de panibus propositionis, pri-
mo Regū 21. ergo à fortiori de pane cœlesti nō de-
beat manducare imundi, qui tamen pollutus no-
cturno somno est magis imundus, quam qui cogno-
scit vxorem: ergo debet abstinere. Item de conse.
distin. 3. c. Omnis homo. Dicitur omnis homo ante
sacram communionem à propria vxore tribus, aut
quatuor, aut septem diebus abstinere: ergo multo
magis debet abstinere coinquinat. illa die pter vxorē.

Dicendum, quod pollutio quædam est ex egritu-
dine, alia est sine egritudine. Est enim ex egritudine,
quando quis patitur dissolutionem seminis sine ali-
quo imperi, & delectatione, & fluit per singulas ho-
ras, & adheret humor foedus, & concretus carni, vt
dicitur Leui. 15. Ista est pessima, & turpis egritudo,
ex qua contingit sepe homines mori. Ista nō est pec-

catum, sed pœna peccati, sicut quælibet alia egritu-
do: immo in tātum est maior, inquantū est turpior,
& periculosior. Nec est ibi delectatio aliqua, aut cogi-
tatio præcedens, quæ causam præstet fluxui seminis.
Et habebatur istud inter Iudæos pro magna pœ-
na. Vnde Dauid, quando voluit imprecari malum
Ioab, quia occiderat dolosē, & sub specie pacis Ab-
ner principem exercitus Isbofeth, dixit: Non defi-
ciat de stirpe tua fluens semine, quasi magna pœna
ista esset secundum, Reg. quarto. Qui patiebantur
hunc fluxum eiciebantur de castris, & manebant
foris, sicut leprosi quousque sanarentur, vel more-
rentur Leui. 15. & Numeri 5. De alijs accidentibus
istius egritudinis dictum est Leui. 15. Talis autem
fluxus, siue vigilanti, siue dormienti accidat, pec-
catū nullum est. Si autem sit pollutio per modū coi-
tus, aut est in vigilia, aut in somno, si in vigilia pec-
catum mortale est: etiam si non sit ibi mollities, qd
est ex vehemēti desiderio venereorum, vt dictū est
præcedenti qō. Et de hac non queritur, quia non est
nocturna. Si autem nocturna sit, aliquando est pec-
catum, & aliquando non. Ad hoc autem distinguit
Grego. di. 6. c. Testamentum. Dicens, qd pollutio no-
cturna accidit aliquando ex crapula, aliquando ex
superfluitate, aliquando ex infirmitate, aliquando ex
cogitatione. Quando euenerit ex superfluitate se-
minis, vel ex infirmitate natura dicit non esse timē-
dum de hac pollutione, quia hanc magis dolendus
est animus pertulisse qd fecisse. Et intelligitur hic su-
perfluitas nō ciborum, & potuum, sed seminis mul-
titudine, quæ potest esse in hominibus, etiam abstinē-
tissimis, & quotidie ieiunantibus, vt ostēsum est præ-
cedenti q. Nam quando ex superfluitate ciborū, &
potuum sequitur pollutio dicitur ex crapula fieri.
Et de hoc dicit Grego. qd cum vltra modū appetitus
gulæ in fumendis cibis rapitur, receptacula humo-
rum grauantur, & fit tunc pollutio ex superfluitate,
per quod habet animus aliquem reatum, & tamen
est leuis. Vnde dicitur, qd pp hoc non impeditur qs
suscipere Eucharistiā, sed impeditur Missam cele-
brare nisi fortē necessitas vrgeat. Vt quia est dies fe-
stus, in quo oportet certum sacerdotem celebrare,
vel quia nullus alius haberi potest. Et iste pollutio-
nes sunt, quæ habentur sine cogitatione. Si autē ex
cogitatione præcedenti in vigilia acciderit pollutio
in somnis impedit hominem à celebratione Missæ,
& à perceptione Eucharistiæ. Et tamē istud pec-
catum aliquē est veniale, vt si in cogitatione diurna
delectatus fuit quis, & tamen non peruenit ad con-
sensum, si autē ad consensum peruenit mortale pec-
catum est. Si verò diabolus solum suggessit homini,
& nō cōsensit, nec delectatus est in cogitatione, pec-
catum nullum est. Dicit autem Glo. di. 6. c. Quia ve-
rō, qd pollutio nocturna, quæ procedit ex infirmitate
non est peccatum, nec etiam veniale, & ideo non
est timenda. Si autem ex crapula proueniat, peccatū
veniale est. Si verò prouenit ex cogitatione præcedē-
ti peccatum est. Sed est distinguendum, quod aut illa
cogitatio non processit ad sensum, & tunc pollutio
proueniens est peccatum veniale, si autem processit
ad consensum est mortale. Dicit autem S. Tho. 4.
Sen. di. 9. arti. 4. sub articulo. 2. qd ad hoc, qd aliquis acce-
dat dignē ad sacramentum Eucharistiæ, tria requi-
runtur. Primò munditia conscientia, quæ non tol-
litur nisi per peccatum, secundò eleuatio mentis in
Deum per actualem deuotionē. Et hæc per mentis
hebetudinem, vel occupationē, aut diuagationem
amittit, & accidit sepe sine peccato. Tertio immūdi-
tia corporalis. Vñ celebraturi, vel tractaturi aliqđ sa-
crū propter reuerētiā manus lauant, à susceptio-

ne cr-

15. Argu.

16. Argu.

17. Argu.

18. Argu.

19. Argu.

20. Argu.

21. Argu.

Responde-
tur ad que-
stum.

H

I

K

Causa pol-
lutionis.

ne ergo Eucharistiæ homo impeditur tripliciter.
Primo, & principaliter per peccatum. Secundò per
inaduotionem, siue ebetudinem mentis. Tertio per
corporalem immunditiam. Hæc autē tria aliquan-
do concurrūt in vna pollutione nocturna, aliquan-
do duo tantum, aliquando vnicum. De primò, vt si
ex cogitatione, quæ perueniat ad consensum secu-
ta est pollutio: quia ibi est peccatum mortale, & he-
betudo mentis, si fortē ex illa pollutione secuta est
delectatio, per quam adhuc manet animus hominis
affectus alicuius ad carnalia, & depressus ab eleua-
tione in Deum. Est etiam ibi corporalis immundi-
tia: quia sine ea non potest esse pollutio. Nam ideo
pollutio dicitur: quia polluitur, id est, inquinatur il-
le, cui acciderit. De secūdo, vt si ex cogitatione, quæ
non perueniat ad consensum, vel ex crapula secu-
ta est pollutio. Nam tunc non est peccatum morta-
le, est tamen hebetudo quedam mentis propter de-
lectationem, quam expertus est, qui polluitur, & est
inquinatio corporis. Potest etiam poni hoc sine pec-
cato veniali, vt cum alicui accidit pollutio ex infir-
mitate nature, vel superfluitate non proueniente ex
crapula: quia tunc nec est mortale, nec veniale. Si ta-
men sentiat in somnijs, vel terminetur in vigilan-
te, est ibi quedam peccatum mortale, ex qua mens potest he-
botari sine peccato mortali, & veniali. De tertio pa-
ter, vt si quis ex infirmitate, vel superfluitate nature
polluatur per noctem, non tamen sentiat se pollui,
fed inueniat se pollutum, non fuit ibi delectatio ali-
qua, quæ posset hebetare mentem, & sic erit hic so-
la corporalis immunditia. Ad hoc autem, quod vi-
deatur, quando peccatum est pollutio, & quādo im-
pedit à sumptione Eucharistiæ, dicit, qd potest consi-
derari pollutio quantum ad causam, vel quantum ad
modum. Quantum ad causam potest tripliciter cau-
sari, scilicet, à causa intrinseca spirituali, scilicet, à
cogitationibus nostris præcedentibus, quorum reli-
quæ manent in dormientibus, & à causa extrinseca
spirituali, scilicet, à dæmonibus, & à causa intrin-
seca corporali, scilicet, à superfluitate ciborum, vel
superfluitate nature, aut infirmitate. Et vna istarum
est voluntati subiecta, scilicet, ciborum multitudo,
alia dæmon, scilicet, infirmitas, & superfluitas se-
minis ex multo tempore collecta, de quibus magis
declaratum est præcedenti quæst. Quantum ad mo-
dum distinguitur pollutio: quia aliqua venit cū
cogitatione præcedenti, & alia sine cogitatione. In pol-
lutionibus illis, quæ sine cogitatione accidunt nul-
lum peccatum est: quia anima non videtur habere
ibi partem aliquam, sed solum est corporalis passio.
Potest tamen esse ita pollutio effectus, vel signum
peccati præteriti signans peccatū mortale, vel venia-
le præcessisse. Peccatum autem mortale impedit ex
necessitate præcepti à susceptione Eucharistiæ: quia
peccat mortaliter, qui habens conscientiam peccati
mortalis Eucharistiā sumit, hebetudo autem mē-
tis, & immunditia corporalis impediūt à susceptione
Eucharistiæ, nō propter se, sed ex quadam decen-
tia honestatis, quod indeuotio quædam videtur sic
accedere ad Eucharistiā, nisi necessitas vrgeat. Et
ideo considerandum est, vt in causa pollutionis
possit inueniri peccatū. Cogitatio enim præcedens
de rebus turpibus quandoque est sine peccato, si in
cogitatione sistitur, non procedendo ad delectationē,
nec consensum sicut in disputante, vel exponente
de veneris. Nam cum ista loquatur necesse est, qd
prius illa cogiter, & ex cogitatione relinquuntur ve-
stigia quædam in imaginatione, ex quibus in dor-
mientibus sequi potest pollutio. Aliquando autem
est cum veniali, vt si cogitatio non sistat in terminis

A cogitationis, sed sequatur inde quædam delectatio.
Aliquādo autem mortale, vt si cogitatio perueniat
ad consensum. Et quia dubium est, quādo cogitatio
peruenit ad consensum, & quando non, eo qd diffi-
cile est iudicare interdum, cum nullus effectus exte-
rior sequatur, debet attēdi, an in ipso somnio circa
venerea, in quo sequuta fuit pollutio, anima videba-
tur dissentire, aut consentire. Si dissentire, manifestē
apparet, quod in cogitatione, quæ fuit in vigilia, nō
fuit consensus: quia aliās somnium factum ex reli-
quijs illius cogitationis exprimeret consensum, vel
si de modo esset, qui moueret phantasmata moue-
ret illa ad finem consentiendi. Si tamē appareat ani-
ma consentire in somnijs non sequitur, quod in vi-
gilando præcesserit consensus, sed potest ex ligatio-
ne iudicij, quæ est dormientibus exprimi consensus,
cum prius non fuerit. Si ergo cogitans de causa pol-
lutionis inueniat consensum fuisse causam non de-
bet accedere ad celebrationem missæ, vel sumptio-
nē Eucharistiæ nisi vrgeat necessitas, vel imminet
scandalum, si non fiat: quia etiam tunc habens con-
scientiam peccati mortalis, si non habeat, cui confi-
teatur potest dolendo de peccato licitē celebrare. Si
autem non præcesserit consensus, sed solum sit que-
dam hebetudo mēris, & corporalis immunditia se-
quuta ex pollutione secundum se non impeditur à
sacramenti perceptione, nec à celebratione Missæ.
Non tamen debet celebrare, nec percipere Eucha-
ristiam, nisi vrgeat necessitas aliqua, quia aliās cōmit-
tit irreuerentiam quandam. Et tamen si nō existe-
te necessitate, nec scandalosic pollutus velit celebra-
re, aut Eucharistiā percipere non peccat mortaliter,
sed venialiter, sicut cum quis quādoque patitur
mentis euagationem in sacramento, & non est de-
uotus ad illud, non tamen est peccatum mortale.
Fit autē interdum pollutio ex Dæmonis illusionē,
& potest in nobis præcedere causa illusionis, vt si qs
indeuotus iuit ad dormiendum, & non præmuniuit
se contra Dæmonum insidias, quasi hoc negligens.
Et tunc est idem iudicium, sicut quando prouenit
pollutio ex cogitatione præcedenti. Et ideo abstinere
debemus, nisi sit necessitas, vel scandalum, vt di-
ctum est. Aliquando homo se præmuniuit contra
dæmones. Et tamē ex nequitia Dæmonis adhuc se-
quuta est pollutio. Quod apparet, quando tunc magis
sequitur pollutio, quando magis eam volumus
vitare, sicut in collationibus patrum legitur de mo-
nacho, qui in omnibus diebus festis, quibus susceptu-
rus erat Eucharistiā, polluebatur fraude Dæmonis,
vt non perciperet fructum sacramenti: Vnde con-
sultum fuit ei, quod non obstante pollutione sume-
ret Eucharistiā. Tunc Dæmon videns se illusum,
scilicet, quia ille communicabat, cessauit eum am-
plius illudere polluendo eum in festis. Si autem ex
cibo præcedenti, aut ex potu acciderit, idem est iudi-
cium, quod de illa pollutione, quæ accidit ex turpi
cogitatione præcedenti, nisi quod non est ita facile
peccare mortaliter in sumptione cibi, sicut in cogi-
tatione turpi. Etiam, quia pollutio, quæ accidit ex
turpi cogitatione, semper fit cum somnio, & imagi-
natione, quæ autem ex cibo, & potu potest fieri sine
imaginatione, & somnio, ita quod non sentiatur.
Pollutio autem, quæ accidit ex dispositione nature
non est signum alicuius peccati, sed potest hebetati-
onem mentis inducere, si cum imaginatione con-
tingat. Habet tamē immunditiam corporalem. Et
ideo si necessitas imminet, vel deuotio expostat,
non impeditur talis à perceptione Eucharistiæ, vel
à celebratione Missæ. Si tamen propter reuerētiā
abstineat laudandus est. Quia tamen in pollutioni-
bus

Secunda
causa pol-
lu.

Tertia cau-
sa poll.

bus non potest faciliter causa distingui, à qua proueniat: rursus est semper abstinere quodocunque pollutio accidat quomodocunq; accidat, nisi necessitas, aut scandalum sequatur: quia tunc laudabilius est celebrare satisfaciendo necessitati, vel tollendo scandalum, quam abstinere ex reuerentia, quia talis reuerentia indifferera est. Debet autem abstinere per vigintiquatuor horas ille, qui propter pollutionem abstinere vult, quia in tanto tempore natura deordinata per immunditiam carnis, & hebetationem mentis reddit ad priorem ordinem, sicut dicunt Albertus magnus, & Sanctus Tho.

Aliter potest dici, & est idem quantum ad sententiam, scilicet, pollutio prouenit tripliciter. Quaedam ex cogitatione praecedente, quaedam cum cogitatione, vel imaginatione comitante, sed non praecedente: alia sine cogitatione praecedente, & imaginatione concomitante. De prima dicendum, quod illa pollutio, quae habet ortum ex sola cogitatione praecedente, vel principaliter ex illa, necesse est, quod habeat imaginationem concomitantem, id est, quod tunc, quando fit pollutio, sit somnium, quia alias cogitatio praecedens non potest habere efficaciam nisi secundum, quod reliquie illius relictae in imaginatione mouentur in somno, & fit somnium, & pollutio. Et tunc distinguendum est de cogitatione praecedente in vigilia, an fuit speculativa, aut practica. Si fuit speculativa, ut potest, quia solum disputabat quis, aut exponeret de venereis, & inde secuta imaginatio in somnis causauit pollutionem, non est illa peccatum mortale, nec veniale quantum ad se, nec quantum ad causam suam. Si autem cogitatio est practica, id est, quia per eam ordinatur homo ad agendum venerea, vel euitandum, potest esse tripliciter, vt distinguit Gregorius dist. 6. cap. Testamentum. Nam aliquando cogitatio est per solam suggestionem, scilicet, quando à Diabolo nobis suggeritur, vt venerea exerceamus: aliquando prouenit vsque ad delectationem, id est, quod in actu venereo proposito per Demonem suggestionem delectatur homo cogitando de illo, & tamen non consentit, nec deliberat se facturum. Aliquando autem peruenit cogitatio vsque ad consensum perfectum licet nondum sequatur opus. Si ex cogitatione prima istarum sequitur pollutio, non est peccatum mortale, nec veniale in se, nec in causa. Si autem ex secunda est peccatum veniale: quia delectatio in cogitatione sine consensu est veniale, & tunc pollutio ex causa sua est veniale, si ex tertia cogitatione pollutio sequitur est peccatum mortale quantum ad causam suam.

Secundus modus est, quando cogitatio comitatur pollutionem, sed non praecedit. Et tunc vt communiter ista imaginatio prouenit ex Demonis illusionem, cum non sit relicta ex aliquibus praecedentibus cogitationibus. Potest tamen interdum esse naturaliter proueniens, vt quando in aliquo est abundantia feminis ex dispositione naturae mouentur phantasmata significantia feminis effusionem. Et sic etiam in alijs superfluitatibus, sicut est in egritudinibus, vt dicit Aristot. in lib. de Somno, & vigilia. Et sic illi, in quibus descendit flegma dulce ad linguam somniant se comedere dulcia, ista cogitatio, quae est concomitans pollutionem, non causat per se peccatum mortale, nec veniale, nisi in quantum refertur ad causam pollutionis. Quia si pollutio ex sua causa erat mortale ista cogitatio concomitans auget grauitatem, si autem erat veniale ex causa sua, etiam ista cogitatio concomitans grauius illud facit, quam si esset sine ea. Si autem ex causa sua pollutio non erat mortale nec veniale, ista cogitatio concomitans non facit veniale,

Triplicem modum pollutionis.

le nec mortale: causat tamen quandam mentis hebetudinem: quia si quis polluat sine cogitatione aliqua per noctem non est delectatio aliqua, nec sentit se pollui, sed postea inuenit se pollutum, vel forte non inuenit, & sic non habet aliquid animus, ex quo afficiatur ad carnalia, & deprimat eius eleuatio in Deum, quae prius erat, ac si nulla pollutio accidisset. Cum autem imaginatio comitatur pollutionem, sentitur delectatio in effusione feminis, siue sequatur euigilatio, siue non, & manet memoria illius delectationis homini vigilanti. Et quia delectabile naturaliter inclinatur, afficitur homo ad simile delectabile, etiam si nondum consentiat. Et ista affectio causat hebetudinem mentis. Dicitur enim mentis hebetudo, quando quis remissè tendit in aliquid non ex toto conatu. Et proprie dicitur hebetudo circa diuina in deuotio quaedam quando homo non est ad illa attentus, nec ad illa aspirat toto animo, sed remissam mentem habet, & cogitationem. Istud autem necesse est fieri quodocunque afficitur animus noster ad aliquod delectabile secundum carnem, vel ad aliquid mundanum: quia tunc vires sensitiuae feruntur in illud. Sola ergo ratio potest ferri in Deum. Et quia pars rationalis, & pars sensitiua non sunt duae animae distinctae, sed eadem numero ipsa est, quae inclinatur ad delectabilia carnalia, secundum partem sensitiuam, & tendit in Deum secundum rationem. Cum ergo ipsa tenet in duo, & maxime, quia ista sunt contraria, necesse est, quod in vtrumque feratur remissè, & non ex toto conatu. Et tunc anima est in deuota circa diuina, quia non tendit in illa toto conatu, sed remissè. Sic ergo delectatio, vel affectio ad delectationem causat mentis hebetudinem, & sic quando in pollutione nocturna fuerit cogitatio concomitans causatur mentis hebetudo propter delectationem, quae ibi experitur. Non esset autem aliqua hebetudo, si non esset aliqua delectatio.

Tertius modus est, quando pollutio non habet cogitationem praecedentem, nec etiam concomitantem. Et tunc respicienda est causa, ex qua procedit. Potest enim interdum prouenire ex infirmitate, scilicet, quia vasa feminina laxantur, & effluit semen. Et vocatur ista infirmitas, id est, debilitas virtutis continentiae, quia non est egritudo, nec passio specialis, sed est accidens, quia contingit forficari, vel debilitari vires cuiuslibet animalis. Et ista pollutio est sine peccato mortali, & veniali: quia causa sua non est in potestate nostra, scilicet, infirmitas carnis. Ista pollutio, vt communiter euenit sine imaginatione aliqua, & somnio, & sine delectatione, & nulla est magis in oculo, quam ista: quae nec causat peccatum mortale, aut veniale, nec etiam hebetudinem mentis, cum non sentiat ibi delectatio, sed solum causat immunditiam corporalem. Nisi forte Demon se ingerat per noctem immittendo nobis cogitationes, videtur, quod sumus facile ad pollutionem propter infirmitatem carnis, id est, debilitationem virtutis continentiae feminis & laxationem organorum: Et tunc non erit peccatum mortale, nec veniale: quia ex causa sua non habet mortale, nec veniale: quod autem concomitans est non potest esse mortale, nec veniale: quia in somnijs nullum peccatum esse potest, nisi in quantum trahit causam ex vigilia. Causat tamen ista pollutio mentis hebetudinem propter delectationem, quae experita fuit in ipsa pollutione: Potest tamen mentis hebetudo esse sine mortali, & veniali interdum, sicut hic. Aliquando prouenit ex superfluitate naturae. scilicet, quia semen multum collectum est in vasis feminarijs ex longo tempore etiam nulla existente crapula, aut ebrietate, cum hoc possit accidere, & accidat sepe in hominibus

minibus continentissimis, vt ostensum est praecedente quaest. Et ista etiam non est peccatum mortale, nec veniale, nec est villo modo timenda, vt dicit Gregor. dist. 6. c. Testamentum: quia idem est de ista, & de illa, quae fit ex infirmitate. Et etiam accidit ista sepe sine aliqua cogitatione concomitante. Pluries tamen accidit cogitatio in ista, quam in illa, quae est ex infirmitate, & etiam sentitur, vt communiter delectatio in ista. Ratio diuersitatis est: quia quando fit pollutio ex infirmitate carnis fit emissio feminis quasi sine motu propter debilitatem organi, delectatio tamen venerea est in motu decisionis feminis, & ideo ibi ratio est delectatio. Quando autem fit pollutio ex superfluitate feminis ipsi semen propter suam multitudine fortiter pulsata ad exitum, ideo in motu illo sentitur delectatio: Nec tamen est propter hoc pollutio illa peccatum veniale, nec mortale, causatur tamen ibi hebetudo mentis propter delectationem illam, quae ibi sentitur. Aliquando autem causatur pollutio ex crapula, vel ebrietate. Et ista est iam aliquantulum culpabilis sicut dicit Gregor. quod in hoc habet anima aliquem reatum. Potest tamen ista crapula, vel ebrietas esse interdum peccatum mortale, & interdum veniale. Et secundum hoc iudicabitur de pollutione sequente, licet ipsa pollutio in se non sit peccatum mortale, vel veniale, iudicatur tamen tale ex causa sua. Vnde saltem erit semper peccatum veniale in pollutione, quando causatur ex crapula. Ista pollutio potest fieri sine cogitatione, vel cum cogitatione concomitante. Et tamen quomodocunque fiat non potest excusari à veniali. Sed si cogitatio concomitetur erit grauius, aut saltem sequetur ibi hebetudo mentis. Iis modis accidit pollutio nocturna, & quomodo sit peccatum, & quomodo non, colligitur distinct. 6. cap. Testamentum, & cap. Non est peccatum.

Quando homo per pollutionem impeditur à summatione salutis communis.

Ad videndum autem quomodo per pollutionem nocturnam impeditur quis à perceptione Eucharistiae, vel à celebratione Missae, dicendum, quod per peccatum mortale impeditur quis directe ad hoc, quod non possit dignè percipere Eucharistiam. 1. Corint. 11. & consequenter nec celebrare Missam. Quia quicumque Missam celebrat Eucharistiam sumere debet, & non è conuerso. Et facilius quis impeditur à celebratione Missae, quam à summatione Eucharistiae. Vt ait Gregor. dist. 6. c. Testamentum. Peccatum autem veniale, aut quicquid aliud est non impedit hominem sufficienter à summatione Eucharistiae, ideo quando pollutio fuerit peccatum mortale, non licet sumere Eucharistiam. Quando autem est peccatum veniale, vel est sine veniali, & est solum hebetudo mentis cum immunditia corporali, vel sola est corporalis immunditia, potest suscipi Eucharistia, ita quod non peccabit mortaliter, qui suscipit eam. Ad hoc tamen, quod aliquis omnino dignè suscipiat non solum debet cauere à mortali, sed etiam à veniali, & ab inuocione, quae est hebetudo mentis, & à corporali immunditia: Et quia nunquam est pollutio nocturna saltem sine immunditia corporali, honestius esset cauere, quando quis pollutus fuerit, quam suscipere. Nam nulla pollutio est minus culpabilis, quam quando fit sine aliqua cogitatione praegeniente. Et tamen tunc debet homo imputare culpae suae, scilicet, quod Deus permiserit eum inquinari propter culpam suam, vt ait Isidorus, & habetur distinctio. sexta, capiti. Non est. Si tamen necessitas celebrandi, aut sumendi Eucharistiam fuerit, vel scandalum si non fiat, debet sumi vel celebrari cum non praecesserit aliquod peccatum mortale. Et tamen quando fuit pollutio sine aliqua cogitatione praecedente, & concomitante, & putatur venisse ex infirmitate, vel superfluitate naturae licet potest accipi Eucharistia, vel celebrari missa, quia non est timenda talis pollutio, vt ait Gregor. di. 6. c. Testamentum. Si autem ex crapula creditur prouenisse illicitum est celebrare missam, nisi necessitas fuerit. Licet tamen est sumere Eucharistiam à non celebrante. Quando autem ex cogitationibus praecedentibus pollutio accidit, cauendum est à susceptione si cogitationes illae ad delectationem peccati perduxerunt. Quia tamen non est facile distinguere ex qua causa pollutio quaelibet proueniat, securius est in omnibus abstinere, nisi necessitas fuerit sumendi, aut scandalum sequatur cessando. Sic tenet Sanctus Thomas, vt patet supra ex dictis.

Ad primum dicendum, quod peccatum veniale magis pertinet ad impuritatem mentis secundum se, quam pollutio nocturna in se, & secundum hoc magis Deo displicet, tamen peccatum veniale non inquinat corpus, & hebetat animam, sicut pollutio nocturna, nec est ita signum peccati mortalis, sicut illa, quia illa potest sequi ex peccato mortali, & veniale non sequitur ex mortali. Ideo propter pollutionem magis abstinendum est. Et facit ad hoc multum ipsa hebetatio mentis, quia per pollutionem fit homo carnalis, & distrahitur à seruo deuotionis, quod non fit per omnia venialia. Quia quaedam sunt, quae modicum tollunt de seruo deuotionis, actus autem venereus, siue sit licitus, siue illicitus, hominem absorbet, & carnalem facit. Nam reddere debitum uxori licitum est, immo iustum, & necessarium, & tamen qui debitum reddit non debet sumere Eucharistiam, vt ait Hiero. Et habetur 33. q. 4. Sciatis fratres. Et est istud potissimum in pollutione nocturna. Etiam quia videtur quaedam irreuerentia, quod homo, qui fuerit inquinatus his sordibus confessim accedat ad sumendum Eucharistiam.

Ad secundum dicendum, quod magis impedit mortale peccatum summationem Eucharistiae, quam pollutio nocturna: Et tamen non est verum, quod contritio de peccato mortali, & confessio liceat mox accedere ad sumendum Eucharistiam, sed debet aliquantulum tempore abstinere, nisi necessitas urgeret. Quia contritio purgat maculam mentis, non tamen tollit adhuc hebetudinem mentis causatam ex peccato, sed paulatim tollitur. Ideo debet aliquantulum abstinere contritus, & postea sumere, vt dicit Sanctus Thomas. Et intelligitur, quod debet abstinere aliquantulum tempore post contritionem, non tamen est necesse, quod abstinere post contritionem, & confessionem. Et hoc dicitur, quia postquam aliquis peccauit, cum primo dolet de peccato, etiam si nondum confiteatur tollitur macula mentis, & per pauca tempus potest tolli hebetudo mentis, si quis verè contritus est. Si ergo post duos, vel tres dies ab habitu contritione confiteatur, non oportet, quod post confessionem spectet aliquantulum, vt tollatur hebetudo mentis, sed immediatè licet suscipere Eucharistiam. Si tamen quis mox vt peccauit contritus fuit, & simul confessus est, adhuc oportet spectare aliquantulum ad susceptionem Eucharistiae propter reuerentiam, & maxime in peccatis, quae causant hebetudinem mentis magnam, sicut est in venereis, in alijs autem non oportet hoc tam strictè seruari, quia ibi non deprimatur mens tantum, sicut in libidine propter vehementiam delectationis multum absorbetis hominem; ita vt non possit immediatè redire ad eleuandum integrè affectum in Deum, & ita est in pollutione nocturna. Ideo in talibus saltem per vigintiquatuor horas honestum est

est abstinere, quod totum intelligitur nisi necessitas, F vel scandalum hoc prohibeat.

Ad tertium dicendum secundum quosdam, quod debet homo peccare venialiter, vt impediatur alii, ne peccet mortaliter. Dicit tamen S. Thomas, qd hoc includit contradictionem. Quia ex hoc ipso, qd dicitur peccatum esse ponitur esse indebitum. Siue ergo mortale, siue veniale sit, indebitum est, quia aliis peccatum non esset. Et ideo nunquam est licitum fieri peccatum aliquod pro aliqua causa, licet ad hoc multi ex quadam pietate inclinarentur. Sed dici debet, qd id, quod alias peccatum veniale esset factum sine causa nunc factum cum causa erit licitum, & sic nullum peccatum erit, quia pro pietate fit. Et tamen quoad manet peccatum veniale, nunquam licet illud fieri G pro aliqua re. Sicut dicere aliquid verbu iocosum, quod esset oiosum, esset peccatum veniale. Si tamen dicatur illud inter ad consolationem alicuius, vel ad aliquam pia vtilitatem, iam non erit veniale, ita de pollutione. Celebrare enim ei, qui pollutus fuit, interdum est veniale, si nulla causa subsit celebrandi, & tamen si necessitas subsit, vel scandalum generetur, si non celebrat, iam non erit veniale celebrando. Ita si quis pollutus celebrans peccaret venialiter, si vt alium excuset a peccato mortali, celebret, & aliis non celebraret, iam non peccabit venialiter, quia ex charitate mouetur.

Ad quartum dicendum, qd cogitatio vocatur turpis, non quidem illa, quae solum de turpibus est: quia de turpibus potest esse honesta cogitatio, sicut quando quis omnia peccata sua cogitat, vt confiteatur: sed debet esse cogitatio habens in se turpitudinem pp delectationem, vel consensum adiunctum. Et haec quidem cogitatio est turpis, quam excessus, qui est in cibo, & potu, cum sit difficile modum tenere per omnia in cibo, & potu, & est facilius tenere modum in cogitationibus. Etiam, quia cogitatio turpis secum se propinquior est ad peccatum mortale, quam excessus in cibo, & potu. De his S. Tho. 4. Sen. dist. 9. arti. 4. sub arti. secundo.

Ad quintum dicendum, quod coitus coniugalis, si sit sine peccato, pura si fiat causa prolis generandae, vel reddendi debiti, non impedit a susceptione sacramenti huius, nisi sicut dictum est de pollutione nocturna, quae accidit sine peccato, pp corporalem immunditiam, & metris distractionem, vt ait Hierony. 33. q. 4. c. Sciatis. f. Sciatis fratres, qd qui vxori debitu reddit, non potest de carnibus agni comedere. Si n. panes propositionis ab his, qui vxores suas paulo ante tetigerant, comedi non poterant, quanto magis panis ille, qui de caelo descendit, poterit ab his, qui coniugalibus paulo ante hesserunt complexibus violari, atq; contingi? Non qd nuptias condemnemus, sed qd eo tempore, quo carnes agni manducari sumus, vacare a carnalibus operibus debemus. Sed quia hoc secundum congruitatem, & non secundum necessitatem est intelligendum. Grego. Dicit, qd talis est suo iudicio relinquendus. Si vero non causa procreandae prolis, sed voluptas dominatur in opere prohiberi, debet accedere ad hoc sacramentum.

Ad sextum dicendum, quod somnium de homicidio non inducit corporalem immunditiam, nec etiam tantam mentis distractionem, sicut fornicatio somniata propter vehementiam delectationis. Si tamen somnium homicidii proueniat ex causa, qd est peccatum mortale, impedit a sumptione huius sacramenti ratione suae causae. Sic dicit sanctus Th. tertia parte sum. q. 80. arti. 7. Aliqui tamen volunt, qd nullum somnium impediatur sumptionem sacramenti, nisi in quo sequitur pollutio. Vnde etiam som-

num de fornicando dum non sit ibi pollutio, dicit qd impedit. Quod satis videtur rationale.

Ad septimum dicendum, qd immunditia pollutionis potest tripliciter considerari. In se, vel quantum ad radicem, siue causam, vel quantum ad effectum. Primo modo quodlibet peccatum veniale est grauius pollutione, quia pollutio non est culpa aliqua, sed passio, vt dictum est praecedenti quaestione. Secundo modo potest esse pollutio grauior, quam cetera venialia: quia sumit originem a libidine desiderij, & cogitationis, in quibus interdum est peccatum mortale, vt si sequatur in vigilantibus consensus, & dato qd non sequatur est grauior illa vehementia desiderij veneri. Tertio modo quantum ad effectum, & est generaliter deterior pollutio quolibet veniali: quia causat mentis hebetudinem, & inclinationem ad venerea, quod non faciunt alia venialia.

Ad octauum argumentum dicendum, quod in manducatione spirituali solum est accessus spiritualis ad sacramentum, & non corporalis, vbi sufficiunt fides, & charitas manducantis. In sacramentali autem manducatione est, vel esse debet tam accessus corporalis, quam spiritualis: ideo requiritur vtraque munditia. Nam qui sumit spiritualiter non sumit Christum realiter, sed solum ex desiderio: ideo non requiritur ibi talis dispositio. Qui vero sacramentaliter sumit Christum verè sumit: ideo requiritur dispositio ista.

Ad nonum dicendum, quod aliquo modo simulantur pollutio, & fluxus menstruorum, scilicet, qn pollutio sequitur ex sola infirmitate, vel sine causa culpabili: quia est pure passio. Secus autem quando praecedit aliqua causa voluntaria, sicut cogitatio, vel crapula: quia tunc magis est actio, quam passio. Fluxus autem menstruorum semper prouenit ex necessitate: ideo non impedit regulariter ab ingressu Ecclesiae, nec Eucharistiae sumptione: pollutio autem interdum impedit. Etiam, quia fluxus menstruorum fit sine vlla delectatione: pollutio autem quando sentitur, fit cum vehementi delectatione, quae hebetat mentem, & retrahit a diuinis. Et ista est praecipua causa, quare impedit a sumptione Eucharistiae. Ideo non est idem de menstruis, & pollutione.

Ad decimum dicendum, quod lepra impedit a consecratione, & non quidem ab omni, sed solum a publica propter scandalum populi, non autem a sumptione, vt dicitur seq. quaest.

Ad vndecimum dicendum, quod vt ait S. Tho. quoli. 44. duplex est consilium. Quoddam supererogationis, & perfectionis, aliud reuerentiae, & deuotionis. Ad primum consilium non tenemur, & ideo qui non vtitur illo non peccat. Ad consilium, secundo modo tenemur: ideo, qui illud non implet peccat. Et ita est hic, quia recipere reuerenter consilium est, & tamen qui non accipit sic peccat.

Ad duodecimum dicit S. Tho. quod loquitur August. non esse in effectu peccandi, & poenitere non solum de poenitentia interiori, sed de exteriori, quae est satisfactio. Et tamen non potest satisfacere, qui pollutus est culpabiliter, nisi qui abstinerit saltem per viginti quatuor horas, propter causam supra positam: ergo debet tanto tempore abstinere. Vnde dicit Grego. quod mens. a sua rectitudine declinata est, & remanet deordinatio virum ex feruore concupiscentiae, & debilitatio naturalium. Ideo expectare debet quod natura reparatur, & spiritus ad Dominum dirigatur. Illa enim die non potest sufficiens praeparari. Cuius rationem reddit Grego. quia prius culpa cogitationis abluenda est lachrymis, & quousq; in fixus tentationis ignis recesserit, se reum recognoscat vsque ad Vesperum. Reliquiae enim ignitae cogitationis

tionis continuo non recedunt: quia, & si culpa transeat actu, manet tamen ratu.

Ad decimum tertium dicendum, quod licet per poenitentiam, & lachrymas deleatur culpa, & accedendum sit ad Eucharistiam, non tamen immediate, sed post 24. horas. Quia & si ablatu est vulnus peccati, manet tamen feruor vulneris inflati, qui non subito, sed continuus curatur successibus. Sic dicit August. lib. de Trini. Reuocatio enim non fit in vno momento ipsius conuersionis, sed quotidianis accessibus, quoniam aliud est febribus carere, & aliud est ab infirmitate, quae facta est ex febribus conualescere. Item aliud est infixum telum de corpore demerere, & aliud est vulnus, quod ex eo factum est, sera curatione sanare.

Ad decimum quartum dicendum, quod excommunicatio est duplex, scilicet, maior, & minor: maior est, quae separatur quis a communione fidelium, & perceptione sacramentorum. Minor est, quae priuatur quis communione sacramentorum. Vnde quilibet in mortali existens est suspensus quantum ad seipsum, & est dignus minori excommunicatione. Talis est, qui pollutur ex causa culpabili: licet non inducat peccatum mortale. Ideo, qui pollutur debet abstinere ab Eucharistia: aliter potest dici, qd loquitur Hilarius de abstinence simpliciter. Secus autem de abstinence ad tempus. Nam aliud est ad extinguendum feruorem venereum ex pollutione, & heberatione mentis abstinere ad tempus a sacramento, aliud est totaliter abstinere. Et hoc laudabile est, quia pertinet ad reuerentiam. Aliud est totaliter abstinere, quod malum est: quia est priuare egrum medicina. Aliter potest dici, & melius, qd abstinere voluntarie a sacramento propter reuerentiam laudabile est, etiam si quis non commiserit peccata digna excommunicatione. Quod tamen per sententiam Ecclesiae quis priuatur ab his, qd est verè excommunicari, non debet fieri, nisi pro peccatis, quae sunt digna excommunicatione. Et hoc, quia istud est poena, sed non primum.

Ad decimum quintum dicendum, quod qui cognoscit vxorem non propter delectationem, sed solum causa prolis, non debet ab Ecclesia prohiberi, sed relinqui suo iudicio. Ipse tamen propter reuerentiam deberet abstinere, & esset laudabilior, quae sumere, nisi subesset scadalum, vel aliqua causa sumendi. dicit.

Ad decimum sextum dicendum, quod loquitur Ambro. de venialibus peccatis, quae non inducunt mentis hebetudinem sicut pollutio nocturna: quia illa nullo modo impediunt conscientiam, nec summentem, nisi intercidat contemptus, qui facit peccatum vbi non erat.

Ad decimum septimum dicendum, quod pollutio exit aliquando solum de ventre, scilicet, quando non praecessit aliqua causa culpabilis, scilicet, nec cogitatio, nec crapula. Aliquando de ventre, & mente, vt si praecessit causa voluntaria culpabilis. Et tunc magis exit de mente, quam de ventre, in ingnat aiam.

Ad decimum octauum dicendum, quod immunditia corporalis inquinat aliquando hominem in quantum coniungitur spirituali, vt dicitur sequenti quaestione. Et sic pollutio nocturna, licet corporaliter membra coinquinat, spiritualiter tamen etiam mentem inquinat in quantum a causa voluntaria interdum ortu habet, & tunc prohibet a sumptionibus illi cibi, qui transit in mentem, id est, Eucharistiae.

Ad decimum nonum dicendum, qd immunditia pure corporalis, quae est continuatio, tollitur per corporalem ablutionem: illa tamen, quae est corporalis, & dependet a spirituali indiget vtraque ablutione.

Ad quia pollutio est corporalis immunditia dependens a spirituali, debet lauari spiritualiter, vt doleamus, & confiteamur de illa, si accidit ex causa culpabili: debet etiā lauari corporaliter. f. vt expectetur, qd natura deordinata per feruorem libidinis reordinetur, & tollatur hebetudo mentis induta, quod fit post viginti quatuor horas, & tunc licite communicatur. Alioquin immunditia corporalis, vel spiritualis relicta ex pollutione manet, & indebitè cōicatur.

Ad vigesimum dicendum, quod non est simile de pollutione, & alijs superfluitatibus: quia ceterae sine aliquo desiderio, vel delectatione inordinata expelluntur, in semine autē secus est. Ideo hic potest causari peccatum, & non in alijs. Vnde dicit Hugo de Sancto Victore supra parte primi libri, quod aliae virtutes solum corruptae fuerunt, generatiua autem corrupta, & infecta. Vnde signum inobedientiae, per quam homo contra Creatorem suum intumuit, positum est inscriptum in porta, per quam humana ppa go transire debuit. Vnde cetera membra, quae imperium sequuntur rationis, sine culpa possunt operari: hoc verò membrum, in quo praecipue concupiscentia regnat, quia nutui voluntatis non sequitur sine culpa non operatur. Non tamen est intelligendum, quod semper sit peccatum actus generatiue, quia coitus matrimonialis licitus est: quia in rōne regulatus.

Ad vigesimum primum dicendum, quod pollutio nocturna non est culpa, per quam quis possit per Ecclesiam excommunicari, & priuari cōmunionem sacramentorum, quod est poena. Est tamen aliquid, propter quod debet, qui se reum sentit abstinere, & hoc non est poena: quia non inferitur ab alio, nec inuoluntarie suscipitur.

Argumenta autem in cōtrarium probant, quod omnino abstinendum sit propter pollutionem a sumptione Eucharistiae, quod non est verum.

Dicendum ergo ad primum, quod intelligitur de pollutione mentis, quando praecessit cogitatio cum delectatione, siue secutus fuerit consensus, siue non: quia tunc ab Eucharistia abstinendum est. Et dicitur, qd debet se indignum reputare societate fidelium, non quidem ad seruandum cum eis, quia nunquam habet quis istam indignitatem, etiam si sit in grauib' culpis, etiam notorijs, nisi si sit excommunicatus, sed debet abstinere a societate fidelium. f. ne cū eis sacramenta recipiat. Et intelligitur de Eucharistia: quia poenitentiam, & cetera sacramenta recipere potest, quia non requirit de necessitate in eis talis dispositio.

Ad secundum dicendum, qd accedere indeuotè potest intelligi negatiuè, vel priuatiuè: vt qui habet aliquam distractionem mentis, quae fit sepe sine causa culpabili, vt ex labore, vel fastidio. Alio modo indeuotio. i. irreuerentia, quae est aliquid positium. f. quia importat quendam contemptum, & ista indeuotio est peccatum: sola autem priuatio deuotionis non est peccatum, vt dicit S. Tho. Quoli. 44. Et sciendum, qd deuotio quandoq; dicitur feruor charitatis, quandoq; feruor naturalis delectationis, quique reuerentia, & sic assumitur in Glo. i. Corin. 13.

Ad tertium dicendum, quod non oportet manere easdem obseruationes in nouo, & in veteri testamento. Licet ergo abstinere a panibus propositionis propter venerea praecedentia esset morale, & debeat obseruari tam in nouo, quam in veteri testamento, qd tamen tanto, vel tanto tempore abstinere: est ceremoniale. Ideo non oportet, qd idem tempus praecise obseruetur hic, & ibi, sed satis est in nouo testamento in eo, qui pollutur per noctem manere per viginti quatuor horas, i quibus reddit natura ad ordinem suu, & qd postea possit suscipere Eucharistia: Nam

Nam etiam pollutis somnio nocturno in veteri testamento non imponebatur abstinere nisi per diem Deuterono. 23.

Ad quartum dicendum, qd vir commiscetur vxori aliquando causa incontinentiæ vitandæ. 32. q. c. Quidquid & tunc est veniale. Vel libidinis explendæ, & tunc multum aggrauatur 33. q. 4. c. Vir cum propria. Vel causa prolis procreandæ, & tunc est sine culpa eo c. Vel reddendi debitum. 27. q. 2. c. Si tu abstines. Et est tunc meritum. Et ideo aliqui dicunt, qd quando est peccatum talis coitus est abstinendū ab Eucharistia, quando autem non est peccatum, non est abstinendum. Sed dicendum est, quod cum actus veneris nunquam possit esse sine heberatione mentis, & requiritur de honestate feruor quidam deuotionis ad iumentum dignè Eucharistiam, quod omnino abstinendum est ab vxore ante cõmunionem. Quod tamè abstinere tribus, vel quatuor, vel septem diebus consilium est, & non præceptū, vt dicit Glo. eo. c. Omnis homo. Debet tamen qui communicatur est abstinere à petendo debitum ante communionem, si tamen petatur, tenetur reddere, vt dicit ibi Glo.

An per pollutionem nocturnam tollatur virginitas. Quæst. CCXLVIII.

QVAERITVR, an per pollutionem nocturnam tollatur virginitas. Dicit Albertus Magnus, H quod non, eo quod voluntas, & delectationis delibatio non cõiunguntur ipsi pollutioni. Dicit etiam Sanctus Thom. quod non amittitur virginitas per pollutionem in somnijs sicut non amittitur in mulieribus, quæ dormientes cognoscuntur, nisi ea intentione iuerint ad dormiendum, vt dormiētes cognoscerentur. Quia tunc etiam si non sentiant delectationem venerem, verè amittunt virginitatem. Quando tamen hoc non intenderint virginitatem non perdit. Et ita mulier, quæ est amens, vel omnino ebria, ita vt sui compos non sit, etiam si tunc cognoscatur virginitatem non perdit. De hoc Sanctus Thomas quarto Senten. distin. 3. q. de Virginitate articu. primo.

An per corporales immunditias arceatur, quis à sacra cõmunionem. Quæst. CCXLIX.

QVAERITVR occasione prædictorum de pollutione, quæ interdum est solum corporalis immunditia, an per aliquas immunditias corporales arceatur homo à sumptione Eucharistia. Aliqui dicunt, quod sic: quia Deuterono. 23 dicitur, quod habereat Israhel locum extra castra ad purgandum alium. Et subditur causa, vt castra sint munda, & nihil foeditatis appareat in medio castrorum. Et dicit ibi Glo: quod Deus diligit munditiam corporalem, & detestatur immunditiam, ergo propter corporalem immunditiam debet quis abstinere ab Eucharistia. Item maior est dignitas sacramenti Eucharistia, quam omnium sacramentorum veteris testamēti, sed in veteri lege mulieres post partum, & omnes menstruatæ, & fluentes sanguine extra tēpora menstruorum, & viri fluentes semine reputabantur immundi, & non licebat eis accedere ad sanctuarium. Leuit. 12. & 15. & idem de leprosis erat Leuit. 14. ergo à fortiori debent abstinere à sacramento Eucharistia, quod mundius est. Item sacerdoti leproso interdicitur facultas celebrandi, extra de clerico ægro tante, vel debilitato. c. de rectoribus. & cap. Tua nos. ergo etiam laicus propter lepram excludetur à per-

ceptione Eucharistia: quia propter dignitatem huius sacramenti sacerdos leprosus arceatur à celebratione eius.

Dicendum, qd regulariter non debet aliquis prohiberi à sumptione Eucharistia propter corporales maculas, vel immunditias: quia iste sunt penæ quædam, & tamen non debet dari pena pro pena, sed pena pro culpa. Sic dicitur Naum primo, qd non insurget duplex tribulatio, ideo pro immunditijs corporalibus, quas inuiti patimur, non est quis arcendus à susceptione Eucharistia. Item, quia per naturalia non metemur, nec demeremur. Omnes tamen corporales immunditiæ ex causis naturalibus accidunt, ergo propter eas nemo arcebitur ab Eucharistia susceptione.

Dicendum ergo, quod immunditiæ corporales secundū se non sunt de genere peccati, ideo secundum se non prohibent hominem ab aliquo sacramento, nec detestatur Deus illas: quia Deus diligit munditiam cordis nostri, & quidquid huic munditiæ repugnat, detestatur, quod autem cum hac munditia stare potest, non odit. Ideo Christus non increpauit illos, qui manibus non lotis manducabant: quia dixit, quod hoc non inquinabat mentem: quia si per manducare, manibus non lotis, aliqua sordes intraret in ventrem vadit, & in secessum mittitur, ideo non inquinat mentem, sed quod à corde exit, inquinat hominem, scilicet, furta, fornicationes, homicidia, & omne peccatum, infra 15. Potest tamen immunditia corporalis displicere Deo, non inquantum est immunditia, sed in quantum per eam habet se homo irreuerenter, & irreuerentia est peccatum. Et quia sacramentum Eucharistia est aliquid excellentissimum, debet cum magna reuerentia suscipi. Et quia corporales sordes aliquando faciunt irreuerentiam in quantum sunt aliquo modo voluntariè in homine, aliquando arcent eum à perceptione Eucharistia. Et pro hoc dicendum, quod sordes corporales, aut sunt aliquid perpetuum, vel longo tempore durans, aut quod leuiter tolli potest. Si primo modo non arceat hominem à perceptione Eucharistia, vt patet in lepra, quæ est infirmitas perpetua, & licitum est leprosus Eucharistiam suscipere. Si tamen esset lepra in breui curabilis, laudabile esset ad tempus abstinere propter reuerentiam sacramenti, non tamen potest prohiberi à cõmunionem, nec à confessionem, si est sacerdos. Quando tamen est perpetua nullo modo debet abstinere à sumptione, nec est laudabile abstinere propter reuerentiam: quia non esset reuerentia, sed indiscretio, & diabolica suggestio, vt prius hominem fructum sacramenti. Et idem de patientibus diuturnam infirmitatem, vt fluere semine, quod aliquando longo tempore durat. Et idem est de muliere patiente fluxum sanguinis extra tempora menstruum: quia interdum durat ad totam vitam, & interdum longo tempore, sicut patet de muliere, quando Christus sanauit, quæ passa fuerat duodecim annis istum fluxum. Luc. 18. Tales autem non arcentur à suscipienda Eucharistia, nec ab intrando in loca sacra. Sic inducitur distinctio. 5. c. Ad eius, quod patientes fluxum sanguinis non sunt prohibendæ introire in ecclesiam, cū mulier fluens sanguine non fuerit prohibita Christum tangere, sed potius deuotio sua laudata est, & curata fuit à fluxu illo. Si autem immunditia sit pauci temporis, scilicet, quia potest tolli leuiter, licet illa secundū se non offendant Deum, tamen, quia videtur esse quidam contemptus, qd homo existens in illa suscipiat Eucharistia, cū possit fieri mundus corporaliter, & tunc suscipere, honestius est, qd expectetur purgatio immunditiam,

sequitur ad peccatum originale. Quarta est omnino corporalis non coniuncta spirituali immunditiæ, vt contaminatio manus, vel pedis, & ista nunquam est mala nisi secundum, qd potest importare quandam irreuerentiam, prima, & secunda immunditia harū impediunt sumptionem Eucharistia de condigno. Tertia de congruo impedit propter incertitudinē causæ: quia nescitur, an ex causa culpabili prouenerit ista pollutio. Quarta impedit de congruo: maxime in conscientie propter reuerentiam sacramenti. Tres primæ, sicut naturaliter causantur, ita naturaliter tolluntur, scilicet, quia natura reddit ad ordinē suum, & hoc post viginti quatuor horas, vt dictū est præcedenti q. Quarta autem, quia non causatur naturaliter, sed solum ex contactu non impedit, nisi ad momentum, scilicet, quousque lauentur manus, vel aliæ partes corporis apparentes. Nam partes non apparentes non oportet lauari, licet in veteri testamento non solum manus, sed etiam pedes lauant sacerdotes, quando ministraturi erant, Exo. 30. Sed non est trahendum in cõsequentiā ad sacerdotes noui testamenti: quia in veteri testamento attendebatur valde ad ceremonias corporales, & non in nouo, sed ad munditiam spiritualem. Vnde quādo cõsecrabantur leuitæ Domino radabantur omnes pilii corporis eorum: Num. 8. Sed in nouo testamento nihil tale fit. Considerandum etiam circa hoc, qd infirmitas puratur aliquando impedimentum sumendi Eucharistiam. Pro quo sciendum, qd est quadruplex infirmitas. Prima, quæ est peccatum, & causa peccati, vel saltem peccatum, vt luxuria, inuidia, gula. Et ista semper impedit Eucharistia susceptionem. Secunda est, quæ non est peccatum, est tamen pœna peccati, & causa peccati. Sic est obliuio, & ignorātia respectu intellectus, & concupiscentia carnis respectu affectus. Nam pœnæ sunt insicte pro peccato Adæ. Etiam sunt causa peccati: quia ignorantia est causa peccati dicente Aristo. 3. Ethicorum. Omnis malus est ignorans. Cupiditas, siue concupiscentia generaliter sumpta est causa peccati. 1. Thimo. 6. Cupiditas est radix omnium malorum. Et talis infirmitas non arceat ab Eucharistia: quia aliàs oporteret hominem semper, vel longo tempore abstinere ab Eucharistia. Tertia est, quæ est causata à peccato non per modum pœnæ, sed per modū effectus directi, & ista arceat ab Eucharistia: Talis est pollutio proueniens ex causa culpabili. Si autem proueniat ex causa non culpabili, pertinet ad secundum modum infirmitatis, scilicet, quia est pœna, cū sit ex infirmitate nature non potentis retinere, & omnes istæ pœnalitates venerunt ex peccato primo. Quarta est, quæ nunquam est peccatum, nec causa peccati, sed solum pœna peccati, vt febris, & dolor membrorum, & fames, & sitis. Ista licet ex culpa veniāt, sine culpa agunt, vel sustinentur, vt sine peccato comedimus, quando esurimus, & tamen fames, & sitis ex peccato prouenerunt. Et ista infirmitas nunquam impedit sumptionem Eucharistia.

Quadruplex immunditia corporalis.

Ad primum dicendum, qd Deus diligit munditiam corporalem, & detestatur immunditiam corporalem non in se, sed secundum, qd pertinet ad interiorē munditiam, & immunditiam. Nam corporalis munditia circa sumptionem diuinorū pertinet ad quandam reuerentiam: quia ex reuerentia nimia, quā homo habet ad sacra mundat se quantum potest, vt non inueniatur saltem corporalis immunditia in illo, & quia reuerentia pertinet ad virtutē, qd Deus diligit secundum se, etiam actus præcedentes ab ea diliget, & sic Deus iussit, qd sacerdotes, qd ministraturi essent in sanctuario lauerēt manus, & pedes in labro cõneo, quod

Quadruplex infirmitas.

quod fecit Moyses, Exo. 30. & 38. & è contrario est de immunditia corporali: quia in quantum pertinet ad irreuerentiam Deus detestatur illam secundum. Quia ipsam irreuerentiam detestatur, quando immunditia est sine irreuerentia, ut quia aliquis non aduertit, vel non vidit eam, non detestatur Deus illam.

Aliter potest dici, quod secus erat apud Iudeos, quam apud nos: quia Iudei erant rudes, & Deus ostendere volebat eis, quod habitabat cum ipsis corporaliter, & ideo omnia, quae poterant offendere aliquem hominem volebat vitari tamquam offensentia eum. Et quia iterum offendunt aspectum hominis, & odoratum, si sint in conspectu eius, Deus noluit, quod essent in medio castrorum: quia arca transitura erat per castra, & Deus, qui videbatur habitare in ea, dicebatur offendi per fordes illas. & ista causa traditur sumat Deuter. 23. scilicet. Ut sint castra tua munda: quia Dominus ambulat per castra, ut non dimittat te, scilicet, si viderit te esse immundum. Nobis autem iam non se ostendit Deus, ut parvulis, sed ut viris perfectis. Ideo non innuit se diligere praecipue corporalem munditiam: quia ista non pertinet ad eum, nec etiam corporalis immunditia: quia ipse spiritus purus est. Sola ergo spiritualis munditia ei placet, & spirituales fordes detestatur: quia ipse spiritus est, & eos qui volunt eum colere, oportet in spiritu ambulare, id est, colere spiritualiter, & non secundum caeremonias corporales. Ioan. 4.

Ad secundum dicendum, quod isti immundi in lege veteri vetabantur in lege veteri magis propter quamdam significationem, quam propter ipsas res: quia status ille erat figuratus. 1. Corint. 10. & ad Hebr. 10. Nunc autem cessauerunt omnes figurae aduenientibus rebus ipsis, ideo non oportuit manere aliquid istorum. Sic dicit Sanctus Thomas.

Aliter potest dici, quod ista vetabantur propter causam literalem, & decuit fieri propter Iudeos: quia erant viri simplices, & non cognoscebant Deum suum qualis erat. Volebat autem ipse ostendere se excellentiorem omnibus dijs Gentilium, & hoc voluit innuere per munditiam ministrorum, & ministrantium. Nam quanto aliquis est maior dominus, tanto plures caeremonias exigit in obsequio suo, & quia Deus volebat se innuere maiorem omnibus dijs gentium, apposuit plures caeremonias cultus sui, quam exhibentur dijs Gentilium. Et quia immundi erant illi dii, voluit se ostendere mundissimum: quia per hoc maxime ostendebat dignitatem suam, ideo prohibuit omnes immunditias corporales, ut sic magnam reuerentiam haberent Iudei ad Deum videntes, quod cum tanta caeremoniae munditiae requirerentur ad accedendum saltem ad templum Domini, quod ineffabilis esse deberet Dei munditia, & dignitas. Per munditiam autem spirituales hoc arguere non poterant: quia erant viri multum carnales, qui & ad ista capienda nondum pertinebant, per munditiam ergo corporalem hoc eis debuit notificari.

Aliter potest dici, quod in veteri testamento non erant alia, quae spiritualiter multum proficerent, & haberent aliquam magnitudinem. Ideo debuerunt esse alia habere magnitudinem: quia Iudei non poterant concipere de Deo suo aliquid magnum, nisi per magna, quae eis in lege darentur, non tamen fuerunt data magna spiritualia: quia nondum venerat temporis plenitudo. Ideo tota magnitudo debuit esse in apparatu caeremoniarum exteriorum, sic erant istae munditiae corporales. Ideo Deus multos dedit modos corporalium purificationum, & cauere multos modos corporalium immunditiarum eis iussit. Nunc autem est abundantia in bonis spiritualibus

propter gratiae plenitudinem, ideo oportuit euacuari istas munditias, & immunditias corporales: quia secundum se inutiles erant. Quia licet quaedam earum aliquid faciant ad reuerentiam cultus diuini, aliae tamen nihil faciunt. Ideo nunc obseruari non debuerunt, ne tota nostra occupatio in caeremoniis esset. Et sic iussum est, quod qui pollueretur somno nocturno, iret extra castra, & maneret ibi usque ad solis occasum, & tunc lotus aquis intraret in castra. Deuter. 23. etiam qui cognosceret uxorem suam, vel aliam debebat lauare corpus suum totum, & immundus erat usque ad vesperum, & nisi sic lotus esset non licebat intrare in sanctuarium. Leuit. 15. Iste munditiae nunc seruari debent quantum ad aliquid

scilicet, quantum ad fumentes Eucharistiam, quod qui pollutus est nocturna pollutione, non sumat Eucharistiam, quousque dies integer transeat, nisi aliquid impediatur, scilicet, necessitas, vel scandalum, ut dictum est supra quod est 247. Et tamen non debet, qui pollutus est, ire extra urbem, vel habitationes humanas: quia etiam licet ei intrare Ecclesiam, dum tamen non suscipiat Eucharistiam, nec requiritur, quod lauetur in aquis. Idem in illo, qui cognoscit uxorem suam: quia non debet suscipere immediate Eucharistiam. Nam ut dicit Hierony. 33. q. 4. c. sciat. Qui uxori debitum reddit non potest carnes agni comedere. Et tamen potest intrare ecclesiam, & non oportet corpus lauare aqua, sicut in veteri testamento. Verum est tamen, quod ab antiquo apud quasdam ecclesias consuetudo erat, quod postquam quis cognoscebat uxorem propriam, non intrabat ecclesiam quousque laueret corpus. Et ista fuit specialiter consuetudo Ecclesiae Romanae, ut dicit Gregor. scribens Augustino Episcopo Anglorum. & 33. q. 5. cap. vir cum propria, scilicet. Vir cum propria uxore dormiens nisi lotus aqua ecclesiam intrare non debet. Quauis diuersae hominum nationes de hac re diuersa sentiant, atque alia custodire videantur. Romanorum tamen ab antiquioribus semper vsus fuit post admixtionem propriae coniugis, & lauachri purificationem quaerere, & ab ingressu ecclesiae paululum temperare. Et sicut erat circa ingressum ecclesiae, ita a fortiori circa susceptionem Eucharistiae, quod lauarentur. Unde dicitur ibi: Cum vero non amor procreandae sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis habent coniuges etiam de commixtione sua, quod desinant. Tunc autem vir, qui post admixtionem coniugis aqua lotus fuit, sacrae communionis misterium vult accipere, cum ei secundum praefinitam sententiam ecclesiam licuerit intrare. Si tamen cognosceret vir uxorem solum causa liberorum procreandorum, non iubeatur lauare, nec abstinere ab Eucharistiae susceptione, nec ecclesiae ingressu. Et in hoc differebat a veteri testamento: quia ibi ex quacunque causa vir uxorem cognosceret, non licebat accedere ad sanctuarium, nisi prius aqua lauaretur. Ista tamen consuetudo non erat in multis ecclesijs, etiam tempore Gregorij, & postea etiam apud ipsos Romanos abiit in dissiuetudinem: quia erat caeremoniis iudaicis similis.

Ad tertium dicendum, quod non est idem de sacerdote leproso, & de laico. Nam sacerdoti leproso non prohibetur Eucharistiam suscipere, sed conficere celebrando Missam, & hoc non propter se, sed propter populum: quia scandalizabantur videntes celebrare leprosum, cum quo conuersari fugerent. Et nemo de manu eius vellet suscipere Eucharistiam. Ideo tam propter scandalum, & horrorem, quam propter dignitatem misterij, ut non contemnantur si manibus leprosi, & hominis immundi tractetur, non

non permittitur sacerdoti leproso coram populo celebrare, & istae causae ratiocinantur in eo. c. Tua nos, & ca. De rectoribus. Si tamen ex deuotione vult celebrare in occulto licet ei facere. Non tamen ordinabitur in sacris, si fuerit leprosus antequam ordinetur: quia ordinatio est ad ministrandum, & immundus vitio leproae non est aptus ad ministrandum. De laico secus est: quia non ministrat alijs sacramentum. Sed pro se vult sumere: ideo non impeditur propter lepra sumere Eucharistiam: quia non est in hoc scandalum, nec horror.

Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum, & proijce abs te: expedit enim tibi, ut pereat vnum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum mittatur in gehennam ignis. Et si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, & proijce abs te: expedit enim tibi, ut pereat vnum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum eat in gehennam.

Quod si oculus tuus. Positum fuit supra praecipuum de non nocendo alicui in persona coniuncta, scilicet, in uxore. Et huius praecipii posuerat Christus verum intellectum: hic autem infert ex illo correlarium. Nam verabatur ibi foeminae aliquam illicitè concupiscere. Et quia ad hoc est nobis via per hoc, quod videmus ea, quae videre non est bonum, instruit nos Christus circa hoc, scilicet, quod abstinemus a videndo illa, quae non licet concupiscere, ne per hoc scandalizemur, id est, inclinemur ad concupiscendum, & dicitur. Quod si oculus tuus dexter scandalizat te. Id est, non debes videre mulierem ad concupiscendum eam, ut dictum est, & si videndo scandalizaris, scilicet, quia inclinaris ad concupiscendum oculum tuum scandalizat te, id est, praestat tibi occasionem scandali, & ruinae. Et dicitur de dextero, non quod sinister non scandalizat, sed quia istum magis diligimus. Et si istum eruerere debemus, a fortiori eruerere debemus sinistram, ut infra dicitur. Erue eum, & proijce abs te. Non est oculus eruedus corporaliter, & a nobis proijciendus, sed spiritualiter, vel metaphoricè oculum eruimus, quando eum a videndo solita prohibemus, ita ut iam nihil videat illorum, quae prius videbat, ac si esset erutus a carne, & periisset. Expedit enim tibi, ut pereat vnum membrorum tuorum. Id est, melius est, quod vnum de membris tuis pereat, scilicet, oculus, quam totum corpus, id est, si per oculum scandalizamus, & inclinamur in peccatum mortale, per quod homo periturus esset in inferno in aeternum quantum ad totum corpus, & animam simul, melius est, quod eruat sibi homo oculum priuando illum operationibus solitis, per quod dicitur oculus quasi perire, quam quod totus homo pereat propter oculum. Quam totum corpus tuum mittatur in gehennam. Non solum corpus tuum, sed etiam corpus, & anima peccantium mittentur simul in gehennam, infra 10. Sed totus homo significatur hic nomine totius corporis. Et si dextera manus tua scandalizat te. Sicut de oculo dixerat, quod eruedus est, si per eum scandalizamus, id est, ad aliquod malum inclinamur, ita & de manu dextera, per quam significatur operatio bona ex genere suo, quae interdum est nobis causa scandali, id est, inclinationis ad peccatum.

Alph. Toft. super Matth.

catum. Et cessandum est tunc ab illa operatione, quantumcunque sit bona, ut infra dicitur. Abscinde eam, & proijce abs te. Abscissio est cessatio ab operatione. Quia sicut manus abscissa nihil operatur, ita & si homo cessauerit ab aliqua operatione solita sibi, abscindere manum quantum ad illam operationem videtur. Expedit enim tibi, ut pereat vnum membrorum tuorum. Eadem sententia est, quae supra, id est, melius est, quod pereat manus, quam quod pereat totum corpus, id est, melius est, quod cesset homo ab vna operatione, quam quod propter illam perdat fructum omnium operationum suarum. Quam totum corpus tuum eat in gehennam. Id est, quia quod pereat totum corpus, scilicet, totus homo in igne aeterno, qui gehennam dicitur.

Potest autem litera ista intelligi multipliciter. Vno modo, quod intelligatur de occasione peccatorum amputanda, scilicet, quod aliquando homo per actus membrorum suorum scandalizatur, id est, ad malum inclinatur, & ut non incidat in malum illud, debet a se abscindere actus illos membrorum. Et conuenit praecedentibus, scilicet. Quia supra vitium fuit videre mulierem ad concupiscendum eam, & quia oculus praestat nobis concupiscere aliquid illicitum, debemus abstinere ab actu eius, quod est eum a nobis eruerere. Sic intelligit Glo. hic dicens. Quia non solum peccata, sed etiam occasiones peccatorum tollendae sunt. Postquam docuit vitare mechie peccatum non solum in opere, sed etiam in corde, consequenter docet peccatorum occasiones abscindere. Et hoc modo cessare debet homo a quocunque actu scandalizante eum. Et quia multorum membrorum actus scandalizare possunt hominem multa sibi membra abscindere debet. Sic dicit Chrysostomus super Mattheum. Sed si secundum prophetam non est sanitas in carne mea: quot membra quis habet debet abscindere, ut secundum malitiam carnis sufficiat pena membrorum. Et declarat quomodo oculus eruedus est dicens: Sed videamus, si sic possibile est intelligere de oculo corporali, vel manu. Sicut enim est totus homo conuersus fuerit ad Deum, mortuus est peccato, sic & oculus cum deserit male aspiciere eiectus est. Sed tunc obijcit, quomodo specialiter dicitur de dextero, cum etiam sinister scandalizat, dicens: Sed nec sic conuenit, si enim dexter oculus scandalizat, sinister quid facit? Nunquid contradicit dextero, ut quasi innocens referretur? Quasi dicat, non ex quo innuitur, quod non debet intelligi ad literam, sed figuratè. Et intelligitur, quod etiam si homo valde diligit ista membra, debet illa, id est, actus illorum a se abscindere si sibi scandalosi sunt. Et dicitur dextero: quia homo magis diligit oculum dextrum, quam sinistram, quia in parte dextra virtus magis viget. Etiam quia oculus dexter est utilior nobis, maxime pro illis, qui vtuntur bellicis, & scuta portant: quia oculus sinister regi potest. Dexter autem non. Et si quis habeat sinistram, & non dextrum est inutilis ad pugnandum cum scuto. Et ob hoc Naas rex Ammonitarum, quando praemebat Iudeos in labe Galaad, noluit eum eis facere pactum dimittendi eos, nisi eruedo oculos eorum dextros, primo Regum 11. scilicet. In hoc feriam vobiscum scutum, ut eruant omnium verbum oculos dextros, & dicit Ioseph. 6. Antiqui quod ideo hoc faciebatur, ut sinistram partem vultus sui scutis celantes ad bellandum forent minus idonei. De manu dextera eadem ratio est. Illa enim valde magis diligitur, quam sinistra: quia utilior est nobis, & prior ad omnem operationem. Aliter potest intelligi, quod vterque oculus eruedus

Pars Secunda.

Bb dus

us sit, & utraque manus abscindenda. Dixit tamen de dextris: quia si dextrę partes, quę magis diliguntur abscindendę sunt, à fortiori sinistra, quę minus diliguntur. Sic dicit Auguf. De sinistro autem scandalizante superfluum erat dicere, quandoquidem, nec dextro parcendum est.

Secundo potest exponi, quod hic moneamur amputare à nobis propinquorum amorem: quia aliquando nos impedit à rectitudine. Et quia rectitudo est in duobus, scilicet, in cognoscendo & operando, ab illis impediuntur interdum per amorem propinquorum, & ideo iubemur abscindere eos. Et dicitur: si oculus tuus dexter, & c. id est. Si amor cognatorum impedit te à cognitione boni, quę designatur per oculum, eruedus est, & si manus tua, id est, si amor propinquorum impedit te à recta operatione, quę per manum intelligitur. Licet enim multa organa pertineant ad operationem, & multa ad cognitionem: quia tamen inter omnes partes apprehensivas sensitiue oculus plura apprehendit & certius, quàm alia, plus diligimus eum. Arist. enim dicit primo Metaph. sensum visus plus diligimus: quia plures rerum differentias nobis ostendit. Et ob hoc omnes operationes cognitiuę dicuntur quoddam videre. Sicut de gustante aliquid dicimus: vides qualis sapor est, sicut dicitur 33. Psalm. Gustate, & videre, quoniam suavis est Dominus. Et tamen suauitas, quę est in sapore non videtur, sed gustu percipitur. Etiam de audiente aliquid dicimus: vides numeraliter iste loquitur, & quam pulchrę voces sunt Exod. 20. Cunctus populus videbat voces, id est, audiebat. Et ira & ad relictos sensus transferimus videre, & ad ipsum intellectum, qui plus distat, nomen visus & oculi transfumimus: vt de intelligente aliquo dicimus: tu vides argumentum istius, id est, intelligis. Sic dicitur 6. Eth. cap. 15. quod intellectus est quidam oculus, vel quidam visus. Et sic per hoc, quod iubemur eruere oculum, iubemur abscindere à nobis omnē cognitionem, per quam impediuntur in bono. Multa etiam organa operatiua sunt præter manum: quia tamen manus est organum operatiuum generaliter ponitur pro omnibus operationibus. Sicut solemus dicere, istud in manu tua est, id est, in potestate tua ad faciendam. Vnde etiam quę per solum intellectum fiunt, vel per solam linguam dicuntur per manum fieri. Sicut dicimus aliquid fieri per manum iudicis, id est, ad præceptum eius. Sic dicitur Num. 9. quod erant Israelitę in excubijs Domini iuxta imperium eius per manum Moyfi. i. prolatum per os Moyfi. Et sic dum iubemur manum dextram abscindere, iubentur omnes operationes abscindere, quę possunt nobis esse ad scādalum, vel abscindere amorem propinquorum in quantum ad cognoscendum, vel operandum nos impediunt. Sic dicit Hierony. In dextro ergo oculo, & dextera manu fratrum, & propinquorum innuit affectus, quę si ad contemplandum veram lucem nobis impedimenta cernimus, debemus huius portiones nobis truncare.

Tertio potest exponi de amicis, & consiliatoribus nostris, quos à nobis abscindere debemus si impediunt nos à bono. Sic. n. exponit Augustinus dicens: Quemadmodum in oculo contemplatio, sic & in manu actio recte intelligitur. Per oculum ergo intelligimus dilectissimum amicum. Sic enim ab eis, qui vehementer volunt exprimere delectationem suam dici solet: diligo eum, vt oculus meum. Per oculum meum, & consiliarium intellige: quia oculus iter demonstrat, quod autem additum est, dextera, fortasse ad augendum dilectionis vim valet. Dextera enim oculus homines magis formidat amittere. Vel quia dexter est intelligitur consiliarius in rebus diuinis, sinister autem est consiliarius in rebus terrenis, vt sit iste sensus quidquid illud est, quod sic diligis, vt pro oculo dextro habeas, si scandalizat te, id est, si impedimento est tibi ad veram beatitudinem, eijce eum & projice abs te. De sinistro autem scandalizante superfluum erat dicere quandoquidem nec dextro parcendum est. Dextera autem manus accipitur dilectus adiutor in diuinis operibus. Sinistra autem in operibus, quę huic vitę, & corpori sunt necessaria. Et à fortiori illa præcedenda sunt. Ex quo innuitur, quod quidquid pertinet ad scandalum nostrum, siue sit in cognitione, quę significatur per oculum, siue in operatione, quę significatur per manum etiam quantumcunq; ista diligantur, & significat pars dextera, abijciendū illud est.

Quarto potest exponi de cura, quam homo habere debet de bono aliorum, scilicet. Si quis habet amicos, vel famulos, qui sint ei viles dirigendo negotia eius, scilicet, prospiciendo illa, quod ad oculum pertinet, vel procurando ea, quod pertinet ad manum. Et si isti aliquid turpiter fecerint, projiciendi sunt à nobis: quia scandalizant nos. Non quidem in hoc, quod mouent nos ad peccandum: quia istud coincideret cum prima expositione, sed in quantum nos de eorum gestis rationem reddere debemus, cum illos prohibere possimus à malo. Hos autem debemus abscindere à nostra conuersatione, vel familia abijciendo, ut iam si peccauerint, non peccent quasi nobis permittentibus. Et sic non teneamur reddere rationem de eis. Sic exponit Chrysofomus super Matthæum, dicens. Vel aliter vult Christus, vt non solum de periculo nostri peccati curemus, sed etiam, ne ad nos pertinentes turpe aliquid agant. Vt puta si habes aliquem amicum, qui res tuas bene aspicit quasi proprius oculus, aut qui procuret res tuas quasi propria manus, si eum cognoueris aliquid turpiter agere, projice eum longè abs te, quia scandalizat te: quia non solum pro nostro peccato, sed etiam proximorum, quos prohibere possumus, dabimus rationem.

Quinto potest exponi de peccatis, quę homini proueniunt ab extrinseco. Supra enim cum dicebatur. Non mæchaberis, & qui viderit mulierem, ad concupiscendum eam, & cetera iuebatur, quod homo caueret à peccatis, quę per seipsum ei conueniunt, id est, à seipso sunt, nullo alio præstante causam. Iubet hic Christus etiam fugere peccata, quę homini accidunt propter alterum, scilicet, altero mouente, vel occasione dante. Et est hoc scandalizare, id est, ad ruendum in peccatum dare occasionem. Et vocantur ista peccata aliena: quia propter alium in illa incidimus. Sic David petebat liberari à peccatis alienis, dicens: Ab occultis meis munda me, & ab alienis parce seruo tuo. Psalm. 18. Non intellexit de peccatis, quę sunt omnino aliena: quia illa nullo modo ad nos pertinent, sed dixit aliena, quę ad nos ipsos pertinent. Et tamen alieni dederunt nobis occasionem ad illa. Et cauere talia adhuc est maioris gradus, quàm cauere illa, quę à nobis ipsis, nullo dante occasione, proueniunt. Sic exponit Hilarius, dicens: Est ergo innocentie gradus excelssior. Carere enim non solum proprijs vitijs, sed etiam extrinsecus incidentibus admonemur.

Sexto potest exponi de parte sensitiua, & rationali. In parte enim sensitiua est oculus, & manus, id est, appetitus, & cognitio, & in parte rationali eadem sunt. Et tamen cognitio, & appetitus partis rationalis

rationalis vocantur oculus dexter, & manus dextra: quia rectitudinem facit ratio in rebus. Appetitus autem, & cognitio sensitiua, vel corporalis per oculum sinistrum manum sinistram designat: quia pars sensitiua sinistra est, eo, quod aduersatur rationi. Scriptura tamen iubet dextrum oculum, & dextram manum abscindi, & non sinistrum oculum, & manum: quia quando quis peccat non debet aduertere, quod auferat sibi concupiscentiam sensitiuam, vel carnalem, & apprehensionem pharisaicam, per quam iudicat bonum esse, quod delectabile est: quia ista non potest auferre, cum sint naturalia, sed debet amputare iudiciū, & appetitum partis rationalis, scilicet, vt non sentiat desiderijs carnis. Et hoc est amputare oculum dextrum, & manum dextram: quia ista possunt amputari, cum iudicium partis rationalis, & appetitus eius possint variari ad voluntarē nostram, sed non appetitus partis sensitiue. Et dicimur scandalizari per ista, id est, peccare: quia per hoc, quod quis concupiscit delectabilia solo appetitu sensitiuo inclinante ad hoc, nōdum peccat. Si ratio adhuc nō assensit. Sic exponit Chrysofomus, dicens: Oculus enim iste carnalis speculum est interioris oculi. Habet. n. & corpus suum sensum, qui est oculus sinister, & appetitum, qui est manus sinistra. Partes autem anime dextrę vocantur, quoniam anima in libero arbitrio creata est, & sub lege iustitię, vt recta videat, & agat. Partes autem corporis, quod non habet liberum arbitrium, & est sub lege peccati, sinistra dicitur. Non autem carnis sensum, vel appetitum præcedere iubet. Carnis enim desideria retinere possumus, vt non faciamus, quod desiderat caro. Præscindere autem non possumus, vt non desideret. Quando autem ex proposito volumus malum, & cogitamus, tunc dexter sensus, & dextera voluntas nos scandalizant, & ideo præscindere iubet. Possunt enim præscindi propter arbitrij libertatem.

Septimo potest exponi, quod per hoc veterum bona opera ex genere suo, & etiam, quę ex charitate procedunt, quādo ex illis est in nobis occasio peccandi. Et quia aliqua opera bona pertinent ad cognitionem, sicut docere, admonere, prædicare, conuersionem audire, & alia pertinent ad operationem, sicut elemosynam dare, vel aliquas administrationes exercere, quorum primum per oculum, secundum per manum significatur. Si ex his sequatur nobis occasio peccandi vt raque relinquenda sunt, etiā si bona sint, & ex charitate fiant: quia potius debet se quisque respicere, quàm alios. Ideo Apostolus admonet, quod si quis incidet in tentationē, alij, qui essent spirituales adiuuarent eum, cauentes tamen, ne ipsi volentes consolari tentatum partiter tententur. Ad Gala. 6. Fratres, & si præoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis huiusmodi instruite in spiritu lenitatis considerans se ipsum, ne & tu tentetur. Sic exponit Chrysofomus. Vel aliter omne bonum, quod nos, vel alios scandalizat generaliter præscindere debemus, sicut si visito aliquam mulierem causa religionis, bonus respectus est oculus dexter. Sed si assidue visitas decidi in laqueum desiderij eius, vel etiam quidam videntes scandalizantur, dexter oculus scandalizat, quod bonum est scandalizat, oculus enim dexter est bonus respectus, id est, intentio manus dextera est bona voluntas. Vel applicabitur ad cognitionem, & operationem, vt potest si conuersando cum foemina ad docendum eam in spiritualibus, vel audiendū confessionem eius quis scandalizatur: dicitur oculus eius dexter scandalizare eum. Si autem conuersando cum ea ad dandum sibi elemosynam, vel p-

Alph. Tost. super Matth.

pter alias ministraciones temporales scandalizatur: dicitur manus eius dextra scandalizare eum. Et vtroque modo cessare debet à conuersatione.

Octauo potest exponi de vita actiua, & contemplatiua: quia contemplatiua pertinet ad cognitionem, & significatur per oculum, actiua pertinet ad operationem, & significatur per manum. Et si aliqua earum homo scandalizatur cessare debet aliqualiter ab illa, & alteri vacare, vel vtranque miscere, sic dicit Glosa. Oculus dexter est vita contemplatiua, quę scandalizat in desideriam mittendo, vel arrogantiam, vel dum ex infirmitate contemplatiua ad purum frui non valemus. Dextera autem manus est bona operatio, vel vita actiua, quę scandalizat dum p seculi frequentia, & occupationis tedio illaqueat. Si quis ergo non potest frui contemplatiua non torpeat ocio ab actiua, vel nedum occupatur actibus, arefcat ab interna dulcedine.

In his omnibus facile est applicare ceteras partes literę: quia quidquid sit istud, quod eruendum est, siue amicus, siue propinquus, siue consiliator, siue operatio sensuum, siue bonum ex genere debemus illud præscindere tãquam quandam partem corporis nostri, eo quod reputamus illud esse partem bonorum nostrorum. Quia melius est, quod homo cũ paucis operibus bonis saluetur, quàm quod volens multa agere propter aliquod eorum scandalizatus peccet, & pereat, & sic omnia bona amittat. Sic dicit Chrysofomus super Matth. Quoniam enim aliter alterius membra sumus, melius est, vt sine vno membro tali saluemur, quàm vt volentes tales habere etiam ipsi pereamus cum eis. Vel melius est, vt sine vno respectu, aut vno bono opere saluemur, quàm dum omnia bona opera facere volumus, cum omnibus pereamus. De scandalo autem, & alijs ad ipsum dicitur infra 18. vbi est ista materia.

An licitum sit prætextu istius literę, quod quis eruat sibi oculum, vel manum præscindat. Quest. CCL.

QVAERITVR, cum dicatur hic, quod eruat homo oculum, an licitum sit oculum eruere, vel aliquod membrum præscindere.

Aliqui dicunt, quod licitum est hoc facere propter bonum desiderium, vt potest, vt homo saluetur, vt si aliquis ad concupiscentiam carnis tollendam, vel mitigandam, aut occasionem euitandam abscindat sibi aliquam corporis partem, vt scilicet, genitalia. Nam tales laudantur. Sicut dicitur infra decimo nono. Sunt eunuchi, qui castrauerunt se ipsos propter regnum cœlorum: ergo licitum est hoc fieri, quia quidquid proficit homini ad vitam eternam bonum est.

Item patet, quia corpus naturaliter ordinatur ad animam, & ideo debet exponi pro salute animę sicut in corpore quælibet pars corporis pro toto corpore exponitur, si oportet ne totum corpus pereat. Sicut quando abscinditur aliquod membrum putridum, ne omnia inficiantur, ita etiam membrum minus nobile exponit pro magis nobili, vt manus, vel brachium pro capite vt excipiat ictum gladij, vel lapidis, qui capiti videretur incumbere. Et tamen anima perit per concupiscentias aliquorum membrorum: ergo licet illa amputari, vt anima non pereat. Sic propter medicinam licet alicui abscindere virilia, vel alias partes corporis, & non imponitur poena 55. distin. capitulo. Si quis à medicis, & capitulo. Si quis in infirmitate. Et extra de corpo. vitia. c. Ex parte. m. presbyteri. Item patet, quia si aliquis ex

Pars Secunda. Bb 2 deuo-

denotione abscindat sibi genitalia, vt Deo obsequi præster, non punitur de iure, sed permittitur ministrare in officio sacerdotali. Extra de corpo. vitia. c. Significauit. Et tamen qui aliàs sibi abscindit aliqua membra, non permittitur ordinari, & si fuerint ordinari, non permittuntur ministrare 55. dist. cap. si quis abscindit, & c. qui partē. & c. si quis per egritudinem: ergo videtur, quod non peccauit, qui per deuotionem sibi ista abscidit.

Dicendum, quod non licet alicui homini abscindere sibi ipsi genitalia, vt viret peccatum fornicationis, nec eruere oculos, vt non peccet videndo: quia tales puniuntur, scilicet, quia non permittuntur ordinari in sacris, nec ministrare si fuerint iam ordinari, sicut illi, qui sine vlla causa sibi membra abscindunt. 55. dist. cap. Hi, qui, scilicet. Hi, qui se carnali vitio repugnare nescientes abscindunt, ad clerum peruenire non possunt. Si autem iam promoti sunt debent deponi, & eadem dist. cap. Si quis per egritudinem. f. Si quis sanus existimat posse se carnales concupiscentias amputare, & ideo se castrauerit, non eū admitti decernimus ad aliquod clericatus officium. Quod si iam ante fuerit promotus ad clerum à suo ministro deponatur. Isti enim peccant multipliciter. Primo, quia stultè mouentur punientes innocentem. Omnes enim sensus, & membra corporis nostri innocentes sunt, nec est iniquitas, nisi in intellectu, & voluntate: quia per actus sensuum, si ratio, & voluntas non concurrant, peccatum nullum est. Punire ergo innocentes partes corporis nostri pro iniquitate voluntatis nostræ peccatum est, & onimoda fauore. Secundo, quia per hoc nihil proficimus. Nam concupiscentiæ, quæ mouent nos ad peccandū, nō sunt in istis membris, sicut libido non est in genitalibus, sed intra nos est in anima: & originem habet ab ipsa seminis abundantia, quæ non est in genitalibus, sed intra corpus in vasis seminarijs. Sic enim dicit Chryso. super Matth. Maledictioni enim est obnoxius, qui membrum abscindit. Et enim quæ homicidarum sunt, talis præsumit. Postea subdit: Non concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontem. Sperma enim in nobis est, & præcipue à proposito incontinenti etiam vitæ negligentis. Nec ita abscisio membri comprimunt tentationes, vt cogitationis frenum. Tertio, quia etiam si concupiscentiæ essent in membris non sunt membra, quæ peccant, sed homo peccat. Ideo seipsum homo punire debet ieiunijs, & vitæ asperitate, & non membra sua illa abscindendo. Quarto, quia iniuriam facit magnam Deo, qui sibi membrum abscindit: quia auferit naturalem pulchritudinem, quæ ex Dei ordinatione, & dono competit humanæ naturæ. Nam innuit Deum non rectè ordinasse ille, qui putant aliquid esse tollendum de eis, quæ Deus humane speciei ad perfectionem tradidit. Sic dicitur: 55. dist. c. Si quis per egritudinem, scilicet. Si quis sanus non per disciplinam religionis, & abstinentiæ, sed per abscisionem à Deo plasmati corporis existimat posse carnales concupiscentias amputari, & c.

Quasi dicat malè agit, quia iniuriam facit corpori plasmato à Deo, vel potius Deo plasmatori corporis, & magis. 55. dist. c. Si quis absciderit. Quinto peccat: quia facit iniuriam politicæ, cuius pars est, quia seipsum inutilem reddit. Sicut enim dicitur. 5. Ethico: circa finem, quod occidens seipsum non facit sibi iniuriam, quia volens patitur, sed ciuitati. Et probat ibi Aristot. scilicet, quia inhonorationes sūt seipsum corrumpenti, id est, se occidēti. Et hoc iniuriam est: quia iste priuat ciuitatē quadam parte sua, ita peccabit, si abscindat sibi aliquod membrum: quia

per hoc reddit quandam partem ciuitatis inutilem. Sexto peccat contra humanam speciem tollendo eius pulchritudinem: quia per hoc innuit melius esse abscissum esse, quam integrum. Et tamen in membrorum integritate consistit perfectio speciei humane. Septimo peccat, quia iste est homicida sui ipsius. Quia enim seipsum occidit, peccat, & tamen qui abscindit sibi aliquod membrum, facit opus homicidæ, vt ait Chryostomus super Mattheum: immo vocatur homicida. 55. dist. cap. Si quis absciderit, scilicet, si quis absciderit seipsum, id est, si amputauerit sibi virilia non fiat clericus, quia sui homicida est, & Dei conditioni inimicus.

Octauo, quia iste exercet tyrannidem, & præsumitur, quod in alios magis tyrannidem exerceret, quia in seipsum ausus est deseruire. ff. de redibi. ac. l. cum autem. §. accipitur. Et tamen illi, qui in alios tyrannidem exercet, peccant, & non promouentur ad clerum. Nono, quia iste præiudicat Domino, cuius seruus est. Nam nemo est Dominus membrorum suorum. ff. ad legem Aquiliam. l. liber homo. Rem ergo alienam inuadit, quando membrum aliquod sibi ipsi amputat. Et ista iniuria fit Deo, cuius seruus est. Quilibet homo, & ad eius voluntatem & seruitiū viuunt, ad Roma. decimo quarto. Tu quis es, qui iudicas alienum seruum? suo Domino stat, aut cadit. Stabit autem: potens est enim Deus statuere illum, id est, Deus, qui est Dominus eius, potest illum statuere, id est, facere stare, vel cadere permittere, sicut voluerit. Si igitur non licet alicui iudicare aliterum: quia seruus Dei est, à fortiori non licebit abscindere membrum: quia grauius præiudiciū est. Et tamen ipsemet est etiā seruus Dei: ergo nulli licet sibi ipsi amputare membrum aliquod.

Decimo, quia specialiter præiudicamus spiritui sancto, quia membra nostra sunt templum eius, quæ ipsemet vult custodiri in sanctificatione. Si ergo nos abscindimus membra, destruis templum eius, & subtrahimus nos per hoc ab eius Domino cum de rebus eius disponamus, ac si essent res nostræ. Nam ipsemet etiam sumus, & non nostri. i. Corin. 6. scilicet. An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in nobis est, quem habetis à Deo, & non estis vestri. Empti enim estis pretio magno, id est, quia Christus emit vos pretio magno, iam non estis vestri, sed illius: ideo non potestis disponere aliquid de vobis ipsis, sicut si essetis liberi. Peccat ergo valde, qui sibi abscindit aliquod membrum propter deuotionem. Secus autem si propter necessitatem, vt potè, quia timebat, quod cætera membra perirent, vt si aliquod membrum erat putridum, ne alia corrumpantur, potest sibi illud abscindere, si chirurgus est, vel permittere medicis, quod abscindant. 55. dist. cap. Si quis à medicis. & cap. Si quis per egritudinem, vel timeat, quod eueniat aliqua egritudo pessima, nisi aliqua pars abscindat, sicut ille, qui timens morbum lepræ sibi futurum, vt illum euaderet de consilio medicorum genitalia sibi abscidi permisit, extra de corpo. vitia. capitulo. Ex parte. m. præbyteri.

Considerandum circa hoc: quia illi, qui se absciderunt, vel abscissa membra habent, vt communiter, prohibentur accedere ad sacros ordines, vel si iam promoti sunt, prohibentur ministrare in eis. Distinguendum tamen, quia habentes membra abscissa, aut sponte se absciderunt, aut casu abscissi sunt. Si sponte, aut nulla causa iusta interuenit, aut interuenit aliqua. Si nulla interuenit, prohibetur accedere ad sacros ordines. Et deponuntur si iā sint promoti. Et hoc verū est, quia isti incidunt in irregularitatē.

Et

Et hoc siue membrum magnum sibi amputent, siue paruum, siue sit occultum membrum, siue apparens. 55. dist. ca. Qui partem. f. Qui partem cuiuslibet digiti sibi volēs abscindit hunc ad clerum canones non admittunt, & c. Si quis à medicis. f. si quis sanus se absciderit, & hunc in clero constitutum abstinere conueniet, id est, remoueri, & deinceps nullū debere talium promoueri. Hoc autem claret de his, qui hanc rem affectant, audentque se metipsos abscindere. Prædicta intelliguntur nulla causa existente iusta, aut iniusta, sed solum voluntate, vel audacia quadam. Et sic dicitur in allegato. c. Si quis à medicis, quod hoc est de illis, qui rem hanc affectant, & audent se metipsos abscindere. Si autem ex aliqua causa factum sit, aut est iusta, aut iniusta. Si iusta, non peccat, qui se abscindunt, nec prohibentur ascendere ad sacros ordines, nec ministrare in ordine iam suscepto. Sicut qui volens vitare lepram fecit sibi amputari virilia. Extra de corpo. vitia. cap. ex parte. m. præbyteri & 55. dist. cap. Si quis à medicis, & cap. si quis per egritudinem. Sic etiam ille, qui positus in alia egritudine quacunque aliquod membrum permisit sibi abscidi propter sanitatem. Quod verum est de quocunque, nisi fortè ex tali abscisione deformitas magna sequatur: quia tunc etiam si bona intentione actum est, non licebit abscisso ministrare in sacris, nec ascendere ad ordines, quos non habet, ar. 55. dist. c. Lator. & cap. Si euangelica. & extra de cor. vitia. cap. Expositi. Si autem à casu factum est, id est, non volente eo, qui passus est, siue per violentiam, siue purè casu acciderit non differt, quia nō imputatur ipsi abscisso quātum ad peccatum, cum potius sit poena. Et tamen quantum ad irregularitatem, ita quod prohibetur promoueri ad sacros ordines, & ministrare in iam susceptis aliquando imputatur, quia irregularitas sæpe sine culpa accidit, & ad hoc distinguendum est, quod aut ista membra sunt magna, aut parua. Dicuntur membra magna dupliciter, scilicet, quantitate, & dignitate, quantitate, vt brachium, vel crus, dignitate, vt oculus, & quocunque modo sint magna prohibetur abscisus ministrare, & promoueri: quia ista non possunt esse sine deformitate, & defectu quantum ad operationes aliquas, tamen etiam si sit sola deformitas impeditur: 55. dist. cap. Si euangelica: quia ibi oculus fuerat cuidam violenter erutus, & non permittitur ascendere ad sacerdotium. Si autem sint membra parua, vel partes membrorum, aut sequitur deformitas, aut non. Si non sequitur deformitas, potest abscisus ascendere ad ordines, & ministrare in susceptis. 55. dist. cap. Lator. Et extra de cor. vitia. c. Thomas monachus. Hoc verum est, nisi culpa sua acciderit ei abscisio illa: quia tunc non debet promoueri, nec tolerari in ordine suscepto. Potest tamen dispensari cum eo ex misericordia, extra de cor. vitia. cap. de præbytero. De illis autem, qui ex causa iniusta sibi membra absciderunt, vt si genitalia propter concupiscentiam carnis, vel oculos propter eadem, vel alia concupiscentia, ne illa concupiscant: dicendum, quod non permittuntur ascendere ad sacros ordines, nec ministrare in susceptis. 55. dist. c. si quis per egritudinem, & 33. dist. cap. maritum. Vocatur ista causa iniusta, quia concupiscentia carnis non potest tolli per abscisionem genitalium, sed per abstinentiam, & disciplinam, & sanctam conuersionem. eo. c. si quis egritudinem. Non enim castitas ferro quærenda est: sed sanctitate vitæ, vt Hieronymus ait 33. q. 5. cap. Tunc saluabitur. Non est ergo iniusta causa abscidendi membra: quia per illorum abscisionem non tollitur incontinentia, & concupiscentia.

Alph. T. off. super Matth.

Alph. T. off. super Matth. A scientia, sed molestior fit, vt dicit Chryostomus super Mattheum. De his extra de cor. vitia. cap. Thomas in Glo.

Sed obijcietur, quia dicitur 33. distin. c. Maritum, quod qui se metipsum abscidit truncans membrum aliquod indignatione aliqua, aut iusto, vel iniusto timore, non debet ordinari in clericum.

Dicendum, quod vocatur iniustus timor, quando quis ex furore, aut commotione nimia sibi amputauit membrum, vt dicitur ibi in Glo. Dicitur iustus timor, quando propter aliquam rem bonam facta est abscisio, & tamen non discretè, nec proderat abscisio ad illum finem. Vt si quis superatus sæpe à concupiscentia carnis, timens, quod semper superaretur, & per hoc Deum offenderet, abscidit sibi genitalia, quasi per hoc auferretur timor. Ista intentio bona fuit, & tamen finis intentus non sequitur ex hac re. Et sic vocatur iusta causa: quia est iusta intentio, scilicet, abstinendi à fornicatione. Et ista etiā vocatur iniusta causa, quia non est conueniens medium perueniendi ad finem istum. Si autem esset iusta causa simpliciter, non prohiberetur promoueri ad sacros ordines, nec ministrare in susceptis se abscidens. Sicut qui propter timorem lepræ abscidit sibi genitalia, vel abscidi permisit. extra de cor. vitia. c. ex parte.

Sed obijcietur adhuc, quia Origenes se fecit eunuchum, vt liberius posset predicare in occulto tempore persecutionis Ecclesiæ, scilicet, vt securè posset esse cum fœminis exhibens eunuchus, & tamen postea apud Cæsaream factus est Sacerdos. Item sanctus Mar. amputauit sibi pollicem, vt sacerdotio indignus haberetur. Et tamen postea fuit sacerdos, & Patriarcha Alexandri. vt ait Hieronymus in prologo super Marcum, & patet in Ecclesiastica historia. Dicendum, quod licet regulare sit, quod tales sponte abscissi non ascendant ad sacros ordines, tamen interdum dispensatur: quia dispensari potest, & subsunt aliqua causa ad dispensandum. Nec tamen ad consequentiam talia trahenda sunt. Quia ea, quæ propter temporis necessitatem, vel alias causas specialiter facta sunt, non debent ab alijs trahi in exemplum. Sic dicit Glo. 55. di. cap. si quis absciderit. De beato Marco dicendum, quod factum est Dei electione, quam ipse non potuit perturbare per abscissionem pollicis, vt dicit Hieronymus in prologo super Marcum, quod prædestinatio Dei consentiens fidei magis valuit ad hoc, quod promoueretur, quam detruncatio membri ad hoc, quod impediretur.

Ad primum dicendum, quod Christus non laudat illos, qui se castrant corporaliter propter regnū cœlorum, sed illos, qui se castrant concupiscentias suas abscidendo per continentiam carnis, vel illas mitigando, qui isti videntur sibi abscidisse genitalia, cum iam illis organis ad venera nunquam vtantur. Sic dicit Chryostomus super Mattheum, scilicet. Sunt eunuchi, qui seipsum castrauerunt, non membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum increpatione. Maledictioni enim obnoxius est, qui sibi membrum abscidit. Sic etiam dicit Hieronymus, & habetur 33. q. 5. cap. Tunc saluabitur. Et rectè conuenit: quia dicitur. Qui castrauerunt seipsum. In quo innuit, quod non est castratio corporalis: quia tunc potest fieri ab alijs etiam propter regnū cœlorum, ipsis hoc iubentibus, & tamen castratio, quæ ibi laudatur, est, quam facit quis sibi ipsi, & hoc est domando concupiscentias, quod nullus alteri præstare potest, quia nemo dominatur concupiscentijs alterius, sed quilibet suis.

Pars Secunda.

Bb 3 Ad

Ad secundum dicitur, quod corpus naturaliter est propter animam, & ideo ubi non potest salus anime saluari, nisi abscisso aliquo membro, debet quilibet permittere se abscindi, & etiam occidi. s. quando oportet negare fidem Christi, vel perdere membrum. Nunquam tamen est necessarium ad salutem anime, quod aliquis sibi ipsi membrum abscindat cum possit conservari salus anime cum salute corporis, & ideo in nullo casu licet alicui abscindere sibi aliquod membrum propter salutem anime, sicut nec licet unquam homini seipsum occidere propter anime salutem, ut ostensum est supra quod est. 1. licet tamen homini abscindere sibi membrum propter corporis salutem, ut supra dictum est. Et cum dicitur, quod per concupiscentias anima perit, dicendum, quod si necesse esset perire hominem per concupiscentiam, nisi membra abscinderentur, & illis abscissis, tolleretur concupiscentia, conueniens esset, & necessarium membra abscindi, & tamen etiam, manentibus membris integris, possumus resistere concupiscentiis. Etiam quod maius est, abscissis membris, non tollitur prava concupiscentia, immo fit molestior, ut ait Chryso. super Mattheum. Quia concupiscentia alios fontes habet, supra enim in nobis est, id est, intra corpus in uasis seminariis. Ideo abscissis membris, cum maneat generatio spermatis, manet concupiscentia, & est molestior, quia iam nullus modus est mitigandi eam per actum licitum, quod fieret per actum coniugalem, si membra existerent, & sic est de illis, quibus abscinduntur testiculi, relicto alio organo, quia in eis est concupiscentia dura, eo quod non possunt consummare actum uenerem, que possunt inchoare. Et isti sunt spadones, quorum concupiscentia magna est. Eccl. 20. Concupiscentia spadonis denigravit iuenculam. Modus autem ad superandum concupiscentias est abstinentia a cibis, & colloquijs impudicis, & ab aspectu eorum, que non licet concupiscere, & conuersari in rebus sanctis 55. dist. cap. si quis per egritudinem.

Ad tertium dicendum, quod ca. illud significauit, non tener de rigore iuris, sed ex benignitate, & misericordia per dispensationem. Quia dicitur litera: mandamus, si iam dictum presbyterum alijs dignum inuenieris, ei sacerdotale officium absque altaris ministerio auctoritate nostra fretus, & tua prout uideris expedire, concedas. Si tamen de iure istud non esset peccatum, non competere ei, quod Episcopus auctoritate Papae permitteret Sacerdoti isti ministracionem in Sacerdotali officio, quia iam sibi competebat ex ordine suo, & non indigebat iam alicuius licentia, nec auctoritate. Et tamen sine auctoritate Papae, & Episcopi, & licentia de nouo concessa nunc non potest ministrare: ergo ministrat per dispensationem, sic dicit Glo. ibi, scilicet. Dispensatio est, quae deponi debet, eo quod in iusto errore superatus se ipsum absciderit 55. dist. cap. si quis semetipsum. & c. Qui partem. & 33. dist. cap. Maritum. Item patet magis, quia dicitur ibi: mandamus, quod ei sacerdotale officium absque altaris ministerio concedas. Est autem precipuus actus Sacerdotalis ministerium altaris, quo iste priuatur hic. Et tamen si non peccasset non priuaretur. Ergo peccauit, & merebatur depositionem. Dicitur autem Sacerdotale officium, ut baptizare, dare poenitentias, & generaliter cuiuslibet Sacramenti ministratio ad Sacerdotem pertinet quando solemniter fit, ut dicit ibi Glo. Et de consecratione dist. quarta, capitulo. Constat. Est ergo peccatum se abscindere, etiam si propter cultum Dei hoc quis fecerit.

Quae gehenna sit ista, de qua hic dicitur. Quest. CCLI.

QVAERITUR, quae gehenna sit ista, de qua dicitur hic. Dicendum, quod gehenna nomen loci est, ubi comburebantur corpora mortuorum: & dicitur ad gehennam, quae erat uallis filiorum Ennon iuxta Ierusalem, ut Rabanus. Et ob hoc uocatur Gehenna ignis, sic et dicitur supra. Qui dixerit, fatue, reus est gehennae ignis. Accipitur tamen aliquando gehenna pro inferno, eo quod ibi est ignis eternus. Et quia damnati debent ire in ignem eternum, infra 25. Vocatur gehenna locus ille, in quo damnati in eternum cruciabantur, sic accipitur infra 10. f. Nolite timere eos, qui occidunt corpus: animam uero non possunt occidere, sed potius eum timere, qui potest animam, & corpus perdere in gehennam. Ibi tamen non potest accipi gehenna pro aliquo igne temporali, quia nullus talis est, in quo anima, & corpus cruciatur. Quia in quolibet tali possunt principes temporales hominem cruciare. Sed necesse est, quod gehenna sit aliquis locus, in quo nullus possit hominem cruciare, nisi Deus. Et iste locus est infernus. Et ideo generaliter quandoque nos loquimur de gehenna intelligimus infernum, & tamen in sacra scriptura aliquando accipitur gehenna pro igne temporali, in quo sententia reorum traditur executioni, sic accipitur supra, cum dicitur. Qui dicit, fatue, reus est gehennae ignis. Et non potest intelligi de inferno, sed de poena temporali: quia non accipitur, nisi pro executione sententiae capitalis cuiuscumque iudicis, ut supra ostensum est.

Dictum est autem: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudij. Ego autem dico uobis: quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mechari. Et qui dimissam duxerit, adulterat.

Dictum est autem. Hic ponit Christus intellectum cuiusdam permissionis, quae erat in lege Moysi, scilicet, dare libellum repudij, quem Iudaei putabant esse simpliciter bonum. Christus autem ostendit, quod non erat bonus, sed solum erat eis concessus propter duritiam cordis eorum infra 19. Et dicitur. *Dictum est autem.* s. dictum est antiquis. Debet enim istud subintelligi, sicut in alijs ponitur: quia etiam istud praecipuum datum fuit antiquis. Nam in datum est simul cum alia lege Moysi tota Deuteronomij 24. Et antiqui fuerunt illi, qui susceperunt eam, scilicet, patres huius populi. *Quicumque dimiserit uxorem suam.* Id est, qui uoluerit eam dimittere. Nemini enim iubebatur, sed per mittebatur uolentibus. *Det illi libellum repudij.* Iste libellus erat quaedam parua carta, per quam ostendebatur, quod uir abiciebat uxorem a se, & per hoc licebat ei alteri viro nubere, & non iudicaretur adultera, & etiam si fornicaretur non esset adultera, quia erat iam quasi uidua. Si autem sine libello mulier recederet, etiam si uir eam dimisisset, poterat eam accusare, & ipsa non haberet defensionem, quia constabat eam fuisse uxorem illius, & non constabat fuisse ab eo dimissam. Et dicitur, libellus, id est, parua liber, quia erat parua carta. Et dicitur, repudij, quia uxor repellitur a viro. *Ego autem dico uobis.* Scilicet, iam non licet uobis hoc obseruare, sed id, quod ego nunc dico uobis. *Quia omnis, qui dimiserit uxorem suam excepta causa fornicationis.* Istam solam causam Christus reliquit, quare uir possit uxorem dimittere, scilicet, propter fornicationem.

Ex

Ex quo apparet, quod Iudaei pro quacunque causa, immo sine causa solum, quod displicerent eis uxores dimittebant eas. Quod est contra aliquos, qui dicit, quod Iudaei pro sola fornicatione uxores repudiabant. Quia si hoc fuisset, frustra esset, quod Christus istam causam expressisset. Et accipitur hic fornicatio, pro adulterio. Est. n. fornicatio proprie dicta abusus concubinarum meretricum, & uiduorum. Accipitur tamen interdum generaliter, ut comprehendit omnem coitum uiri ad foeminam 36. q. 1. c. lex illa. §. Cum ergo. Et ita accipitur hic. Et cum dicitur, quod propter fornicationem potest dimitti uxor, debet intelligi quantum ad thorum, & mutua cohabitationem, non tamen quantum ad vinculum. Quia matrimonium, quod semel uerum fuit, semper manet: nec licet alicui coniugium transire ad alia uota. Quod tamen fieret si matrimonium omnino solueretur, sicut quando matrimonium contractum fuit inter personas impeditas contrahere. s. inter affines, vel consanguineos, & similes dissoluitur matrimonium, & quilibet contrahentium potest transire ad alia uota. Et tamen qui uxorem dimittit non licet accipere aliam. Nam si repulerit uir uxorem, aut illa recesserit a viro: oportet, quod reconcilietur uiro, vel quod maneat innupta, & concuenter uir sine aliqua uxore. 1. Choro. c. 7. Istud autem differt inter libellum repudij ueteris testamenti, & dimissionem uxoris in nouo, quia in ueteri mulier repudiata accipiebat alium uirum, & uir aliam uxorem Deuter. 24. In nouo autem non accipit uxor dimissa alium uirum. Et in nouo testamento non dicitur dari libellum repudij pro fornicatione, sed dicitur fieri diuortium. i. separatio quantum ad thorum, & cohabitationem, eo quod dari libellum dicitur matrimonium dissolui simpliciter: diuortium autem non dicitur matrimonij dissolutionem, sed coniugatorum separationem. *Facit eam mechari.* id est, sibi occasionem mechandi. Nam licet uxor dimittatur a viro praeter causam fornicationis, non sequitur, quod illa mechatur: quia potest continere, sed dicitur uir facere eam mechari, quia quantum in se est, dat ei occasionem fornicandi, cum dimittit eam, & fornicatio illius impurabitur viro, quia eam iniuste abiecit. Vel potest intelligi, quando mulier abiecit, & accipit alium uirum: quia tunc ipsa fornicatur: quia ille, cui coniungitur non est uir eius, cum alium habeat, & ille fecit eam mechari, quia iniuste eam abiecit, & dat sibi occasionem ad hoc. Et iste sensus concordat, litera, quia dicitur immediate. *Et qui dimissam duxerit adulterat.* Id est, si uxor dimissa ab alio viro accipitur ille, qui accipit eam, adulter est, quia accipit uxorem non suam. De libello repudij multa dubia sunt, de quibus dicitur infra 19. ubi Christus reperit istam materiam.

Iterum audisti, quia dictum est antiquis: non periurabis: reddes autem Domino iuramenta tua. Ego autem dico uobis: non iurare omnino, neque per caelum, quia thronus Dei est, neque per terram, quia scabellum est pedum eius, neque per Hierosolymam, quia ciuitas est magni regis, neque per caput tuum iuraueris, quia non potes unum capillum album facere, aut nigrum. Sit autem sermo uester, est, est, non: quod autem his abundantius est, a malo est.

Iterum audisti. Hic dat Christus intellectum cuiusdam praecipii primae tabulae. s. de iuramento, & periurio: Alph. Toft. super Matth.

quia Iudaei errabant circa iuramentum tam in iurando, quam in obseruando, & maxime, quia putabant iurare secundum se bonum esse. Christus autem uoluit tollere istum errorem, ostendens, quod non sufficebat hominem iurare, & exequi, quod iurabat in nomine Domini ad hoc, quod esset liber a peccato: quia manebat occasio errandi magna in iuramento si quis illud frequentaret. Christus igitur illius frequentationem uoluit hic: ne per frequentationem ueniatur in periurium, & dicitur. *Iterum audisti, quia dictum est antiquis.* Ista dictio, iterum, continuatiua est, q. d. Etiam audisti istud, quod dictum est antiquis de iuramento. s. Iudaeis, qui in deserto legem susceperunt, qui sunt antiqui respectu totius populi Iudaeorum. *Non periurabis, reddes autem Domino iuramenta tua.* Istud est, ad quod Iudaei se putabant teneri. s. quod non essent periuri. Est. n. periurium oppositum iuramento bono. s. quando mendacium iuramento firmatur. Et est iuramentum duplex, scilicet, assertorium, & promissorium. In promissorio promittitur ad faciendum, vel non faciendum, & iuramento firmatur. In assertorio asseritur aliquid esse, vel futurum esse, & uallatur iuramento ista assertio. in utroque potest accidere periurium. In assertorio, ut si quis asseruerit pro uero, quod falsum est, ga tunc confirmando illud iuramento efficitur periurium. In promissorio autem accidit periurium, si quis quod promissit non impleat, vel implere non intendebat. In assertorio periurium est ex eo ipso, quod quis iurat, & non expectatur ex futuro, eo quod ueritas rei asserat, uel falsitas inest propositioni, quam asserit: id immediate, ut quis iurat est periurus. Vel nunquam poterit esse ex illo iuramento praeterea periurus, quia nisi fuerit propositio falsa, quam asseritur, nunquam poterit esse falsa praeterea. Et ideo in assertorio non spectatur euentus aliquis ad hoc, quod dicatur iuramentum esse bonum, uel esse periurium. In promissorio autem depeudet ex futuro. s. ut impleatur, quod promissit eo tpe, quo promittitur implendum. Et ideo in promissorio requiritur reddere. In assertorio autem nihil, & sic scriptura loquitur hic de promissorio, & dicit: non periurabis. s. nolendo implere, quod promissisti, sed potius reddes Domino iuramenta tua. i. solues, quod promissisti per iuramentum. Vel potest intelligi hic uirumque iuramentum. s. assertorium in quantum dicitur, non periurabis. i. non iurabis falsum asserendo, quod est effici periurium. Reddes autem Domino iuramenta tua, quod ad promissorium pertinet. Et per hoc, quod dicitur, Domino, innuitur, quod iuramentum fieri debebat in uocato nomine Domini. Per nos. n. Idololorum iurare non licebat: Exo. 23. scilicet, per nosa externorum Deorum non iurabitis, nec audietur omnino ex ore uestro. Per nomen autem Domini iurandum erat, Deuterono. 6. Domino Deo tuo seruias, & in nomine eius iurabis. Dicitur etiam, reddes Domino. i. complebis ad honorem Dei id, quod promissisti per iuramentum. Nam in iuramento promissorio promittitur aliquid, & inuocatur nomen Domini in attestacione ueritatis. Illud autem, quod faciendum promittitur, potest esse in fauorem Dei, sicut in uotis iuratis, quando quis uouet aliquid se facturum ad cultum Dei, & illud iuramento confirmat. Potest etiam in fauorem proximi, ut si aliquid ei dandum promittatur. Utroque modo dicitur reddere Deo iuramenta complendo promissa: quia primo modo reddimus Domino iuramenta, id est, res iuratas, quas promiseramus, in cultum eius faciendum, secundo modo reddimus ei ueritatem iuramenti: quia cum in nomine eius iurauerimus, & introducatur nomen suum ad hoc, quod propter reuerentiam eius non fallamus nos inuicem, sed confirmetur dicta nostra. Pars Secunda. B b 4 ista

De iuramento duplici.

stra si seruauerimus iuramentum reddimus Deo quendam honorem, scilicet, quia propter nomen eius promissa seruamus. Et sic Deo iuramenta reddimus. Et ideo Auguf. dixit, quod iurare est ius ueritatis Deo reddere, id est, teneretur quilibet ueritatem dicere propter Deum. Maximè tamen teneretur ei ad hoc, quãdò inuocat nomen eius in teftificationem, & tunc si compleat, quod promittit, reddit Deo ius ueritatis, id est, ueritatem, ad quam teneretur ei. Et ob hoc putabant Iudæi, q̄ ista duo solum requirebantur in iuramento, scilicet, q̄ fieret in nomine Domini, & quod completeretur promissum, uel iuratum. Quibus existētibus adhuc erāt duo errores. Primus, quia putabant actum iurandi esse de se bonum sicut orandi, uel ieiunandi, & ideo esse frequentandum. Quia omnis actus, qui de se bonus est, quanto magis frequentatur, melius est: quia est ad maius meritum. Secundus, quia putabant, q̄ quidquid esset, q̄ iuraretur in nomine Domini, siue bonum, siue malum implendum erat. Pater Actu. 23. ubi Iudæi quidam deuouerunt, & iurauerunt se non comesturos panē quousque occiderit Paulum, & putabāt se teneri ad implendum hoc. Sic etiam Iepthe Galadites iurauit uouendo immolare Domino quidquid ei occurreret primū de domo sua, & occurrat filia unica, immolauitq̄ eam putans se ad hoc teneri, Iudi. 11. c. Christus autem tollit hoc principaliter primum istorum, scilicet, q̄ iurare non sit frequentandum: tanquam bonum sit, dicens, nō iurandum esse omnino. Secundum autem tollitur indirectè: quia per hoc, q̄ prohibemur iurare, prohibemur tam uerum, quã falsum iurare, & tam bonum, quã malum. Nec est aliquis modus, per quem sufficenter caueatur illicita iuratio, nisi per hoc, q̄ est non iurare: quia iurando facile est incidere in periurium falsum asserēdo, uel in iuramentum illicitum iniqua promittendo, uel iurata non complendo. Ego autem dico uobis, id est, Non putetis, quod sufficiat uobis iurare, & reddere Domino iuramenta, sed facite, quod dico uobis, scilicet, Non iurare omnino. Aliqui intelligunt, id est, nullo modo iurare. Et tunc excluditur omnis causa periurij. Quia qui nunquam iurat nunquã potest esse periurus. Etiam quia dicitur, nec per cælum, nec per terram, nec per Ierusalem, &c. in quo uidetur prohibere omnes modos iurandi. Dicendum tamen, q̄ non ueritū simpliciter iuramentum, nec litera hoc significat: quia non iurare omnino æquipollet huic, scilicet. Aliquando non iurare, quæ est suum contradictorium, secus si diceretur, ego dico uobis omnino non iurare: quia tunc æquipollet huic, scilicet, nullo modo iurare. Posset tamen intelligi, quod Christus ueteret hic omnes modos iurandi, scilicet, q̄ nullus eorum propter se frequentandum esset, licet propter necessitatem essent liciti. Sed uoluntas iurandi, & facilitas prohibentur. Neque per Cælum. Ponitur hic de iuramento, quod fit per creaturas: quia hic non nominatur nisi cælum, & terra, & Ierusalem, & caput, & capilli, & tamen intelligendum, q̄ etiam prohibeatur iuramentum factum in nomine Domini. Dicunt enim quidam, q̄ Iudæi erant assueti ad iurandum per istas creaturas, & Christus dissuadet hoc. Ita uidetur dicere Hieronymus super Matthæum. Considera, q̄ saluator noster nō per Deum iurare prohibuit, sed per cælum, & terram, & per Ierusalem, & per caput tuum. Hanc enim per elementa iurandi pessimam cōsuetudinem semper habere Iudæi noscuntur. Hoc tamen non sufficit: quia licet uerum sit, q̄ per ista ueteretur homo iurare, non asseritur, q̄ bonum, & licitum sit iurare per nomen Domini. Quia etiam hic prohibetur est hic, cum

Errores in dicitur de iuramento.

F dicatur infra, sit autem sermo uester. Est, est, non, non, quod autem his abundantius est, à malo est. Et tamē iurare per nomē Domini est ultra Est, & Non, ergo à malo est, & prohibitum est. Sed dicendum, q̄ Deus ueritū hic iuramentum per omnes istos modos, licet non in omni casu, ita quod non putaretur aliquis modus istorum secundum se esse bonus, scilicet, q̄ frequentare illum semper esset illicitum, sed quilibet eorum in aliquo casu poterat esse licitus. Et non expressit hic Christus de iuramento, quod fit per Deum sit, per creaturas autem rarius. Verando ergo iuramentum absolute, putaretur, quod uetabatur illud, quod fiebat in nomine Domini, & non cætera, ideo omnes modi iurandi expressi sunt. Alia causa est: quia iuramentum uetatur propter periculum incidendi in periurium. Et ex hac parte nullum iuramentum magis uitandum est, quã iuramentum, quod fit per Deum: quia sicut in iuramento, si seruetur, exhibetur Deo quidam honor, ita si non obseruetur cōtemnitur nomen eius, & fit ei iniuria. Si autem quis iuret per creaturam aliquam, etiam si falsum dicat, uel promissum non reddat, non facit iniuriam expressè nisi illi nomini, per quod iurat. Et sic non esset periculum committere periurium iurando per creaturam ita graue sicut iurando per Deum, ideo potius debuit uetari iuramentum per Deum, quã per creaturam, ideo cum hoc uetaretur iuramentum principaliter propter periurij, magis debuit uetari iuramentum in nomine Domini, quã in nomine creaturarū. Et ad hoc sufficiebat dici non iurare omnino. Quia tamē tunc putaretur adhuc, q̄ liceret iurare per creaturas, eo quod non fiebat iniuria Deo iurando per illas, & fallendo, dicitur etiam, quod non est iurandum per cælum, nec per terram, nec per aliquam creaturam, quia istud minus uidebatur, ideo expressè ponitur. Item patet ex causis expressis hoc, q̄ Christus ueter iurari per Deum: quia quando uetatur iurari per quamlibet istarum creaturarum reducit eam in Deum, ut dicendo neque per cælum: quia thronus Dei est, neque per terram: quia scabellum pedum Dei est, & ita de cæteris. Et sic uidetur, quod non licet iurare per ista in quantum sunt aliquid Dei, uel ad ipsum pertinent, ergo à fortiori non licebit iurari per Deum. Ideo dicendum, quod Deus nō solum hoc uetatur iurari per creaturas, sed etiam per Deum, & tamē expressè dicitur de creaturis propter causas dictas. Quia thronus Dei est, id est, non est iurandum per cælum, ex eo quod est sedes Dei, quasi dicat, sicut non licet iurare per Deum ne incurramus in periurium, & per hoc nomen Domini contemnatur, ita nec licet iurare per cælum: quia iurando per illud, cum sit sedes Dei si falsum iuramus, facimus iniuriam Deo, licet nō ita apertam, sicut si per nomen Dei iuremus. Dicitur autē Deus habere cælum pro throno, non quod Deus sedem habeat: quia non est corpus, nec corporeus, sedem autem ad sola corporea pertinet, sed loquitur Christus ad modum humanū: quia putant homines simplices Deum esse quasi regem quēdam excellentem sedētem in solio excelso. Et ita sæpe describitur sedens in solio excelso. 3. Reg. 22. & 2. Paralipo. 18. & 1sa. 6. Et dicitur, q̄ sedes Dei in cælo est. Psal. 10. Non tamen sedet: quia spiritus purus est, Ioan. 4. Spiritui autem, nec stare, nec sedem, nec aliqua positio conuenit: quia ista pertinent ad corpora, sed significatur potestas iudiciaria eius: quia iudices sedent propter auctoritatem suam, & excellentiam, infra 19. sedebitis, & uos super duodecim sedes, iudicantes duodecim tribus Israel. Neque per terram, quia scabellum pedum eius est. Redditur ratio, quod sit illicitum iurare per

Quare cælum dicitur thronus Dei.

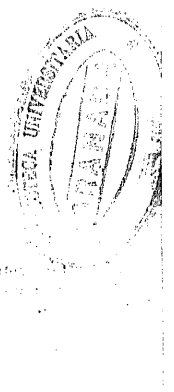
ge per terram: quia Deus offenditur si iurando per terram falsum dicamus: quia ad ipsum terra pertinet: quia est scabellum pedum eius. Et dicitur scabellum, id est, paruum, scamnum, uel apodiamentū. Et pertinet ad modum sedendi dominorum, quia quando sedent in solijs suis non sunt pedes eorum super pauimentum, sed super aliquam paruam sedē, & illa uocatur scabellum, quia est parua sedes, uel scamnum, uel substernūtur aliqua mollia pedibus, & etiam illa uocantur scabellum. Non est autē putandum, quod terra sit scabellum Dei uerè: quia sicut cælum non est thronus eius uerè, quia non sedet, ita nec terra est scabellum eius, quod ad sedentē pertinet: maximè quia innueretur tunc, quod Deus sedebat in cælo, & extendebatur crura sua de cælo usq; ad terram per omnes regiones elementorum, & tangebant pedes ipsius terram. Sed hoc non est intelligendum, quia ridiculum esset hoc putare, sed dicitur istud ad significandum Dei omnipotentiam, & presentiam eius ad omnem locum, quia sedēs ubi sedet est. Ut ergo innuatur Deum esse ubique, dicitur quod Deus sedet in cælo, & in terra, quia nomine cœli, & terræ intelliguntur omnes creaturæ, Genes. 1. In principio creauit Deus cælum, & terram: per quæ aerem, & ignem, & aquam, & cætera creata intellexit, cum de igne, & aere nunquã ibi fiat mentio, & ideo ad significandum, quod Deus sit in omnibus, satis est dicere, q̄ Deus sit in cælo, & in terra. Sic dicitur Ierem. 23. si occultabitur à me uir, & ego non uidebo eum: quoniam cælum, & terram ego impleo. Ita & hic de cælo, & terra posuit, q̄ Deus esset in eis. Quia tamen posuit eum per modum sedentis, oportuit, quod quædam partes eius essent in cælo, & alia in terra. Et quia cælum est locus excellentior inter omnia corpora creata ponitur Deus sedere in cælo: in terra autem dicitur habere scabellum pedum: quia terra est inferior dignitate, & situ alijs elementis. Sic dicit Auguf. lib. de Sermone Domini in monte, scilicet. Cælum thronus Dei est, & terra scabellum eius, non est sic dictum quasi habeat Deus membra collocata in cælo, & in terra, ut cū nos sedemus, sed illa sedes Dei iudicium signat. Et quoniam in hoc uniuerso corpore mundi maximam speciem cælum habet, sedere in cælo, dicitur tanquam presentior sit excellenti pulchritudini uis diuina, terramque dicitur calcare, quod minimā speciem ordinet in extremis. Neque per Ierusalem. Ierusalem multa nomina habet, ut aliqui apponunt, scilicet, Solima, Luzā, Bethel, Ierusalem, Iebus, Helia: urbs sacra: Ierusalem dicitur, atq; Salem. An ista nomina omnia conueniant ei, & quare declaratum est Gene. 12. & magis 28. Quia ciuitas est magni regis. Scilicet, quia pertinet ad Deum in quantum est ciuitas ipsius specialiter non est iurandum per illam: quia si periurium cōmitteretur, fieret Deo iniuria expressè nomine Ierusalem, quæ ad ipsum pertinet specialiter. Dicitur Ierusalem ciuitas magni regis, id est, Dei, qui rex est, quia ipse omnia regit, & etiam uocatur rex propter excellentiam, prima ad Tim. 6. scilicet. Quem suis temporibus ostendet beatus, & solus potens rex Regum, scilicet, Deus. Et uocatur rex magnus: quia ipse super omnes reges est. Et hoc est dicere eum regem Regum, id est, regem super alios reges respectu cuius alij reges non sunt reges, sed oues pascuæ eius, Psal. 98. & 95. Dicitur Ierusalem ciuitas Dei, quia specialiter ibi Deus habitabat 3. Reg. 8. & 2. Paralipo. 6. scilicet. Elegi Ierusalem, ut sit nomen meum in ea. Hoc erat propter cultum Dei specialē, quia in nulla alia ciuitate terræ Israel erat templum, nec cultus Domini in sacrificijs, quia Deus uetuerat

Terra dicitur scabellum pedum Dei.

Nomina Ierusalem.

Deus rex est.

hoc fieri nisi in vno loco, & ille erat locus, quē Deus eligebat, ut esset nomen eius ibi, Deuteronomij. 12. & 16. & ad hoc eligerat Ierusalem, ut esset nomen eius in ea. 2. Paralipo. 6. erant etiam ibi uasa sancta, & omnia pertinentia ad diuinum ministerium. Unde uocabatur ciuitas sancta præcedenti cap. scilicet. Duxit eum in sanctam ciuitatem, & constituit supra pinnaculum templi. Uocabatur autē principaliter sancta propter sancta sanctorum, ubi erit arca, & Cherubim. Leui. 16. & Numeri. 7. Neque per caput tuum iurabis. Christus tangit modos communes iurandi, & per istos uetat omnes alios modos iurandi quotquot introduci fuerint secundum diuersas gētium consuetudines. Iurat autem aliquis per caput suum, quia est pars uenerabilior in eo. Iurat autem quilibet per id, quod diligit, aut ueneratur, ut dicit Hiero. super Matt. Et quia caput tanquam præcipuū membrum corporis nostri diligimus, aut ueneramur, iuramus per illud interdum. Quia non potes unum capillum album facere, aut nigrum. Hic innuitur, quod per nullam creaturam iurandum sit, cum etiam per caput nostrum non liceat nobis iurare. Et causa est, quia et caput nostrum ad Deum pertinet. Nam de cæteris præcedentibus dicebatur, quod non licebat iurare per illa, quia Dei erant, scilicet, cælum sedes Dei, & terra scabellum eius, & ideo offendebamus Deū iurando per ista. Ad hoc autem, quod non offenderemus eum iurando oportebat, q̄ iurarem per aliquam rem, quæ esset totaliter nostra, in qua non offenderemus per periurium, nisi nos ipsos. Istud autē maximè uidebatur esse de capite, quod est mēbrum corporis nostri. Et tamen de isto ostenditur, q̄ non sit nostrum, quia nullam potestatem habemus super illud. Nihil enim minus potest esse in capite, quã mutare colorem capilli. Et tamen non est in potestate nostra mutare saltem colorem uisus capilli faciendo illum album, uel nigrum, sed ista omnia nobis non attendentibus, & etiam uolentibus Deus facit uel per se, uel per naturam sibi subministrantem. Si ergo caput nostrum non est iuris nostri, nihil est, quod nostrum sit, & conuenienter nō possumus per aliquid iurare, quia nihil erit, per quod iurando si periurium committamus, non offendamus Deū, cum nihil sit, quod ad Deum specialiter non pertineat. Sic dicit Auguf. de Sermone Domini in monte, scilicet. Quid enim poterat quisque magis ad se pertinere arbitrari, quã caput suum? Sed quomodo nostrum est, ubi potestatem faciendi uisus capilli albi, aut nigri non habemus? Sit autem sermo uester est, est, non, non. Postquam Christus ostendit quid debemus cauere in loquendo, scilicet, iuramentū, hic ostendit quomodo loqui debeamus, scilicet, uerbo simplici dicendo, est, uel non, id est, sic est, uel non sic, & q̄ non addamus aliquid aliud: quia sunt sufficientia ad expressionem omnium conceptuum nostrorum. Sunt enim introductæ locutiones nostræ ad hoc, q̄ per illas homines exponant cogitationes suas, ut patet primo Perihermenas. Sunt ea, quæ in uoce, earum, quæ sunt in anima, passionum nota. Et Auguf. in Enchiridion dicit, q̄ uerba instituta sunt, non ut per eas inuicem homines fallant, sed ut eis quisque in alterius notitiam: cogitationes suas proferat. 22 q. 2. cap. Is autem qui. Omnis autem conceptus sufficienter exprimitur per esse, & non esse: quæ esse, & non esse ambiunt quidquid est cogitabile: quæ sunt contradictoria. Ideo sufficit nobis, Est, & Non, id est, affirmatio, & negatio simplex in quocunq; genere locutionis. Dicitur autem est, est, non, non, ad significandum maiorem certitudinem: quia quando aliquid duplicatur est certitudinis signum. Sic dicit



xit Ioseph ad Pharaonem . Somnium regis vni est . Quod autem vidisti secundo ad eandem rem perti-
 nens somnium firmitatis indicium est, eo qd fiat sermo Domini, & velocius impleatur. Sic etiā Christus aliquando dicit. Amen amen dico vobis. Et tamen vtrunque pertinet ad affirmationem, sed facit maiorem affirmationem, quando geminatur. Et ita est in presenti: quia Christus verat hociuramentum, quod introductum est ad confirmationem veritatis, quia non creditur simplici verbo, ideo dicit, qd dicatur est, est, non, non, idest, qd affirmatio, & negatio duplicentur, vt magis credatur. Alia causa est ad significandum veritatem verborum nostrorum. Quia ad hoc, quod quis verum dicat, oportet qd sicut extra exprimit, ita in mente teneat. Et si dicit, non, in mente teneat, non, & si dicit, est, in mente, est. Et sic refertur vnum, Est, ad mentem, & aliud ad verbum, & ita de Non. Sic dicitur extra de iure iur. c. si Christus, scilicet. Sermo vester est, est, non, non: vt affirmatio, vel negatio, sicut procedit ex ore, ita procedat ex corde. *Quod autem his abundantius est, a malo est.* Quod est vltra Est, & non, quæ sunt simplex affirmatio, & negatio, a malo est. Iuramentum autem est vltra Est, & Non. Ideo a malo est. Non dixit autem Christus, quod abundantius est, malum est: quia tunc innueretur, quod omne iuramentum esset malum, sed dixit a malo, idest, causa iurandi malum quoddam est. Potest esse istud malum culpæ, vel pænæ, culpæ quidem aliquando ex parte iurantis. Vt si iurans sine aliqua necessitate, aut honestate, vel utilitate pro sola delectatione, aut desiderio iurandi, vel consuetudine, aut leuitate quadam iurat, quia tunc culpa est iurare, & est malum iurantis. Aliquando est culpa exigentis, scilicet, quia quis cogit alterum ad iurandum, nolens ei credere eo casu, quo iustum esset ei sine iuramento credere. Aliquando est pænâ, scilicet, quod homo non credat alteri per simplex verbum in re, de cuius veritate dubitari potest. Nam prouenit hoc ex pænâ ignorantie. Nam ex eo quod ignoramus, an verum nobis dicatur, non credimus simpliciter asserentibus, sed volumus maiorem certitudinē, & ad hoc petimus iuramentum. Si autem non haberemus ignorantiam in pænâ, nō peteremus iuramentum. Quia quādo aliquid nobis assereretur simplici verbo, sciremus an illud verum, vel falsum esset, & non peteremus ampliolem certitudinem. Accipitur tamen hic malum pro pænâ, quia causa, quæ facit iuramentum esse necessarium simpliciter est malum pænæ, scilicet, ignorantia, propter quam necessariæ sunt firmitates quædam in sermone nostro, & huiusmodi est iuramentum. Non tamen sufficeret sola ignorantia ad exigendum iuramentum, sed est & alia pænâ. Quia homo potest mentiri aliquando volens, aliquando ignorans, & maximē volens, nam si certum esset, qd nullus vnquam vellet mentiri, etiam si nos ignoraremus rem, quam ille asserit esse veram, non peteremus iuramentum, etiam si sciremus illum posse falli per ignorantiam veritatis, quia iuramentum non faceret cum scire veritatem, quam ignorabat, sed solū exigitur ad hoc, quod propter reuerentiam nominis Dei, quod iuocatur in iuramento non audeat iurans falsum dicere sponte. Si tamen putaret indubitanter verum dicere, etiam si contingeret eum falli, æqualiter assereret cum iuramento, & sine iuramento: nec timeret iurare, cum crederet se verum iurare. Causa ergo, quæ induxit necessitatem iurandi est duplex malum, scilicet, ignorantia eius, cui iuramentum exhibetur, & variabilitas spontanea, vel iniquitas eius, qui simplici verbo loquitur, & vnum tota-

Iuramenti causa duplex.

liter est pænâ, scilicet, ignorantia, alterum partim est pænâ, scilicet, quod homo fit defectibilis, & qd voluntas nostra possit velle, quod malum est, & partim culpa. Quādo illud actualiter sponte voluerit. Hoc innuitur extra de iure iur. c. Et si Christus, scilicet. Quia tamen hominum ex crescente malitia simplici asserenti, vel negationi vix creditur, idcirco prudenter adiunxit, qd amplius est, a malo est. Malo quidē tam culpæ, quā pænæ, nec exhibentium, sed exigentiū iuramentum. Nam incredulitas huius magis est pænâ, quā culpa. Vnde non dixit, malum, sed a malo. Potest tamen dici, quod hic Christus accipiat malum solum pro malo culpæ ex parte iurantis, & qd sit sensus, quod abundantius est, idest, quod supra simplicem asserentem est, a malo est, idest, a malitia, vel culpa iurantis, vel a malo est, idest, malum est. Et patet, quia Christus vtriusq; iuramentum, & dat causam, quare non debemus iurare, scilicet, quia quod abundantius est a malo est. Et tamē si accipiat pro malo pænæ, idest, pro incredulitate non est conueniens causa prohibendi iuramentum, quia etiam iuramentum, quod iustissimē sit, a malo est, idest, ab incredulitate, & quæ est malum pænæ: immo quanto est pænâ ista maior, scilicet, maior causa incredulitatis, tanto iustius iuramentum exigitur, & rationabilius præstat: ergo non est causa conueniens ad utendum, quia aliās omne iuramentum quantumcunq; licitum esset ueritum, quia a malo est. Hoc tamē falsum est, etiam si propter hoc, quod iuramentum est a malo pænæ deberet uerari omnia, quæ sunt in nobis pænalia, deberent uerari, quod falsum est: quia tunc nec sopor, nec agritudo, nec aliquid tale esset in nobis, & maxime illi actus deberent uerari, quos voluntariē facimus propter quandam pænâ vrgentem, sicut comedere propter famem, & bibere propter sitim, & alia requisita naturæ, quoniam ista a malo sunt, non tamen prohibentur. Ideo dicendum, quod litera propriē intelligitur, quod id, quod abundantius est, a malo est, idest, malum est, & peccatum est. Et intelligitur de iuramentis omnibus, de quibus Christus hic loquitur, quia Christus verat hic iuramentum, & in omni casu, in quo prohibitū est a malo est, idest, peccatum est. Et tunc propriē ponitur vt causa prohibitionis istius. Si autem dicitur, quod non est omne iuramentum malum, & ideo, qd non potest intelligi semper de malo culpæ, dicendū quod sicut non est malum omne iuramentum, ita nec est prohibitum omne iuramentum, & tamen quando cunq; est prohibitum malum est. Et quia Christus non loquitur hic de iuramento, nisi prohibendo illud, rectē dicitur, qd quidquid est abundantius. s. supra simplicem asserentem malum est. s. in casibus omnibus, de quibus Christus loquitur. Et tunc facit ad propositum clausula ista. Si autem velimus intelligere a malo est, idest, a malo pænæ exigentis, sicut exponitur in allegato. c. Et si Christus diceretur, qd hoc verum est, & tamen non ponitur hic vt causa prohibitionis iuramenti, sed ponitur, vt origo. s. qd iuramentum oritur pp infidelitatem. qd est qdam pænâ,

Respon. instantia.

Quid sit iuramentum, siue iurare. Quest. CCLII.

QVAERITVR circa iuramentum, quid sit iuramentum, siue iurare. Et dicendum, qd Aug. dicit, qd iurare est Deum in testem inuocare, & iuramentum est inuocatio diuinæ veritatis in testimonium, siue inuocatio Dei in testimonium veritatis. Et dubium est, an sit conueniens definitio. Quidam dicunt, quod non est conueniens: quia quicunque inducit auctoritatem aliquam sacræ scripturæ

scripturæ inducit Deum in testem: quia verba eius inducit in testimonium veritatis, ergo quicunque allegat aliquam auctoritatem sacræ scripturæ iurat, sed falsum est, ergo non est iuramentum inuocatio Dei in testimonium veritatis. Item ille, qui iurat per Deum, reddit ei aliquid, vt dicitur supra in litera, scilicet, reddes Domino iuramenta tuā, & Aug. dicit, quod iurare est ius veritatis alicui reddere, & tamen qui inducit aliquem in testem, nihil ei reddit, ergo iurare non est Deum in testem adducere. Item aliud est iudicis officium, & aliud testis & tamen in iurando implorat homo aliquādo Deum non in testem, sed in iudicem, sicut Plal. 7. Si reddidi retribuentibus mihi mala, decida merito ab inimicis meis inanis. Istud autem est officiu Dei, vt index est: quia est imprecari pænâ, ergo non est iurare semper inuocare Deum in testem, cum istud sit iurare, & tamen inuocatur Deus in iudicem, & non in testem. Item iuramentum aliquando fit per creaturas, & est licitum, & tamen ibi non inuocatur diuinum testimonium, sed creaturæ, ergo non est iurare semper inuocare Deum in testem. Item quia homines per maiorem suam iuranti, ad Hebr. 6. & tamen maior inter homines non solum est Deus, sed etiam vnus homo est maior inter homines alios, ergo iuramentum fit interdum per hominem, & sic non est iurare semper inuocare Deum in testem. Item accipere testimonium a Deo, aut ab homine nō differt, nisi materialiter, sed ille, qui inuocat hominem in testem, non dicitur iurare per hominem, ergo qui inuocat Deum in testem non dicitur iurare per Deum. Dicendum, qd iurare propriē est Deum in testem inuocare. Et ideo nunquam est, nisi quādo in testimonium alicuius rei dubiæ ad cōfirmationem eius Deus aliquo modo inducitur. Pro quo sciendum, qd iuramentum propriē fit ad cōfirmationem eorum, quæ in dubium veniunt audienti de quibus loquens, vel certitudinem habet, vel dicit se habere. Et dicitur, qd est ad cōfirmationem: quia omne iuramentum ad cōfirmandum est aliquid, quod asseritur ad Hebr. 6. Homines per maiorem suam iurant, & omnis controuersæ eorum ad cōfirmationem finis est iuramentum. Et ista est causa, quare vltra verbum simplex additur iuramentum, scilicet, quia per iuramentum cōfirmatur simplex asseruo. Et dicitur, eorum, quæ in dubium veniunt audienti: quia iuramentum nūquam fit nisi in rebus dubijs. Et propter hoc exigitur: quia dubium est, & confirmatio petitur de rebus asseritis, an sic sint, vel de rebus promissis, an sic eueniant. Quod dicitur: quia iuramentū est duplex, scilicet, promissorium, & asserorium, vt supra dictum est. Et in vtroque eueniunt res aliquæ dubiæ audienti, scilicet, an sic sint, vel sic fient. Et ideo iuramentum ad cōfirmationem interuenit. Si autem res sint manifestæ tam asserenti, quā audienti superfluum est iurare. Et ideo peccat, qui iurat: quia in vanum iurat. Ita autē, quæ sunt dubia audienti, debent esse dubia ex natura sua: quia aliās iuramentum ad illa cōfirmanda non interuenit. Sunt enim quædam dubia ex natura sua, alia verō dubia sunt solum audienti, sed non ex natura sua. Primæ sunt illa quæ non habent ex radice suā aliquam certitudinem, sicut omnia casualia, & particulares actiones: quæ necessitas, & determinatio effectus prouenit ex determinatione, & necessitate causæ, & tamen causæ effectuum particularium maximē humanorū sunt indeterminate: quia ad vtrumlibet sunt contingentes ideo ipsi effectus sunt contingentes, & indeterminati. Secundæ sunt illa, quæ pertinent ad causas determinatas, vt sunt causæ vniuersales, & effectus earū sunt

Duplex iuramentum.

determinati. Alicui tamen ignoranti sunt dubij. De dubijs isto secundo modo non fit cōfirmatio per iuramentum: quia ratio potest persuadere de eis via necessaria. Ideo esset ridiculum, quod quis ad talium probationem iuramento vteretur: quia est deficiens probatio. Nam indisciplinati est in vnaquaque arte petere probationes, nisi secundum quod requirit genus illius artis. Qui autem petit maiorem probationē, vel contentatur minori, errat. Sic dicitur. 1. Erh. c. 3. Disciplinati enim est intantum certitudinem inquirere secundum vnumquodque genus, in quantum rei natura recipit. Proximum enim videret, & mathematicū persuadentem acceptare, & rethoricū demonstrationes expetere, idest, æquale peccatum est, quod mathematicus contentetur per suasioem, & rethoricus perat demonstrationem: quia persuasio est infra certitudinē, quā requirit mathematicus, & demonstratio est supra certitudinem, quā exigit genus rethoricum. Et vterque peccat: quia non petit certitudinem secundum genus artis suæ. Ita si in speculatiuis, & scibilibus, quæ sunt demonstrabilia, vel probabilia ratione necessaria, aut quasi necessaria quis iuramento contentus esset tanquam conuenienti probatione in hoc genere peccaret, idest, ageret contra rationem, cum iuramentum sit minus sufficiens probatio. Et potest haberi conueniens in hoc genere. Vnde si quis talis probatione vtatur, aut cōtenteretur in speculatiuis irridebitur. Illa autem, quæ sunt dubia ex natura sua, scilicet, particularia accidentia, non possunt habere hanc probationē ex conditione generis sui, & peccaret, idest, indisciplinare ageret si quis peteret in eis probationē per causam, & inducentem necessitatem. Sicut qui petit demonstrationem in rethoricis: quia rethoricus in hoc genere versatur. Ideo in istis vrimus alia probationē, scilicet, confirmationē, quæ fit per testes. Et tamen humanum testimonium nō est semper sufficiens ad confirmationem istorum propter duo. Primō propter defectum veritatis humanæ: quia facile est hominem mentiri, & multū mentiri. Secundō propter defectum cognitionis: quia homines non possunt cognoscere futura, nec occulta cordium, nec absentia. De his tamen homines loquuntur, & expectat rebus humanis, vt certitudo aliqua de his habeatur propter contractus, & communicationes, quæ interdum expectant aliquid futurum, & exigunt cognitionem aliquorum absentiu, & occultorum. Ideo oportet recurrere, in his ad alterum testimonium. Istud autem non potest esse conueniens, nisi in illo, cuius scientiæ nihil desit, vt falli non possit, & cuius veritas sit inuariabilis, vt mentiri nolit. Iste autem est solus Deus, ideo ipse solus est, qui testimonium competens ad certitudinem, & confirmationem talium dare potest, vel testimonium ab eo sumptum, efficax erit. Dei tamen testimonium aliquando sumitur ad confirmationem illius, quod iam exhibitum est, idest, factum, vel deductum ad esse. Et hoc non vocatur iuramentum, sed vocatur allegatio, vel probatio per auctoritatem. Aut inducitur testimonium Dei ad aliquid exhibendum, idest, ad notificandum aliquid, quod nondum fuit notificatum, Et istud vocatur propriē iuramentum. Et sic iurare est Deum in testem assumere. Vnde iam quasi pro iure introductum est, vt quod sub inuocatione diuini testimonij dicitur pro vero habeatur. Diuinum autem testimonium inducitur quandoque ad asserendum præterita, vel præsentia, & vocatur iuramentum asserorium aliquando ad confirmationem aliorum futurorum, & dicitur iuramentum promissorium. De futuris autem non est iuramentum asserorium

rorium sicut de præteritis, & præsentibus, licet possit affirmari aliquid futurum esse, sicut aliquid fuisse præteritum, vel esse præteritum. Ratio est: quia futura aut sunt agibilia per nos, siue aliquos, qui possunt ad nos pertinere, ut quod datur tali die certa summa pecunie, vel non sunt per nos agibilia, sed per se ipsa eueniunt ex causis suis, sicut quod cras sit tremotus, aut pluuia, aut eclipsis solis, vel lunæ. Si primo modo non est de eis iuramentum assertorium, sed promissorium: quia res, quas per nos facere possumus, pollicemur nos facturos. Si autem non sint per nos factibilia, aut veritas eorum potest sciri per rationem, sicut de astrologicis, & naturalibus, quorum effectus cognoscuntur ex causis, aut non possunt a nobis sciri ex causis: quia non habent causas determinatas, sicut accidentia humana, vel ea, quæ à solo Deo fiunt. Si primo modo non sufficit in eis iuramentum, quia potest dari plenior probatio per rationem. Nam in mathematicis demonstratio est probatio, & minorem recipere probationem indisciplinatum est. Ethic. Si autem non possint a nobis sciri non solum stultum est de talibus certitudinem velle dare per iuramentum, sed etiam nephandum: quia induceretur nomen Domini in contemptum, eum confiteri non esse certa ea, quæ per nomen Domini certificare volumus, & tamen nomen Domini inuocatur, ut non dubitetur quin ea, quæ per inuocationem eius confirmantur, vera sint. Hoc verum est de iuramento, quod ab homine fit. Deus tamen bene potest iurare de futuro assertorie asserendo, quod aliquid erit, vel non erit: quia tamè omnia respectu Dei factibilia sunt, cum ipse sit causa omnium, iuramentum illud magis erit iam promissorium, quam assertorium: quia est sensus, quod quando Deus dicit aliquid futurum esse, quod asserit, quod illud faciet, & ideo de futuro solum est iuramentum promissorium. Dicebatur autem, quod de his, super quibus fit iuramentum loquens habet certitudinem, vel ostendit se habere. Nam si non putaretur loquentem scire veritatem eorum, de quibus loquitur, non crederetur ei cum asserione, nec sine asserione. Et tamè iuramentum petitur ad veritatem confirmandum, de qua aliis non haberemus certitudinem. Ideo præsupponitur, quod loquens habet certitudinem de re, de qua loquitur. Et quia posset sponte mentiri ad hoc, quod nolit mentiri, vel non audeat, exigitur ab eo iuramentum sub inuocatione nominis Domini, ut inuocando Deum in testem mentiri non audeat, quasi iuste timere debeat, si inuocando nomen Domini in testimonium, falsum dixerit. Fundamentum huius est: quia Deus promissit, quod puniret eos, qui in vanum nomen suum proferrent. Exo. 20. scilicet: Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum. Nec enim habebit insonitum Dominus eum, qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra. Et Deut. 5. dicitur Non erit impunitus, qui super re vana nomen eius assumpserit. A fortiori ergo si non solum vanè, sed etiam in contemptum, & præiudicium alicuius iniuste acceperit. Nam qui in vanum, id est, pro re non necessaria, nec vtili nomen Domini assumit, quandam irreuerentiam committit. Qui tamen falsum iurat inuocato nomine Domini magnum dedecus, & iniuriam nomini Domini irrogat: quia coram alijs hominibus illud inhonorabile facit. Illi enim propter reuerentiam nominis Domini credentes, quod iste non mentiretur sibi fidem præstiterit. Cum ergo viderint, quod iste, contempto honore Dei, mentitus est, vident nomen Domini iam inhonorabile reddidit, nec ipsi tanta reuerentia illud habebunt: quia non credent omnibus per inuocatio-

nem eius. Tales ergo quasi quædam blasphemiam contra Deum committentes ab eo creduntur puniendi, & ipse hoc promissit, ideo creditur, quod nemo audeat falsum, iurare inuocato nomine Domini. Hoc autem non solum habuerunt homines post legem datam à Deo quasi habita de eo quadam cognitione, sed etiam ante omnem legem habebant hanc de Deo estimationem, quod ipse omnia cognosceret, etiam, quæ in occulto, & sine testibus gererentur, & quod ipse omnes malos punire posset, & maximè contemnentibus eum: ideo venerantur eum, & timebant nomen eius nominare in vanum. Et ob hoc inuocabant eum in testem rerum suarum, & hoc erat iurare. Vnde iurantibus fides adhibebatur tanquam non auderent falsum dicere nomine Domini inuocato, eo quod ipsum vltro contemptus timere possent. Sic pater de Iacob, & Laban. Gen. 31. Nondum enim lex aliqua à Deo data erat. Et tamen Laban, qui erat idolatra, istam habebat cognitionem, & ipse, & Iacob inierunt pacta, & iurauerunt per Deum. Dixitq; Laban, & Iacob. eo. c. Intueatur Dominus, & iudicet inter nos, quado recesserimus à nobis, scilicet, frangendo pacta, si affixerit filias meas, & introduxerit uxores alias super eas, nullus sermonis nostri testis est absque Deo, qui præsens respicit. Et postea dixit adhuc Laban. Tumulosis iste, & lapsus sit in testimonium, si aut ego transierim illum pergis ad te, aut tu præterieris malum mihi cogitans Deus Abraham, & Deus Nachor iudicet inter nos. Ecce Laban idolatra asserbat Deum præsentem esse huic contractui, & videre, quæ fiebant, & quod puniret contrauenientes. Et ideo in nomine illius iurabant ipse, & Iacob. Et ista fuit opinio ab antiquo omnium Gentilium. Sic colligitur per Aristot. 1. Ethic. c. vii. de iuramento, scilicet. Pueri est velle Deos attestari, id est, attestari rebus nostris. Et ob hoc vocauit iuramentum honorabilissimum. primo Meta. Ideo de iure introductum est, & ex hominum consuetudine, quod iuramentum sit probatio conueniens in iudicijs humanis quantum ad quædam negotia, cum aliæ probationes desunt. Rectè ergo iurare dicitur Deum in testem veritatis inuocare. Vel iuramentum est inuocatio nominis diuini in testimonium alicuius veritatis.

Ad primum dicendum, quod inuocare, vel inducere diuinum testimonium pro re iam exhibita, id est, notificata per sacram scripturam non est iurare, sed allegare, vel probationem facere. In ducere autem diuinum testimonium ad aliquid ostendendum, quod nondum ostensum est per sacram scripturam, nisi ex ea ostendi potest, est iurare.

Aliter potest dici, quod sine ulla distinctione iurare est inuocare diuinum nomen in testimonium veritatis. Cum autem aliqua auctoritas sacre scripture inducitur, bene dicitur proferri diuinum testimonium: quia sacra scriptura à Deo certitudinem habet: quia tota spiritu sancto dictata est, & non est alia voluntate humana. 2. Per. 1. Non tamen dicitur inuocari nomen Dei in testimonium: quia ibi non inuocatur, ideo non est iuramentum. Si tamen dicitur, quod iurare est Deum in testem inducere, tunc argumentum procedit, & distinguendum est sicut super.

Ad secundum dicendum, quod qui inducit aliquem in testem nihil ei reddit. Cum autem dicitur: reddes Domino iuramenta tua, est sensus, id est, implebis ea, quæ promissisti iurando per nomen Domini, vel ille, qui ducit aliquem in testem, dicitur aliquid ei reddere: quia reuerentia quædam ei exhibetur, in quantum verbis eius sine probatione assentitur. Et ita Deo exhibetur reuerentia in quantum propter honorem nominis

minis eius vera loquimur, & non audemus falsum addicere. Et istud est etiam ei reddere iuramenta, vel reddere ius veritatis, ut dicit Augu.

Ad tertium dicendum, quod iurare est nomen Dei, vel ipsum Deum in testimonium veritatis assumere. Testimonium autem de re est notificatio eius. Et quia notificatio, vel confirmatio fit aliquando à Deo per ea, quæ pertinent ad testem, scilicet, aliquid declarando, & aliquando per ea, quæ pertinent ad iudicem, scilicet, penam inferendo vtroque modo Deus testimonium reddit de eo, quod volumus, & sic vtroque modo nos eum solemus vocare in testem: quia etiam faciendū ea, quæ ad iudicem pertinent, testimonium reddit, cum illam penam falsè iurantis non petamus tanquam poenam pro iniquitate, sed tanquam ostensionem falsè iurantis. Et hoc est testem esse, quod ille falsè iurauerit.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum per creaturas interdum est licitum, ut dicitur infra q. 266. & tamen cum per creaturam iuratur, non ad eam attenditur, sed ad illius creatorem, cuius magnificentia, vel excellentia resurgit in creatura, sicut Christus dixit infra 23. Qui iurat in throno Dei, iurat in eo, qui sedet super illum. Ita quantum iuret per aliquam creaturam, id est, exprimendo nomen creaturæ non inuocatur creatura in testem, sed Deus, cuius magnitudo fulget in creatura.

Ad quintum dicendum, quod homines iurant per maiorem suum propter reuerentiam, ut nomine illius expresso, timeant, & erubescant falsum dicere. Quia, ut ait Hierony. super Matthæum, illud, per quod quis iurat, aut diligit, aut veneratur. Et sic iurant homines per maiorem, id est, per Deum, qui est simpliciter maior omnibus rebus, vel per maiorem suum, id est, per Dominos suos, & principes in quantum in istis specialius representatur Dei magnitudo, quam in cæteris hominibus, in quantum isti habent gubernationem illarum gentium, quæ per eos iurant, sicut Deus habet gubernationem vniuersalem omnium, ideo per maiores suos iurando per Deum iurant, eumque in testem vocant.

Ad sextum dicendum, quod differt inuocare Deum in testem, vel hominem: quia sicut veneratio, quæ fit maiestati diuinæ, quæ summa est, habet modum specialem, & nomen præ alijs venerationibus exhibitis quibuscunque creaturis, & dicitur latria, ita, & inuocatio in testimonium ipsius veritatis infallibilis, scilicet, diuinæ habet specialem modum, & nomen testificandi præ alijs testimonijs. Ideo inuocare hominem in testem, non est iurare, sicut inuocare Deum in testem. Et similiter seruire homini non est exhibere latriam, sicut seruire Deo. Licet tamen iurare per creaturam, & non exhibere Deo latriam per creaturam. Quia iuramentum est ad diuinam testificationem. Consistit autem testificatio in manifestatione, & quia res diuinæ per creaturas nobis manifestantur, licitum est iurare per creaturas: quia hoc est iurare per Deum. Latria autem Deo exhibetur propter summam maiestatem, & vniuersalem dominium, & istud in solo Deo est, & non est, nec fit per aliquam creaturam, non licet latriam exhiberi Deo per creaturam, id est, quod exhibeatur alicui creature, ex qua redundat in Deum. De his S. Thom. q. 89. artic. 1. & 3. Sen. dist. 39. artic. 1.

Quot modis fit iuramentum, & quot species habeat.

Quest. CCLIII.

QVAERITUR de iuramento quot modis fit, vel quot species habeat. Dicendum, quod iura-

mentum est inuocatio Dei in testimonium veritatis. Ideo modus, vel species iuramenti potest accipi à re illa, in qua diuinum testimonium petitur, siue pro qua notificanda petitur, vel à modo petendi, id est, ab illis verbis, quibus utimur petendo istud testimonium. Quantum ad primum iuramentum diuiditur in assertorium, & promissorium: quia res, de quibus petitur certificationem per inuocationem Dei, aut sunt præsentibus, vel præteritis, aut sunt futura. Si primo modo, est iuramentum assertorium: quia de præsentibus, & præteritis asserimus, quod sint, vel quod fuerint. Si secundo modo, est iuramentum promissorium: quia de futuris non iuramus asserendo, quod futura sint, sed quod nos illa faciemus. Quare autem de futuris non possit esse iuramentum assertorium, declaratum est præcedenti quaestio. Aliquando accipitur distinctio iuramenti à modo petendi diuinæ testificationem. Et hoc fit dupliciter. Vno modo: quia Deus inuocatur in testimonium ad ostendendum rei veritatem. Alio modo: quia petitur, ut iudex penam infligens falsè iurantibus, & per hoc eorum falsitatem ostendens. Si primo modo subdiuiditur. Quia aliquando inuocatur ipse Deus in testem per se, & aliquando per illud, in quo relucet aliqua eius excellentia. Primum est iuramentum per Deum. Secundum per creaturas. Primum subdiuiditur: quia aliquando inuocatur Deus in testimonium simpliciter, aliquando verò aliquid ipsius, scilicet, reuerentia eius, quæ testimonium credibile facit. De primo, ut cum dicitur. Deus est mihi testis, quod hoc est, vel Deus nouit, quod hoc est. De secundo, ut cum dicitur, per Deum hoc est, vel iuro per Deum, quod ita est: quia reuerentia Dei inducitur hic in testimonium. Si autem petitur Deus, ut iudex infligens poenam male iuranti vocatur iuramentum per execrationem. Et istud est iuramentum durius alijs: quia in alijs Deus in testem vocatur, in isto autem creatura ei obligatur, vel in pignus datur, scilicet, si non iurauerit verum, quod Deus exerceat vltionem suam in eam. Sic dicit Augu. in sermone de periurio, quod in omni iuratione aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur, & oppigneratur, ut hoc sit iurare Deum in testem adhibere, vel aliquid Deo oppignerare. Et istud aliquando est quasi per creaturas iurando nihil petendo à Deo, ut cum dicitur: per vitam meam, vel per filios meos, id est, si ita non est, Deus destruat vitam meam, vel filiorum meorum. Aliquando fit à Deo aliquid petendo, ut cum expressè aliquis petit poenam, siue exprimat nomen Dei, à quo petit. Ut si dicat, si hoc feci, Deus destruat me, siue non exprimendo nomen Dei, ut si dicatur: si reddi retribuendis mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis. Psalm. 7. Et illud Iob 31. Si deceptum est cor meum super mulierem, & ad ostium amici mei insidiatus sum, scortum sit alterius vxor mea, & super illam incuruentur alij. Et iste modus iurandi est frequentior in sacra scriptura. Et vocatur per execrationem: quia homo execratur seipsum super se mala petendo, si falsè iurauerit. Sic dicitur 3. Sen. di. 49. Est quodam genus iuramenti grauiussum, quod fit per execrationem. Ut cum homo dicit, si illud feci, illud patiar, vel illud contingat filijs meis. Secundum quem modum accipitur interdum, cum aliquis iurando dicit, per salutem meam, vel per filios meos, & huiusmodi Deo obligat. Vnde Augu. dicit. Cum quis ait: per salutem meam, salutem suam Deo obligat, cum dicit, per filios meos oppignerat eos Deo, ut hoc eueniat in caput eorum, quod exit de ore eius. Si verum, verum, si falsum, falsum. Et sicut per hæc iurans aliquando hæc Deo obligat, ita per Deum iurans

irans ipsum adhibet testem. De his dicit S. Tho. 2. 2. q. 89. artic. 1. quod testimonium alicuius inuocatur ad hoc, quod testis inuocatus veritatem manifestet circa ea, quae dicuntur. Deus autem manifestat, an sit verum, quod dicitur dupliciter. Vno modo simpliciter reuelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel per facti denudationem, dum, scilicet, producit in publicum ea, quae erant occulta. Alio modo per poenitentiam mentientis. Et tunc simul est iudex, & testis, dum puniendo mendacem manifestat mendaciam. Et ideo duplex est modus iurandi. Vnus qui dicitur per simplicem Dei cōtestationem, sicut cum aliquis dicit, testis est mihi Deus, vel corā Deo loquor, vel per Deum, quod idem est, ut dicit Augustinus. Alius modus iurandi est per execrationem, dum, scilicet, aliquis se, vel aliquid ad se pertinens ad poenam obligat.

De forma iuramenti. Quæst. CCLIIII.

QUÆRITVR de forma iuramenti. Dicendum, quod cum iurare sit Deum in testem inuocare in forma inuocationis, concurrunt aliqua ceremoniarum, & aliqua verba. Ceremoniarum autem sunt circa aliqua exteriora, ut pote, quod iurans in aliquo loco specialiter iuret, & non in alijs, vel tangat aliquam rem iurando. Et istud sit ad maiorem reuerentiam iuramenti, & timorem iurantis. Nam iuramentum pro tanto putatur validum: quia creditur, quod homines propter reuerentiam nominis Dei non audeant profertendo illud falsum dicere. Quanto ergo plura facientia reuerentiam, & quae timorem incutiant, concurrunt in iuramento, tanto plus timent homines falsum dicere, & est iuramentum firmitus. Ideo obseruantur aliqua ceremoniarum ad reuerentiam, & timorem, sicut quod aliquis iuret in ecclesia potius, quam in alio loco, & potissimè, quando ecclesia creditur esse talis, quod iurantes falsum in ea puniuntur à Deo, sicut erat de templo Salomonis: quia siue Iudaei, siue peregrini, id est, gentiles ibi falsum iurarunt, Deus reddebat iniquitatem super caput falsè iurantis. 3. Reg. 8. & 2. Paralipo. 6. Et hoc modo iuratur interdum super corpora sanctorum, vel super sepulchra eorum. Quia qui iurat, timet, quod si falsum iurauerit in contemptum illorum sanctorum, poena infligetur ei à Deo. Sic aliquando fuerunt aliqui coacti iurare, super sepulchra sanctorum, sicut quidam episcopus volens se purgare de infamia, iuravit super corpus beati Petri, & alius iuravit super corpus beati Apollinaris, ut patet 2. q. 4. c. Mennam verò, & c. Qua de causa, & c. Quanto. Aliquando autem rangitur euangelium. extra de iura. calum. cap. vi. vel crux Christi, aut similia: quia ista sunt magnè venerationis, & reuerentiae. Et sic solemus in iudicijs communiter iurare. Possunt autem tot formae iurandi inueniri quantum ad ceremonias, quot modis reuerentiae in rebus potuerimus inuenire, quos putemus viles ad confirmandum res dubias, si autem forma iuramenti attendatur ex parte verborum, tot modi poterunt esse iurandi, quot introducere voluerimus. Et propter hoc secundum diuersa tempora, & diuersas gentes sunt varij modi iurandi. Nam in veteri testamento, ut communiter iurabatur: Viuit dominus Ieremias 4. scilicet, Iurabunt, viuit Dominus. Et extra de iure iuran. c. Et si Christus, & 2. q. 1. c. & iurabunt. Aliquando dicebatur: Viuit anima tua, & iste modus saepe inuenitur in libris Reg. 3. Reg. 17. & in alijs libris sacrae scripturae. Interdum dicebatur leuo manum meam ad Deum, id est, iuro per Deum. Gene. 14. Cum dixit Abraham Regibus

F Sodomorum. Leuo manum meam ad Deum possessorem coeli, & terrae, quod non accipiam de omnibus, quae tua sunt, id est, iuro per Deum, quod non accipiam aliquid de rebus tuis. Et de Deo dicitur, quod leuauit manum suam super terram Chanaan, ut daret eam Iudaeis. Exo. 6. id est, iurauit, quod illam daret eis. In ecclesia autem primitiua aliter iurabatur, scilicet. Testis est mihi Deus. Et sic iurabat Paulus, scilicet. Testis est mihi Deus, cui seruo in spiritu meo, ad Roma. 1. Et testis est mihi conscientia mea. 2. 2. quæst. 1. c. Si peccatum. Nunc autem iuratur per Deum, vel dicitur, sic me Deus adiuet, ut patet 3. 5. q. 6. c. de parentela. Et extra de iure iuran. c. Ego episcopus. Aliqui tamen putant, quod cum dicimus: testis est mihi Deus, non iuratur. Quos Augustinus increpat in sermone de periurio dicens. Ridiculum est putare hoc, si dicas, per Deum, iuras, si dicas, testis est mihi Deus, non iuras. Quid enim est per Deum, nisi, quod testis est mihi Deus? aut quid est dicere, testis est mihi Deus, nisi per Deum quasi dicat, quod idem sint. Ideo si per vnum iuratur etiam per alterum iuratur. Istud intelligitur de iuramentis, per quae Deus directè inuocatur in testem. In iuramentis autem execratorijs alius modus iurandi erat. Nam in veteri testamento dicebatur: Hæc faciat mihi Dominus, & hæc addat. Vel hæc faciat Dominus inimicis meis. Sicut dixit Dauid. 1. Reg. 25. Et in hoc sunt infiniti modi secundum genera malorum, quae homo potest sibi impetrari. Et sic Job 31. ponuntur multa iuramenta execratoria secundum diuersa mala, quae sibi imprecabatur. Et ita Psalm 7. & in multis scripturae locis, vel secundum diuersitatem bonorum, quae homo diligit, & Deo obligat. Ut cum dicitur: per vitam meam, vel per animam meam, aut per filios meos, ut dicit Augustinus super Psalm. & in sermone de periurio. Et ita non est modus vnicus in iurando, sed variatur, & variari potest quantum homines doluerint. Ponuntur autem diuersae formae iurandi à iure secundum diuersitatem rerum, super quibus iuratur, & personarum iurantium, sicut forma iuramenti quod praestant episcopi, Papa, & officiales habetur extra de iure iur. c. Ego episcopus. Iuramentum, quod praestat Imperator Papa habetur 63. distin. c. Tibi domino. Iuramentum, quod praestant venientes de schismate, quando redeunt ad ecclesiam ponitur. 1. q. 7. cap. quoties. Iuramentum eorum, qui abrenunciant heresi reuocantes errorem, quem tenuerunt, ponitur de consecra. dist. 2. c. Ego Berengarius. Et ita ponuntur formae iurandi circa multa alia.

Utrum iurare sit licitum. Quæst. CCLV.

QUÆRITVR utrum iurare sit licitum. Dicunt quidam, quod non: quia quod prohibetur in lege diuina, non est licitum, & tamen supra in litera dicitur, non iurare omnino, ergo non est licitum iurare. Item nullius rei prohibetur voluntas, nisi peccati: quia velle quæcunque alia licita est, & tamen velle iurare est prohibitum: quia dicitur Iaco. 5. ante omnia fratres mei nolite iurare, ergo non est licitum. Item quod prouenit à malo non potest esse bonum: quia non potest arbor mala fructus bonos facere. infra 7. Et tamen iuramentum à malo prouenit: quia dicitur supra in litera, sit sermo vester, est, est, non, non, quod autem his abundantius est, à malo est, ergo illicitum est. Item exquirere signum diuinæ prouidentiae, & tentare Deum, est omnino illicitum Deutero. 6. & praecedent. c. Non tentabis Dominum Deum tuum, qui tamen iurat diuinæ prouidentiae signum videretur exquirere, dum petit diuinum testi-

monium, quod est per aliquem euidentem effectum, & hoc est omnino illicitum. Ideo iurare est illicitum. Confirmatur, quia in sortibus, & iudicijs, quae sunt per ignem, vel aquam, vel duellum, & similes probationes vulgares expectatur diuinum testimonium. Et propter hoc sunt prohibita: quia in his videtur essentia Dei. Iurare tamen est inuocare diuinum testimonium, ergo est illicitum.

Dicendum, quod iuramentum non est omnino prohibitum, ita quod nullo modo liceat uti illo, sed est aliquo modo prohibitum, scilicet, in aliquibus casibus. Prohibetur enim aliquid inquantum malum est. Potest autem esse aliquid malum dupliciter. Vno modo: quia secundum se ipsum malum est. Et tunc nunquam est licitum quantumcumque necessitas incumbat, sicut est in adulterio, & incestu, & furto, & iniuria, & similibus, de quibus dicitur. 2. Ethic. quod mox nominata cum malitia sunt inuolura, & non potest in eis dari medietas, in qua sit bonum. Alio modo est aliquid malum propter aliquid, quod sequitur ex illo, scilicet, quia potest sequi malum ex re, licet non sit necessè sequi illud malum. Istud autem potest esse bonum, & licitum cum duabus conditionibus, scilicet, ut aliqua utilitas inde eueniat, & quod sufficiens cautela adhibeatur, ne inde sequatur aliquid periculoso. Sic est de sectione vulneris: quia non secundum se mala, immo bonum est, abscindere putrida: quia primum est ibi, scilicet, quod aliqua utilitas prouenit, id est, quod non permittitur, quod alia membra corrumperantur, quod fieret si aliquid membrum putridum relinqueretur in corpore. Nam ab ipso ad caetera membra putredo se extenderet. Secundum etiam est, scilicet, si cautè attendatur, ne secundo membrum putridum abscindatur ea, quae sana sunt. Ita in iuramento. Non est enim malum per se, sed solum propter periculum, quod inde sequitur, scilicet, ne iurando incidamus in periurium. Cauendo ergo sufficienter periurium, & faciendo, quod iuramentum ordinetur semper ad aliquam utilitatem, vel honestatem non erit illicitum. Si autem iuramentum non esset secundum se malum, & tamen necessè esset semper sequi malum ex eo, ut si oporteret iuramentum semper incidere in periurium, deberet iuramentum semper euitari tanquam malum. Non est tamè sic: iuramentum enim quoddam malum, siue periculum videtur habere propter defectibilitatem verborum humanorum, ad quae confirmanda veritas diuina immutabilis assumitur, scilicet, quia homo potest putare verum esse, quod falsum est, vel potest velle fallere mentiando. Si tamen verba humana essent ita defectibilia, quod necessè esset ea deficere quocumque dicerentur, iuramentum esset semper malum, & pro nulla necessitate liceret iurare. Quia tamen verba humana non semper deficiunt, sed aliquando veritatem habent, ideo diligenti cautela adhibita, ita ut euitetur periurium licitum est iurare. Ita distinctio habetur extra de iure iur. & c. si Christus. scilicet. Quaedam prohibentur: quia per se mala sunt, ut furtum, & adulterium, quae non sunt aliquatenus facienda. Quaedam verò prohibentur ex causa, non quia per se mala sunt, sed quia si fiunt, frequententur, & multum ex his mala sequuntur. Ut vinum per se malum non est, & tamè prohibet illud Apostolus ad Ephe. 5. dicens. Nolite inebriari vino, in quo est luxuria, quoniam ex frequenti, & immoderata vini potatione luxuria generatur, sic & iuramentum per se quidem malum non est, cum sit confirmatio veritatis, sed tamen prohibetur ex causa, quoniam ex frequenti, & incauta iuratione periurium saepe contingit, sicut dicitur Eccle. 24.

A Vir multum iurans replebitur iniquitate, & non discedet à domo eius plaga. Sic patet 22. q. 1. c. In nouo, & ibi per totum. Est autem iuramentum aliquo modo licitum: quia aliàs Deus non iurasset. Et tamen Deus saepe inuenitur iurasse, ut Gen. 22. & 26. & Psalm. 94. & 109. & 131. & in multis locis. Et Apostolus dixit ad Hebr. 6. quod Deus eo quod non habuit alium maiorem se iuravit per seipsum. Angeli quoque iurant: quia ille Angelus, quem Ioannes vidit Apocal. 10. stantem super mare, & super terram leuauit manum suam ad caelum, & iuravit per viuentem in saecula saeculorum. Etiam sancti homines iurasse leguntur. Nam Dauid saepe iuravit, ut patet 1. Reg. 25. & 3. Reg. 1. Apostolus etiam iuravit dicens: Testis est mihi Deus, ad Roma. 1. c. etiam dixit 1. Corint. 15. quotidie morior propter gloriam vestram, id est, ego iuro per gloriam vestram. Nam modus iurandi est, licet non appareat ex forma loquendi Latina, ut ait Augustinus super epistolam ad Galat. & in epistola ad Publicolam, & 22. q. 1. c. non est, & c. vt noueritis, & extra de iure iur. c. & si Christus. Vbi inducuntur istae probationes ad ostendendum, quod liceat iurare. Amplius autem iuramentum licitum est ex sua origine, & ex suo fine: Ex origine quidem: quia iuramentum introducitur in usum ex fide: quia homines credunt Deum habere vniuersalem omnium rerum cognitionem, ita quod non possit in aliqua re ignorare, aut falli. Ideo in quacumque re testimonium eius petierimus, poterit nobis verum testimonium perhibere. Credunt etiam eum habere infallibilem, & inuariabilem veritatem, scilicet, quod mentiri non vult, nec vnquam volere de his, quae scit. Ideo homines simpliciter confidunt testimonio eius. Est ergo ex hoc iuramentum licitum, immo bonum: quia in bono procedit, scilicet, à fide de Deo, & est quidam actus religionis, vel patriae, ut dicitur infra quæstio. 255. Est etiam iuramentum valde vtile: quia proficit ad iustificandum homines, sicut interdum infamati de aliquo, contra quos sufficientes probationes non produciuntur, purgant infamiam suam per iuramentum suum, & aliorum. 2. quæst. 4. cap. Si legitimi, & cap. Si mala. Etiam est ad ponendum finem litibus: quia multae lites sunt, quae nunquam finirentur, nisi iuramentum esset, cum testes non possint haberi ad omnia, ad Hebr. 6. Homines per maiorem suum iurant, & omnis controuersiae eorum ad confirmationem finis est iuramentum. Sic patet extra de iure iuran. cap. & si Christus. Etiam est bonum ex suppositione ad euitandum iuramentum per idola. Nam cum homines sine iuramento inuicem sibi credere nolent, & in iuramento honor quidam exhibetur ei, per quem iuratur, fuit melius, quod iste honor praestaretur Deo, quam Deumoni. Ideo licet aliàs iuramentum non esset bonum secundum se, Deus iussit Iudaeis iurare per nomen suum. Deutero. 6. Sicut sacrificia non sunt secundum se bona, quae erant in lege Moysi. Quia tamen Iudaei oblaturi erant illa Daemonibus in agris, iussit, ut potius sibi offerrent ad ostium tabernaculi. Leui. 17. Sic dicit Hieronymus super Matthæum, & habetur 22. q. 1. c. Considera, scilicet, iurare lege concessum erat, ut quo modo victimas immolabant Deo, ne eas immolaret idolis, sic & iurare permitteretur in Deum: nam quia rectè hoc faceret, sed quod melius esset Deo exhibere, quam Daemonijs. Quod autem ex iuramento malum possit sequi non probat iuramentum esse malum: quia multa sunt per se bona, quae alicui mala efficiuntur: quia malè eis vitur. Sicut est de Eucharistia, quae suscipienti indignè nocua efficitur, quoniam iudicium sibi manducat, & bibit: prima

prima ad Cor. 11. Malum autem, quod ex iuramento potest sequi, est periurium. Ut si quis frequenter iurando in periurium incidat, sicut multa loquendo aliquod mendacium profert. Ad hoc autem cauendum est, ne homo assuescat ad iuramentum: quia assuescit mala est. Quoniam iuramentum non debet fieri leuiter, nec pro re qualibet, sed solum pro rebus honestis, & necessarijs. Quæ autem ex consuetudine fiunt, interdum à non attendentibus aliquid fiunt, & ita facile est periurium committere, & incidere in irreuerentiam, & multa inconuenientia. Eccl. 23. Iurationi non assuescat os tuum. Multi enim casus in illa. Ad hoc ergo, qd aliquis licite iuret, debet attendere primò qd verum dicat, aliàs periurium erit, siue sit voluntarium mendacium, siue incaute dictum putatur esse verum, licet non sit æqualis culpæ. Secundò, qd fiat pro honesta causa, vel necessaria. Dicitur enim necessaria causa, quando in iudicijs non est alius modus probationis ad iuramentum recurritur. Et si illud non esset: multa negocia indiffusa manerent. Ad Hebr. 6. Et extra de iure iuran. c. Et si Christus. f. Et omnis controuersæ ad confirmationem finis est iuramentum. Dicitur causa honesta, vel vtilis, quando extra iudicium aliquis loquitur alteri ea, quæ sunt sibi vtilia, quibus assentire ille piger est, cum simplici verbo dicuntur. Licet ergo ibi iurare, vt allentatur. Sic dicit Aug. in lib. de Sermonibus Domini in mon. Iuramentum faciendum est cum pigri fuerint homines credere, qd illis vtile est 22. q. 1. cap. Tu non malum. Et c. Ita ergo. Et intelligitur hoc, quando quis dicit alteri ea, quæ sunt proximo vtilia, quia est tunc charitas. Et tamen à fortiori licebit mihi iurare si volo dicere proximo id, quod mihi est vtile, & ipse est piger ad credendum, quia plura licet mihi pro me, quam pro alio, vt colligitur 23. q. 5. c. Si non licet. Est autem iuramentum aliquando propter honestatem, vt cum quis est infamatus iniquè, & alius extra iudicium loquens sciens falsum esse, quod dicitur vult infamiam illius tollere. Quod si non poterit verbo simplici licebit iuramento interposito hoc asserere, etiam si nemo illud petat. Sic etiam si quis vult probitates alicuius ignoras alijs, quas tamen scire vtile esset ostendere, si ei non creditur simplici verbo, bonum est iurare. Sic etiam ad concordiam, vel pacem inter aliquos roborandum iuramenta sunt vtilia, quia per iuramentum pax confirmatur. Sic dicitur 22. q. 1. c. Omne, scilicet, omne, qd in fœdera pacis venit, tunc solidius subsistit cum iuramenti hæc interpositio roborat. Sed & omne, quod amicorum animos conciliat tunc fidelius durat, cum eos sacramenti vincula ligant. Et in casu isto est iuramentum valde fauorabile: quia in ceteris non permittitur, vt communiter, iuramentum fieri in diebus Dominicis, scilicet, vt in contractibus, & alijs, quæ iuramento roborantur, & tamen pro pace specialiter iuramentum potest die dominico præstari. Extra de ferijs. c. Omnes dies, scilicet. Nec sacramenta, nisi pro pace, vel alia necessitate præstentur. Dicitur pro alia necessitate, vt pro fide, pro obedientia, pro fama, qua conseruatio istarum rerum est necessaria, extra de elec. c. Significasti. Istos casus tangit Magister. 3. sen. di. 39. dicens. Spontè enim, & sine necessitate iurare, vel falsum iurare peccatum grande est, ex necessitate iurare, scilicet, vel ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis affirmanda, vel ad persuadendum auditoribus, quod est eis vtile malum non est: quia necessarium est. In alijs autem casibus iurare malum est, siue falsum iuretur, siue verum: Quia quedam irreuerentia committitur contra Deum, cum ipse inutiliter, & indiscretè in testimonium inuocetur. Iura-

mentum ergo secundum felicitum est, & tamen caueri debet in eo, ne per iurationem incurrat in periurium, aut irreuerentia aliqua contra Deum committatur. Tunc ergo rectè iuratur, quando aliqua necessitas incidit, vel vtilitas. Et determinatur maxime sex casus, in quibus iuramentum est necessarium per hos versus. Pax, & fama, fides, reuerentia, cautio damni. Defectus veri sibi poscunt vera caueri. Pax pro pace enim iurandum est ad confirmandum fœdera 22. q. 1. Omne. Et est iuramentum valde priuilegiatum: nam diebus dominicis præstari potest, qm̄ alia iuramenta verantur, extra de ferijs. cap. Omnes dies. Fama, id est, purgatio infamie. Quia per iuramentum super euangelia se purgat sacerdos 2. q. 4. c. prebyter, & c. sequenti, & extra de purga. cano. per totum. Fides. id est ostendendum veritatem fidei, & renouationem erroris, vt scismatis. 1. q. 7. ca. Quoties, vel hæresis, extra de hæresi. c. excommunicamus, & de conse. di. 2. c. ego Berengarius. Reuerentia, vt iurat aliquis Papæ fidelitatem, extra de iure iur. c. Ego Episcopus, & cap. Nullus. Cautio damni. id est, quod caueatur de damno illato, vel inferendo, extra de his, quæ vi, meruit causa fiunt. c. vlt. & 2. q. 1. ca. In primis. Defectus veri: ista est causa multum generalis. Nam quando aliter non potest verum probari, recurritur ad iuramentum, cum omnis controuersæ finis sit iuramentum ad Hebr. 6.

Ad primum dicendum, qd aliqui uolunt, qd hic solum fuerit vetitum iuramentum per creaturas, sed non per Deum. Sic dicit Hiero. super Matthæum. Considera, qd saluator non per Deum iurare prohibuit, sed per cælum, & terram. Hanc enim pssimam consuetudinem iurandi per elementa Iudæi habere noscuntur. Et sic dicitur extra de iure iur. c. Et si Christus. Dicendum tamen, quod hoc non sufficit, quia omnia iuramenta prohibita sunt. Et licet non fuerit expressum de Deo, tamè de iuramento factio per ipsum principaliter intelligitur. Sed quia de ipso dubium non erat, expressum fuit ne per creaturas iuraretur, vt dictum fuit supra in expositione literæ. Maxime quia Iacobus dixit. c. 3. qd non est iurandum per cælum, nec per terram, nec per aliud quodcūq; iuramentum: ergo etiam nec per Deum iurandum est. Cum autem dicit Hiero. qd non prohibuit Christus iurare per Deum, intelligitur de expressa prohibitione, & tamen subintellectè bene prohibetur, & sic dicitur in allegato. c. & si Christus. Causa autem prohibitionis fuit, vt dictum est, occasio ad periurium. Ideo dicit Aug. lib. contra mendacium, qd a postulo iurans in epistolis ostendit quomodo accipiendum sit quod dictum est, dico vobis non iurare omnino, ne scilicet, iurando ad facilitatem iurandi veniatur, & ex facilitate iurandi ad consuetudinem, à consuetudine autem in periurium decidatur. Et ideo non inuenitur iurasse nisi scribens, vbi consideratio cautior non habet linguam præcipitem. In sermone autem non est tanta consideratio verborum, ideo ibi facilius est errare. Et sic magis cauendum est iuramentum in communi sermone, quam in scriptis.

Ad secundum dicendum, qd voluntas est de bono, & ideo voluntas absoluta est de per se bono. Eius autem, quod est bonum non per se, sed propter aliquam imminentem necessitatem, vel utilitatè, non est voluntas absoluta, sed ex suppositione, vt accipere portionem amaram non est bonum per se, sed ex necessitate sanitatis acquirendæ, ideo voluntas non est absolutè de portione amara, sed ex suppositione, scilicet, in quantum necessaria est. In his autem, quæ sunt per se mala vtraq; voluntas prohibetur. In his

Iuramentum in quibus casibus fieri debeat.

Primum argu.

verò, quæ sunt per se bona, neutra est prohibita. In illis autem, quæ sunt bona ex necessitate prohibetur voluntas, sed non voluntas ex suppositione, & ita prohibetur iuramentum, scilicet, qd non sit absolutè appetendum tanquam per se bonum. Potest tñ appeti ex suppositione. In quantum bonum est propter necessitatem, vel vtilitatem, vt supra ostensum est.

Ad tertium potest dici vno modo, qd iuramentum à malo est, id est, à malo culpæ. f. qd peccat ille, qui iurat, & qd hoc verum est generaliter in casibus illis, de quibus Christus locutus est. Quia ipse locutus est de iuramento solum prohibendo. Et quodocumque prohibetur malum est, & tunc verum est, qd à malo est, id est, à malo culpæ.

Aliter potest intelligi secundum, qd communiter exponitur, qd est à malo. f. à malo penæ: quia prouenit ex quadam infirmitate incredulitatis, & ignorantie eius, qui iuramentum exigit, vel qui credere non vult, nisi iuramentum præstetur. Sic dicit Aug. lib. de sermone Domini in monte, & habetur 22. q. 1. c. Ita ergo, & c. Tu non malum. f. Si iurare cogeris scias de necessitate venire infirmitatis eorum, quibus aliquid suades. Quæ vtrique infirmitas malum est. Itaque non dixit, qd amplius est malum est. Tu enim non malū facis: quia bene vteris iuratione, vt alteri persuadeas, qd vtiliter persuadeas, sed à malo est illius, cuius infirmitate iurare cogeris.

Ad quartum dicendum, qd ille, qui iurat, non tentat Deum: quia tentare Deum est implorare, vel experiri velle diuinam virtutem sine necessitate, & vtilitate. Qui autem iurat non sine vtilitate diuinam querit testimonium, si rectè iurat. Nam nunquam est licitum iuramentum, nisi pro aliqua necessitate, & vtilitate. Etiam non est tentare Deum: quia qui tentat Deum, exponit se periculo, ad hoc, qd Deus ostendat virtutem suam. Et si non ostendit periclitabitur. Qui autem iurat nulli periculo se exponit siue Deus testimonium perhibeat, siue non. Et istud est propriè, quare iurando Deus non tentatur, etiam qui tentat Deum raro experitur, vel fortè nūquam virtutem diuinam, quam experiri cupit. Et tamen qui iurat, & petit per hoc diuinum testimonium semper in lud habet in hoc seculo, vel in futuro. Quia saltem in futuro Deus perhibebit testimonium manifestum de omnibus, quæ hic desiderauimus scire virtutem: 1. Corin. 4. f. Illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium. Et istud testimonium nulli homini deficiet pro eo, vel cōtra ipsum. Et per istud testimonium erit laus vnicuique à Deo pro operibus suis: quia manifesta vniuersa opera eius, siue bona, siue mala omnibus hominibus. Et sic etiā malis erit testimonium confusionis à Deo: quia omnibus manifesta erunt mala eorum, non solum opera, sed etiam cogitationes. 1. Cor. 4. Ad confirmationem dicendum, qd illa verantur non solum: quia per capitur diuinum testimonium, sed quia petitur cum periculo, & in rebus illis, in quibus homo non est certus, an Deus velit ostendere virtutem suam. De his S. Tho. 2. 2. q. 89. art. 2. & 3. Sen. di. 39. arti. 2. sub art. 2.

An iustitia, iudicium, & veritas dicantur comites iuramenti. Quæst. CCLVI.

QVAERITVR circa illa tria, quæ communiter vocantur comites iuramenti. f. iustitia iudicium, & veritatem, an propriè dicantur comites eius. Dicunt quidam, qd non. Non debent enim connumerari inter se illa, quorum vnum includitur in altero. Et tamen includitur veritas in iustitia: quia veritas est pars iustitiæ. Debitum est enim omnibus

Alph. Toft. super Matth.

hominibus inter se veritatem loqui: quia alias non est inter eos recta habitudo iustitiæ commutariæ; quæ pertinet ad contractus. Si tamen tollatur veritas de medio omnis contractus, & comunicatio humana peribit, ergo non debet poni veritas tanquam comes iuramenti. Item iudicium, & iustitia non videntur esse comites distincti: quia iudicium non videtur esse aliud, quam executio iustitiæ, posita ergo iustitia superabundat iudicium. Item multa alia præter ista tria requiruntur ad iuramentum. f. fides, per quam credimus Deum scire omnia, & mentiri non posse, & debita forma iurandi, & deuotio, & tempus debitum ad iurandum statutum. f. vt ieiunius ad sacramentum accedamus sicut dicitur extra de testibus. c. placuit. f. Nemo testimonium dicat nisi ieiunus. Et in consilio Aureliani. statutum est, qd omnes fideles ieiunius ad sacra accedant, vt patet 3. Sen. di. 39. in fi. ergo non erunt solum tres comites iuramenti. Item non videtur, qd sūt ista tria specialiter comites iustitiæ: quia in quolibet humano opere hæc inquirenda sunt. Nil enim contra iustitiam fieri debet, cum præcipiamur iustum iustè profequi. Deutero. 16. Etiam veritas in omnibus seruanda est: quia qui mentitur, occidit animam suam, & est filius diaboli, qui mendax est, & pater mendacij. Io 8. Iudicium quoque, id est, discretio in omnibus tenenda est: quia iubetur omne obsequium nostrum rationabile esse, ad Rom. 12. ergo non pertinent isti tres comites potius ad iustitiam, qd ad alia quæcūque opera humana. Item dicit Hiero. qd iuramentum, qd fit sine istis tribus comitibus periurium est. 3. Sen. di. 39. ergo omne iuramentum factum extra iudicium erit illicitum, sed falsum est, ergo non sunt isti tres comites iuramenti.

Dicendum, qd isti tres sunt comites iustitiæ, vt dicitur Iere. 4. Iurabunt, Vitit Dñs in veritate, iudicio, & iustitia. Hierony. autem exponens locum istum super Ieremiam, dicit. Animaduertendum est, qd iustitiam hos habet comites. f. veritatem, iudicium, & iustitiā. Sic etiam dicit extra de iure iur. c. Et si Christus. Et patet hoc: quia iustitiam, vt dictum est præced. quæst. est bonum, in quantum quis eo bene vtitur. Ad hoc autem qd quis bene vtitur iustitiam, requiruntur duo. Primò, qd quis non leuiter, sed ex causa necessaria iuret, siue ex honesta, & discretè iuret. Et quantum ad hoc requiritur iudicium. f. discretio ex parte iurantis. Quia iudicium est, id est, discretio, per quod iudicatur pro qua causa iurandum fit: quia non pro omni, sed pro necessaria, vel honesta. Et qm̄ iurandum fit, & sic de alijs ceremonijs, & conditionibus ex parte iurantis. Secundò attenditur ex parte rei, pro qua iuratur, qd non sit aliquid falsum, nec aliquid illicitum. Nam falsitas nūquam asserenda est per iustitiam: quia Deus est veritas. Io. 14. Et irrationabile est, qd falsitatem velimus confirmare per eius testimonium. Non debet etiam esse aliquid illicitum. Et quantum ad hoc iustitia est comes. Vnde non debet aliquis promittere se malam se facturum. Vnde si quis iurat facere, quod malum est peius est iustitiam implere, quam non implere: quia non est ibi iustitia. Et sic sunt tres comites iuramenti. f. iustitia, & veritas ex parte rei, pro qua iuratur, & iudicium ex parte iurantis. Et conueniunt ista iuramentum secundum se, ita qd si aliquod eorum defuerit iuramentum est illicitum, ideo rectè vocantur tres comites iuramenti.

Ad primum dicendum, qd veritas, & iustitia non accipiuntur pro eodem: quia non est veritas hic pars iustitiæ, sed solum est adæquatio signi ad signatum, sicut dicimus suppositionem esse veram, vel falsam, & ita connumerantur, & etiam à iudicio distinguuntur veritas: quia iudicium pertinet ad discretionem, Pars Secunda. Cc quæ

Secundum argu.

Tertium argu.

Quintum argu.

Quartum argu.

quæ est ex parte iurantis, veritas autem pertinet ad F
voces, per quas fit iuramentum.

Ad secundum dicendum, q̄ ista omnia. scilicet de-
uotio, discretio, tempus iurandi, & cæteræ cere-
moniæ, & ipsamet forma iurandi pertinent ad iudiciū,
id est, discretionem, quia qui discretè se habet in iurā-
do, iurat ex fide etiam ex deuotione, & obseruat for-
mam debitam iurandi, & etiam tempus quicquid
aliud obseruandum est. Non tamen ponuntur ista
comites iuramenti, etiam si distinguerentur à prædi-
ctis tribus comitibus, quia non sunt ista ita necessa-
ria, sicut illi tres comites. Nam etiam si quis indeuo-
tè iuret, & tamen pro causa iusta & vera, & pro qua
debet, iuret, non peccat. Idem si non habet fidem de
Deo: quia infideles iurando per Deum, & obseruan-
do iuramentum in casu, in quo debet obseruari, nō
peccant. Etiam forma variari potest: quia in iura-
mentis extra iudiciū nulla forma certa est, sed qui-
libet iurat qualiter vult. In iudicio autem forma iu-
ramenti est, sicut iudex vulerit addēdo, vel minuē-
do. Ideo non oportet poni formam iurandi tāquam
comitem iuramenti. De tempore autem iurandi, sci-
licet, q̄ à ieiuniis iuramenta præstantur, non est de
necessitate: quia quocumque tempore præstantur,
dum sit homo rationis compos valet. Illud autem
quod dicitur, de ieiuniis, de honestate solum tenet
propter reuerentiam iuramenti, quod præstat in
quo Deus inuocatur, extra de testibus. ca. Placuit in
Glo. & patet 22. q. 5. c. Honestum. Solum ergo iusti-
tia, iudiciū, & veritas sunt comites iuramenti, quia
quodcumque horum omittatur, peccatū est iurare.

Ad tertium dicendum, q̄ iustitia, & iudiciū nō
coincidunt, quia iudiciū prout est executio iusti-
tiæ dicit ordinem vnius ad alterum. Iudiciū autē
hic dicitur habitudinem hominis ad seipsum, scēdū
q̄ discutit quid facere debeat, quando & quomodo,
& quid possit sequi inde an malum vel bonum, ideo
distinguitur à iustitia. Nam iustitia est ex parte rei iu-
rata, iudiciū ex parte iurantis.

Ad quartum dicendum, q̄ in iuramento est ma-
gnus periculum potius, quā in alijs actibus huma-
nis propter Dei reuerentiam, qui in testimoniū in-
uocatur, & propter linguæ labilitatem, cuius verba
iuramento confirmantur, ideo magis attendendum
est in iuramento, quā in alijs actibus. Et ideo ista
tria specialiter ei conueniunt, vt comites.

Ad quintum dicendum, q̄ extra iudiciū pōt lici-
tè præstari iuramentum, dum sit causa necessaria, vel honesta
ad hoc. Et non accipitur hic iudiciū, prout est actus
iudicandi, sicut est in litigantibus, sed prout est discul-
sio quam facit quilibet in tra se. scilicet, quid facere debeat,
& qualiter. Et sine isto iudicio iuramentum non po-
test conuenienter fieri. De his Sanctus Thom. 2. 2. q.
89. art. 3. & 3. sen. di. 39. arti. 2. sub artic. 3.

An iuramentum sit actus religionis, siue latria.
Quæst. CCLVII.

QVÆRITVR de iuramento, an sit actus re-
ligionis, siue latriæ. Dicunt quidam, q̄ nō: quia
actus latriæ sunt circa aliqua diuina, & sacra, iura-
menta tamen insunt, circa aliqua humana, & pro-
phana. scilicet, circa controuersias, ad Hebræ. 6. Homines
per maiorem suū iurant, & oīs controuersias eorum
ad confirmationem finis est iuramentum, ergo non est iura-
mentum actus latriæ, vel religionis. Itē vt dicit Tūl-
lius ad religionem pertinet cultū Deo offerre, qui ta-
men iurat, nihil Deo offert, sed inducit eum in testē,
ergo iurare non est actus latriæ. Item finis latriæ, siue
religionis est Deo reuerentiam exhibere: finis tamen

iuramenti non est Deo reuerentiam exhibere, sed
confirmare ea, de quibus dubitatur. Ideo non est iu-
ramentum actus latriæ.

Dicendū, q̄ iuramentum aliquā præstat debite, & aliquā
non. Cum. n. licitè iuratur, quia finis rationem sit necesse
est, q̄ ad virtutem aliquam pertineat iste actus. Ideo
iuramentum ad aliquam virtutem pertinet. Non
est autem aliqua, ad quam possit pertinere proprie
nisi latria, ideo actus latriæ est. Patet quia Deutero. 6.
dicitur. Dominum Deum tuum timebis, & illi soli
seruies, ac per nomen eius iurabis. Et sic iurare p̄ no-
men Dñi pertinet ad seruitutem Dei, quæ illi soli de-
betur. Ista autē est latria: quia quilibet alia seruitus p̄t
esse cōis hominibus. Apparet hoc, quia ille, qui iurat
inuocat Deum in testimonium ad confirmandū ea,
quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per id, qd̄ est
maius, & certius ipso. Ideo per hoc ipsum, q̄ homo
per Deum iurat proficitur Deū esse potiorē, vtpote
cuius veritas est indefectibilis, & q̄ hēt cognitionem
vniuersalem rerū: quia alias non iurarem p̄ ipsum
cū in quibusdam dubitarem, an ipse possit dare te-
stimonium, vtpote si illa nesciret. Per hæc ergo ho-
noramus Deum talia de eo prædicādo, & credēdo.
Sic dicitur 1. Retho. Arist. c. vlti. scilicet de iuramentis. Si autē
dat iuramentum pium est velle Deos attestari, id est,
ad pietatē pertinet, q̄ vclimus Deos in negocijs no-
stris testes esse. Pietas autē est latria, siue ipse diuinus
cultus, vt dicitur 3. sen. di. 9. ergo Deos vocare in tes-
tes dicit Arist. pertinere ad latriam. Et istud est iuran-
do per Deum, & sic etiam ipse dicit iuramentum esse inuo-
care Deum in testimonium, vel confirmationē ali-
cuius veritatis. Sic etiam dicitur ad Hebræ. 6. Hoies
per maiorem suum iurant. Ex quo apparet, q̄ ad re-
uerentiam alicuius pertinet, q̄ per nomen ipsius iu-
retur, cū per maiores iuremus, & non per minores,
nec per æquales. Dicit etiam Hiero. super Matt. q̄ q̄
iurat, aut veneratur, aut diligit eum, per quē iurat,
sed quocumque; istorum pertineret ad Deū, erit latria:
quia non amamus eum, vt rem nobis æqualem, sed
vt Dñm vniuersalem, cui nos totos debemus. Arist.
quoq; j. Meta. dicit, q̄ iuramentū est honorabilissi-
mum, ergo qñ per aliquem iurat, honoramus eum.
Honorare autem Deum ad latriam, uel ad religionē
pertinet, ergo iuramentum est actus latriæ. Continet. n. latria
omnem modum obsequij, quo homo Deo seruit.

Ad primum dicendū, q̄ iuramentum ad latriam pertinet,
non tamen finis oīa, quæ in eo sunt. Duo. n. considerā-
tur in iuramento. scilicet, testimonium, qd̄ inducitur, & istud est
diuinum cū Deum adducamus in testem, & illud su-
per quo inducitur testimoniū, uel qd̄ facit nobis ne-
cessitatem testimoniū inducendi, & istud est huma-
num. Quia in controuersijs humanis, & rebus nostris
iuramentum facimus ad confirmationem. In rebus
autem diuinis iuramentum non interdicit. Quia aut
illæ sunt tales, quæ sciri possunt ex sacra scriptura,
uel alias, aut non possunt sciri. Si possunt sciri nō est
iurandum super eis, etiam si alicui dubia sint: quia ta-
lia sunt speculatiua, & in speculatiuis probatio est p̄
rationem, & demonstrationem, & non per iuramentum. Si
autem non possunt sciri non poterit etiam super eis
iuramentum præstari, cum iuramentum semp fiat
super eis, quæ dubia sunt audienti, de quibus loquēs
certitudinem, haber uel ostendit se habere, ut dictū
est supra q. 252. Et istud est, de rebus præteritis, uel
presentibus, de quibus pōt iuramentum assertorium fieri.
De futuris autē diuinis non pōt per nos fieri iuramen-
tū: quia iuramentum de futuro est promissorium.
Nos autem non possumus aliquid de diuinis, p̄mit-
tere cum non possumus illud facere. Iuramentū er-
go quantum ad primū est diuinū, & pertinet ad latriam.

Ad

Ad secundum dicendum, q̄ iuramentum pertinet ad la-
triam, & per illud aliquid Deo redditur. Nam Deo
redditur quædam reuerentia, quia ex hoc ipso, q̄ iu-
ramus per eum profitemur eum maiorem nobis, cū
iuramentum non fiat nisi per maiores. Et hoc pertinet
ad quandam honorem. Etiam profitemur eum ha-
bere cognitionem omnium, & veritatem infallibi-
lem, quod ad maximum honorem pertinet.

Ad tertium dicendum, q̄ iuramentum ordinatur imme-
diatè ad hunc finem, qui est cōfirmare dubia nostra:
mediatè tamen ordinat ad Dei gloriam, & reueren-
tiam: quia oīa, q̄ nos facimus, ad Dei gloriam facien-
da sunt. 1. Cor. 10. Siue manducatis, siue bibitis, vel
aliud quid facitis, oīa in Dei gloriam facite. Nihil autē
prohibet, q̄ aliquid sit p̄ multos fines, dum tñ non
sint omnes illi æqualiter se habentes, & sub eadē ha-
bitudine, qd̄ apparet de finibus architectorū, & sub
architectorū. 1. Ethic. c. 1. Deus autē est simpliciter fi-
nis oīum, & est finis noster: ideo à fortiori erit finis
oīum operationum nostrarum. Cū ergo nos ali-
quid facimus p̄ nos ipsos, vel p̄ res nostras, adhuc
illud p̄ Deum facimus, si nos ipsos ad Deum dirigi-
mus, etiam si non consideremus actualiter de quali-
bet re, quam facimus, q̄ illa sit propter Deum. Et in
hoc nō diuersificamur à diuina operatione. Nam
Deus operatus est omnia p̄ seipsum. Prouer. 16. Et
tamen dñs fecisse Solem, & Lunam, & oīa alia cœli
p̄ hominem, Deutero. 4. scilicet quia principaliter Deus
operatur propter seipsum & secundario p̄ nos, vt
beneficiat nobis, & ita iuramentum pertinet ad la-
triam: quia propter Deum est, tanquam p̄ finem, &
tamen non est propter Deum immediate: ideo non
pertinet ita proprie ad latriam, sicut orare, & votū
facere, & similia: quia illa immediate ordinantur ad
Deum. De his Sanctus Thom. 2. 2. q. 89. artic. 4.

An iuramentum sit appetendum, & frequentandum tanquam
actus virtutis. Quæst. CCLVII.

QVÆRITVR an iuramentum sit secundū se appe-
tendum, & frequentandum tanquam utile, &
actus laudabilis. Dicunt quidam q̄ sic: quia sicut vo-
tum est actus latriæ, ita etiam iuramentum. Et tamē
laudabile est facere aliquid ex voto magis, quā sine
voto, & magis meritorium, vt ostēsum est Numeri.
30. vbi de voto actum est: ergo iurare, vel aliquid fa-
cere cum iuro erit laudabilius, & melius, quā facere
sine iuramento. Et sic erit frequentandum iuramen-
tum, tanq̄ habēs aliquam specialem bonitatē. Item
dicit Hiero. super Mat. q̄ qui iurat, veneratur, aut di-
ligit illum, per quod iurat. Venerari tamen Deū, aut
diligere ipsum est appetendum tanquam p̄ se bonū,
quæ verè est bonū, & meritorium: ergo iurare est apper-
endum, & laudabile. Item iuramentum ordinat ad cō-
firmationem, siue testificationem in illis, q̄ in dubiū
veniūt, & tamen q̄ homo confirmet dictum suum
tollendo dubia bonū est: ergo iuramentū est bonū,
& per se frequentandum tanq̄ aliquid eligibile. Item
iurare est ius veritatis Deo reddere, vt Aug. dicit,
& tamen reddere Deo ius aliquod est honestissimū,
ergo iurare est honestum, & per se bonum. Itē illud,
in quo Deo conformamur appetibile est, quia cum
Deus sit summum bonum, non possumus ei conformari,
nisi in aliquo, quod bonū sit: quia in eo nullū
malum esse potest, & tamen conformamur ei in iu-
rādo: quia ipse sepe iurauit, vt patet ex p̄cessu totius
veteris testi: ergo est iuramentū per se appetendum.

Dicendum, q̄ iuramentum potest esse licitū ad hoc, eo q̄
vtamur in aliquibus casibus licitè, vt ostēsum est su-
pra q. 255. Nunquam tñ appetendum est tanquā per
Alph. Toft. super Matth.

se bonum, quia nullius per se boni cupiditas prohi-
betur, cum voluntas sit de bono, & de per se bono sit
voluntas absoluta. Et tamen voluntas iurandi prohi-
betur, vt dicit beatus Iaco. Ante oīa fratres mei
nolite iurare, Iacobi. 5. ergo non est per se bonū, q̄ p̄
se bona potius mouemur concupiscere. Item per se
boni frequentatio est valde vitiosa, frequentatio tamē
iuramenti est prohibita, & nociua Ecc. 23. Vir mul-
tum iurans replebitur iniquitate, & non discedet de
domo eius plaga: ergo iurare multum malum est:
quia nihil inducit directè iniquitatem ex frequen-
tatione sua, nisi q̄ frequentatum malum est. Etiam di-
citur ibi: iurationi nō affluat os tuum, multi enim
casus in illa, ergo consuetudo iurandi periculosa, &
mala est, sed non sit hoc in per se bonis. Item Aug. dicit
q̄ iuramentum non est semper malum, nec est
est secundum se malum, sed desiderium iurandi, &
delectatio in iurando mala est, vt cum quis iurat, q̄
delectatur in iurando, vel quia putat aliquid magnū
esse iurare, sic dicit Aug. super epistolam ad Gala. &
22. q. 2. c. Non est contra. Delectatio tamen in per se
bono bona est, quia delectatio indicatur bona, vel
mala iuxta operationem, cuius est. si illa est bona,
vel mala. 10. Ethic. Delectati tamen in iurando nō est
bonum, ergo ipsum iuramentum finis desideratū
non est bonum. Sic etiam dicit Aug. li. contra men-
daciū, q̄ præceptum Dñi de prohibitione iurandi ad
hoc est positum, vt quantum in re est non affectes quasi
pro bono, nec cum aliqua delectatione appetas iu-
randum. Considerandum etiam, q̄ cū in iuramento sit
confirmatio, est simile de iuramento, & de confirma-
tione, quæ fit per rationem via argumentatiua. In
via autem cōfirmandi per rationem duo sunt. scilicet, me-
dium probans, & id, quod probatur per medium. Ita
in confirmatione, quæ fit per iuramentum sunt duo,
scilicet, quod probandum est, & istud est quoddā dictū
humanū, qd̄ ad controuersias, & dubia humana per-
tinet, & mediū probandi, & istud est diuinum testimo-
nium, in quātum Deum in testem adducimus eorū,
quæ asserimus, vel promittimus confirmare volen-
do. Mediū autē finis artem syllogisticam est eiusdē ge-
neris, cuius est ipsa res probanda. Vnde in necessarijs
mediū probandi est necessariū, & in contingentibus
mediū est contingens. Id autē, qd̄ probandū est p̄
iuramentum, est humanū dictum, & minime firmi-
tatis: quia error facilis est in homine, ad hoc q̄ acci-
dat rationi, & etiā q̄ lingua nostra pronā est ad defe-
ctum, & sic tam ratio per se interdum deficit, lingua
etiam interdū, ratione non deficiente, deficit ex sua
defectibilitate, & mobilitate per inconsiderationem
nostram. Medium autem probandi. scilicet, diuina veritas
est oīno infallibile. Asumere ergo diuinā veritatem
ad confirmationem dictorū nostrorū, quæ sunt val-
de fallibilia non est multū conueniens, q̄ in fallibi-
le, & valde fallibile non concordant. Ideo nō debet
vnū assumi ad alterū, nisi necessitas incūbat. Et sic iu-
ramentū non erit de rebus per se appetibilibus, sed
de illis, q̄ sunt p̄ necessitatem, & sunt vitiosa ad ali-
quem finem, sicut accipere purgationem amarā, vel
pari sectionem vulneris. Et patet hoc, q̄ illa, q̄ ordi-
nant ad succurrendū alicui defectui non sunt per se
bona, nec oportet assumi nisi inquantū ad tollendū
illum defectum proficiunt. Iuramentū autē in introdu-
ctū est propter penam incredulitatis, quia vnus ho-
mo alteri non credit simplici verbo, nisi addat aliq̄
confirmationem. Si ergo ista pœna non fuerit, non
erit vlla causa appetendi iuramentum. Sic enim di-
cit Aug. li. de sermone Domini in mon. q̄ qui intel-
ligit non in bonis, id est, per se appetendis, sed in ne-
cessarijs lucrationē habendam refrenat se quātū p̄t,

Pars Secunda. Cc 2 vt

vt ea non vtatur, nisi necessitas cogat. Et sic extra de iure iuran. c. Et si Christus, vbi vinu comparatur iuramento, dicitur, q̄ sicut vinum non est per se malum, sed in quantum est causa luxurie per frequentem, & immoderatam potationem, ita & iuramentum frequentatum inducit periculum. Et concluditur, q̄ sicut A postolus dixit Timotheo, q̄ vteretur modico vino propter stomachu, & infirmitates frequentes, ita & iuramento vti licitum est nō frequentando, sed ex necessitate quadam assumendo, quādo causa necessaria, aut vtilis, vel honesta subest. Vnde in iuramento multu iurare reprehensibile est. Nihil velle iurare est suspitio de heresi: quia quidam heretici sunt, qui iuramentum respuunt nunquā iurare volentes, & qui iurare nolunt tanquam malum sit iurare, ipso facto heretici reputantur, extra de hære. c. excommunicamus, in si. Iuramentum autem non condemnare tanquam sit per se malum nec indifferenter appetere tanquam sit per se bonum, sed vti illo ad necessitatem, quando oportuerit medium est, & laudabile.

Ad primum dicendum, q̄ licet iuramentu, & votum ad latrām pertineant, non tamen eodem modo: quia votum secundum se pertinet ad latrām, eo q̄ ad solam Dei reuerentiam ordinatur. Et ad hanc immediatē pertinet: quia votum nō est aliquod bonum nostrum, sed ad Dei honorem, & cultum. In iuramento autem ē contrariū sit. Nam testimoniu diuinu, & reuerentia diuini nominis assumitur ad confirmationem dictorum nostrorum. Ideo iuramentum nō est actus latrāe totaliter, nec immediatē sicut votu. Et illud, quod iuramentu confirmatur, non fit propter hoc actus religionis, vel latrāe: quia semper manet actus prophanus. Et quia actus morales accipiunt specie, & bonum à sine non erit propriē iuramentu actus latrāe: quia finis suus immediatus non est Deum honorare, sed confirmare humanum dictum.

Ad secundum dicendum, q̄ ille, qui iurat, vtitur quadam veneratione, aut dilectione eius, per quem iurat. Non autem ordinat iuramentu ad venerandū, aut diligendū eum, per quē iurat, sed ad aliquid aliud, quod est vita humanæ conueniens. Et ad ponendum finem litibus, sicut ad tollendum aliqua dubia.

Ad tertium dicendum, q̄ confirmare dictum bonum est, & tñ confirmatio non fit per iuramentu quasi ex natura rei iuramentu sit necessarium, sed ex incredulitate nostra, quæ est pena, in surgit, q̄ iuramentu sit necessarium ad confirmationem. Et est quasi medicina quadam incredulitatis nostræ, & tñ quanto aliquis magis potest viuere sine medicina, debet magis elogiari ab ea, cum non sit nisi p̄ necessitatem, ita & de iuramento, licet sit ad confirmationem, quæ bona est, si potest fieri sine illo, non est appetendum iuramentu. Etiam in medicina quanto est vtilior, & efficacior ad sanandum, tanto est periculosior vsus eius, si nō assumatur debitē. Sic de iuramento est: quia quanto est magis ad honorem Dei, tanto erit periculosius si debitē non assumatur. Eccl. 23. Si frustrauerit, id est, si deceperit fratrem delictum illius supra illum erit si dissimulauerit, id est, si dissimulādo falsum iurauerit, deliquit dupliciter: quia simulata sanctitas duplex est iniquitas. Et si in vanum iurauerit, id est, sine debita causa, & necessitate, vel honestate non iustificabitur, id est, non iudicabitur iustus, sed potius ex hoc iudicabitur impius. Et sic in iuramento ponuntur multi modi peccandi. Sic enim dicitur, eo. c. Iurationi non assuecat os tuum, multi enim casus in illa, id est, multa inconuenientia possunt sequi ex iuramento. De his Sanctus Th. 2. 2. quæst. 89. artic. 5. & 3. Senten. distin. 39. artic. 2. sub artic. 1.

F. An iuramentum incautum obliget. Quæst. CCLIX.

QV A E R I T V R, circa obligationem iuramenti, scilicet, an iuramentum incautum obliget. Alii dicunt, q̄ sic: quia iuramentum incautum dicitur, quod vergit in malum exitum, vel in minus bonum quā si non esset iuramentu. Et tamen tale iuramentum interdum obligat: quia tale fuit iuramentum, q̄ Iosue prestiterit Gabaonitis. Erat enim contra legē Dei, qui iusserat occidi omnes Chananeos masculos, & feminas, magnos, & paruos, Deutero. 20. Gabaonitæ autē erant Chananeæ. Iosue 9. Et Iosue deceptus putans eos esse de terra longinqua iurauit, q̄ non noceret eis. Et postea quando cognouit eos esse Chananeos, noluit nocere putans se teneri hoc iuramento, ergo incautum iuramentu obligat. Item si quis iurat, q̄ nunquā intrabit religionem est iuramentu incautum, & tamen istud videtur obligatoriu: quia sine peccato potest custodiri nō ingrediendo religionem, & si ingrediatur, v̄ commissum periculu: quia poterat iuramentu istud custodiri sine peccato, ergo v̄, q̄ iuramentu istud incautum sit obligatoriu. Item si quis iurat, q̄ nunquā recipiet statum prælaturæ, etiam sponte oblatu, iuramentu dicitur incautum: quia per hoc impeditur cōmunis vtilitas: quia sic potest quilibet iurare, & ita nō esset aliquis prælatus. Et tamen v̄ obligat istud iuramentu: quia etiam si non iurasset laudabile est prælationem fugere, ergo iuramentu factum incaute obligat. Item iuramentu est actus virtutis, scilicet latrāe, vt probatum est. sup. q. 235. Vna tñ virtus non opponitur alteri: quia bono consonant omnia bona, sicut vero omnia vera. 1. Ethic. Et si tñ contra virtutem, vel impediret eam, aequaliter si iuramentu semper seruaretur, vt cum quis iurauit facere aliquod peccatu, vel cū iurat desistere ab aliquo opere virtutis, ergo iuramentu non est semper obligatoriu. Item A postolus dixit aliquid de futuro, scilicet promittendo se iuramentu in Corinthum: & non cōpleuit, sicut dixerat. 2. Cor. 1. Et tñ non dicit fuisse mentitus, ergo v̄, q̄ iuramentu non sit semper obligatoriu. Item non solum si est incautum, sed etiam si manifestē iuratur malum, q̄ est contra Dei præceptum, v̄, q̄ sit obligatoriu iuramentu: quia minus malum est transgredi præcepta secundæ tabulæ, quā primæ, occidendo autē hominem transgreditur præceptu secundæ tabulæ. Non occides, faciendū autem contra iuramentu, transgredimur præceptum secundæ tabulæ. Non assumes nomen Dei in vanum, ergo si quis iurauerit occidere hominem, v̄ q̄ debeat illum occidere, v̄ non cōmittat periculu. Item 2. q. 4. c. Innocēs §. illicitum, dicit Gratianus, q̄ si quis post votum castitatis iurauerit alicui mulieri se habiturū eam in vxorē, nulla auctoritate prohibetur seruare iuramentu, ergo iuramentu de re illicita est seruandum. Item duo sunt de essentia iuramenti, scilicet materia, & forma. Et sicut contingit in iuramento apponi materiam illicitam, ita contingit apponi formam illicitā, vt si quis per idola iuret. Et tñ tenetur tñ seruare iuramentu, licet peccet, vt ait August ad Publicolam, & 2. q. 1. c. Mouet ergo et si iuramentu sit illicitu, id est, iuret res mala, tenebit iuramentu. Item aliquando tenetur homo ad aliquid ex solo actu rationis, scilicet quia se teneri putat, licet in veritate non teneatur, aliquādo tenetur ex actu voluntatis, vt si aliquid facere promittat. Et tñ ex actu rationis tenetur homo interdū ad illicitu. Vt si qua mulier petat debitū ab aliquo viro, & ille credat eam vxorem suā, vt pore quia inuenit eā in lecto suo, sic dicit 34. q. 2. c. In lectu, & nulla suspitio de fraude ei sit, tenetur debitū reddere, & peccabit non reddens: quia q̄ conscientia ager. Et tñ ille actus coitus ad veritatem non est reddere debitum, sed forni-

Primum argu.

Secundum argu.

Tertium argu.

Quartum argu.

Quintum argu.

Sextum argu.

Septimū argu.

Octauum argu.

Nonum argu.

forni-

fornicari, ita ergo ex actu voluntatis ad illicitum potest obligari: ideo quando iurauerit illicitum, quia licet iurare voluit, videbitur ad seruandum iuramentum obligatus. Item nemo debet dimittere veritatē verbi simplicis pro aliquo bono faciendo. Quia vt dicit August. nullus debet mentiri etiam pro vita alterius seruanda: ergo a fortiori nullus debet dimittere veritatem verbi iurō firmati pro malo vitādo, ergo iuramentum de faciendo malum nihilominus seruandum erit. Item dicit August 22. q. 4. Mulier. scilicet mulier si fide coniugij violata fidem seruare adultero, mala est, sed adultero peior: ergo tenetur fidē promissam adultero seruare, & sic iuramentum de re mala factū tenet. Item seruare veritatem est de iure naturali, sed quilibet tenetur ad eam, quæ sunt iuris naturalis, ergo iuramentum de quacunq; re factum seruandum est, ne veritas promissi violetur. Item dicit Bernardus. de dispensatione, & præcepto, q̄ præcepta primæ tabulæ nullo modo sunt mutabilia, præcepta autē secundæ tabulæ per hominem non sunt mutabilia. Et sic præcepta primæ tabulæ in nullo casu licet immutare, ergo iuramentum in omni casu est reddendū. Itē supra in litera dicit: Reddes Domino iuramenta tua, sed iuramentu de re illicita magis est nostrum, q̄ iuramentu de re licita, quia magis sunt à nobis mala, quā bona: ergo iuramentum super re illicita obseruandum est.

Dicendum, q̄ iuramentum incautum aliquā obligat, & aliquando non: est. n. iuramentum duplex. scilicet assertorium, & promissorium. Assertorium quidē ad cōfirmationē veritatis de presenti, & præterito, promissorium autē est de eo, q̄ in futurum à iurante faciendū expectatur. In assertorio iurō iurans nō est causa eius, q̄ iurat: quia non potest facere illud sic esse, vel fuisse, sed solum referri. In promissorio autē iurans potest esse causa, quia iurat se facturū aliquid, vel non facturū. Vnde si iuraret aliquid q̄d per ipsum fieri non poterat, iam esset iuramentu illicitum, & incautum. Vt si quis iuret, q̄ cras erit bellu, vel pluuia, sed debet esse iuramentu promissorium de his, quæ possunt fieri per promittentē. Sicut autē iuramentum assertorium, q̄d est de pñti, vel de præterito, debet hñe veritatem, ita & promissorium de his, quæ sunt fienda à nobis in futurū debet hñe veritatem. scilicet vt aliqui realiter impleatur sicut promittitur, & ob hoc vtrūq; iuramentu habet quādam obligationē, sed diuersimodē. Quia in assertorio est obligatio nō quidem respectu rei, quæ iam fuit, vel nunc est, quia illa non potest effici per iuramentu, sed respectu actus iurandi, quia illius potest iuramentu esse causa. scilicet vt faciat iuramentu verum, vel falsum iurando id, q̄ iam verum est, vel fuit: In iuramento autē promissorio cadit obligatio ē contrariū. scilicet super rem, q̄ aliquis iurō firmat. Tenetur. n. facere verum q̄d iurauit, alioquin deficit veritas iurō. Si autē est res, quæ in præterito iuramentu non erat q̄d iurabar: deficit iuramento iudicium discretionis, nisi forte illud, q̄d iuratum est, erat possibile iuranti, quando iurauit, & putabatur sic futurū esse quod semper ei possibile esset, sed factum est impossibile per aliquem euentum: Vt si quis iurauit se daturum certam pecuniam determinato die, q̄ postea furto, vel violentia ablata est aut casu perijt. Tūc enim v̄ excusatus ab eo, q̄ iurauit. scilicet q̄ non dedit in tpe promisso: quia sine culpa sua factus est impotens ad reddendū. Tenetur tñ adhuc facere quantum in se est, si fortassis deest opportunitas, vt iste cōpleat q̄d promissit. Cum vero promissa est res, quæ est impossibilis erat iuranti, quando promissit eam, vt qui promissit montem aureum, vel familia, iuramentum à principio est illicitum, & incautum. Deficit iudicium rationis, quia ratio debet iudicare quid est possibile, & quid non. Et cum promissio non debeat fieri nisi

10. Argu.

11. Argu.

12. Argu.

13. Argu.

14. Argu.

15. Argu.

16. Argu.

17. Argu.

18. Argu.

19. Argu.

20. Argu.

21. Argu.

22. Argu.

23. Argu.

24. Argu.

25. Argu.

animo complendi, non debet promitti id, quod nō potest compleri. Quia qui promittit quod facere nō potest, hoc ipso quod promittit, mentitur sponte cum sciat nūquam futurum esse sicut promittit, & ideo peccatum est, & perituum. Si autē q̄d promittitur possibile sit fieri, sed non debeat fieri, vt quia est p̄ se malum, vel quia est impeditiuum boni, tñ deficit iustitia in iurō. Vt si quis promissit occidere hominem, vel facere aliquid, per q̄d impeditur à maioribus bonis, ad quæ forte obligabatur. Et q̄d deest iustitia nō est iuramentu obseruandum. Ad hoc ergo, q̄ iuramentu promissorium licitum sit, oportet ibi esse duos comites. scilicet iudicium, & iustitiam. Ipsa autē veritas non est comes illius in iurando, sed erit comes in exequendo, quādo realiter factum fuerit q̄d promissum est. Aliter potest dici, licet sit idem sensus, q̄ tam iuramentu assertorium, q̄ promissorium obligationem quandam habet. In assertorio tñ est vnica obligatio. In promissorio autē duæ. Nā in assertorio solū est obligatio ad peccatū, si veritas non fuerit in eo, q̄d assertitur per iuramentu. Nā ad agendum, aut cessandum ab actione obligatio nulla est: quia non potest iuramentu assertorie aliquid facere de eo, q̄d iurat: quia ea, quæ iurat, iam sunt existentia in pñti, vel in præterito. In promissorio autē obligatur promittens ad faciendū id, q̄d promittit, quia potest esse causa illius immo si iurat ea, quæ facere non potest eo ipso peccat. Scdō obligatur ad peccatū si nō fecerit id, q̄d promittit. Et ista obligatio inducit p̄ iuramentu mox, vt iuratur aliquid faciendū, licet peccatum non erit, quousq; adueniente tpe, quo deberet cōpleri promissio non cōpletur. Hoc supposito sciendū, q̄ sicut non est qualibet assertio digna, vt iurō firmet, cum iuramentu solum debeat fieri in rebus necessarijs, & vtilibus, vel honestis, ita non est digna qualibet promissio, vt iuramento confirmetur. Quia aliquando promittuntur res paruæ, & leues ferē nullius vtilitatis. Sed tunc iuramentum erit ad confirmandū promissionem quando fuerit illa de rebus necessarijs vtilibus, vel honestis, quæ in se habent aliquam grauitatem, vel magnitudinem. Ob hoc ergo de rebus illis, q̄ sunt contra honestatē, & salutem aīæ, & contra perfectū, & viam perfectionis hominis non debet fieri iuramentu promissorium, quia promissio etiam simpliciter facta de istis, mala est: quia est q̄ salutem aīæ. A fortiori ergo si iurō firmetur. Quousq; ergo iuramentu super talibus rebus præstat ex hoc ipso efficii indebitū, quia est actus cadens super indebitam materiam: ideo non potest obligare prima obligatione. Et ad faciendū id, q̄d promittit. Quia, eū talia sunt simpliciter mala, nullo modo licet illa fieri, nec potest iuramentu facere efficiendū id, q̄d aliās erat illicitum. Quia iuramentum non est inuentū, vt esset vinculu iniquitatis. 22. q. 4. ca. Inter cætera, & extra de iure iur. c. Quanto, cum qdam actus latrāe, vel ad illam pertinens. Etiam quia hoc modo tota lex Dei tolleretur, vt si aliquis iuraret se non obseruaturum legem Dei, siue hoc iuraret expressē, siue iuraret specialiter de quibusdam, quæ pertinent ad legem Dei. Et tamen iurans non putaret pro tunc illa pertinere ad legem Dei. Nam quocunq; modo fiat, si iuramentum teneret, tolleretur lex Dei, quo nihil absurdius est. Ideo iuramentu præstitū contra Dei legem, vel contra bonos mores, & honestatem, quam quis tenetur seruare, aut cōtra viam perueniendi ad perfectionem virtutis non obligat, sed eo ipso malū est. Nā sicut facere contra virtutē malū est, ita impedire viam perueniendi ad virtutē malū est. Et non potest ad hoc esse aliqua obligatio, quæ esset contra charitatem. Et quia in iuramento promissorio solum sunt duæ obligationes, & hic cessat prima. scilicet quia iurans non obligatur ad faciendū, q̄d iurauit.

Alph. Toft. super Matth. Pars Secunda. C c 3 eo

Iuramentu de malo nō tenet.

eo quod malum est, immo obligatur ad non facien- dum. manet secunda obligatio, scilicet, quod obliga- tur ad peccatum mortale: quia non complet id, quod promissit. Et sic apparet, quod quodcumque talia iu- ramenta prestantur, quae contra bonos mores sunt, non solum iurans non obligatur, sed etiam peccat mortaliter, eo quod talia iurat, quae impleri non possunt sine peccato mortali. Et non incurrit peccatum ali- quanto tempore post iuramentum, scilicet, aduenien- te tempore, quo debet compleri res promissa: quia cum ista res sit illicita, nunquam debet compleri, sed eo ipso, quod iuratum est, fuit commissum peccatum: quia indebitum iuratum est. Sic autem est quando quis iuravit rem manifeste sibi impossibilem: quia hoc ip- so reddidit se impotentem ad complendum promis- sum, & posuit sibi necessitatem mentiendi. Secus au- tem si a principio erat possibile, & postea factum est impossibile, ut supra dictum est. Et sic iuramentum promissorium, quod incaute praestatur in casibus di- ctis, non est obligatorium, & est peccatum mortale eo ipso, quod iuratur. Et sic patet, quod quando iuratur, quod malum est: quia est contra ius, non tenet iura- mentum, ut si quis iuret, quod in notorijs seruabit om- nino formam iuris, quia posset contingere, quod mul- ta mala ex hoc manerent impunita, extra de iure iur. c. Ad audientiam & c. Quemadmodum. Et non va- let si maritus iuret non cohabitare uxori, vel e con- uer- sioni ambo vellent continentiam profiteri. eo. tit. c. Tua nos. Etiam nullum iuramentum valet pre- stitum in detrimentum ecclesiae, eo. tit. c. sicut nos- tris. Et de his, quae sunt a maiori parte cap. c. 1. Nec valet si fiat iuramentum in diminutionem regni. Ut si rex iuravit in sua coronatione non alienare in pre- iudicium regni, & postea faciat immoderatas aliena- tiones in detrimentum regni iuramento vallas po- terit repetere alienata, non obstante iuramento, ex- tra de iure iur. c. Intellecto. Quodcumque ergo iu- ratur aliquid faciendum, quo facto, salus corporalis, aut spiritualis tolleretur, iuramentum non tenet. Et ponuntur extra multa de hoc. 22. q. 4. c. Innocens. §. Vnde datur. Istud autem verum est in istis similibus, quae a principio apparent mala esse. Et ideo iurando committitur perjurium. Aliquando tamen iuratur aliquid illicitum: quia non puratur esse illicitum, & postea scitur, sed ista ignorantia est aliquando facti, ut si quis iuravit contrahere matrimonium cum ea, quae est consanguinea ignorans consanguinitatem. Aliquando iuris, ut cum quis putauit licitum esse sibi contrahere cum cognata, in primo non est peccatum iurare, in secundo est peccatum, nisi sint persone iu- rantes tales, quas iuris ignorantia excuset. De his eo. c. Innocens. §. Illicitum. Sed obijcietur, quod non ster- quia videtur per haec poni homo in perplexitate, sci- licet, quia promittens sub iuramento tenetur obser- uare promissa, hic autem non tenetur, immo non li- cet sibi obseruare. Et tamen, quia non obseruat mor- taliter peccat, & sic iste est perplexus: quia nullo mo- do potest hic vitare peccatum mortale, siue compleat, quod iuravit, siue non. Perplexitas tamen non est po- nenda, quia alijs non esset homini liberum peccare, vel bene agere, sed cogereetur homo peccare morta- liter, ut patet per Grego. 30. Moral. & di. 13. c. Nerui in textu, & Glo. Dicendum, quod nunquam est conce- dendum, quod aliquis homo vere sit in perplexitate: quia induceretur tunc necessitas peccandi, licet aliquando propter ignorantiam eorum, quae agenda sunt videat- ur alicui, quod sit perplexus, sed non est. Est enim per- plexitas, quando quis antequam aliquid faciat, est ta- liter impeditus, vel illaqueatus, quod ad quancunque partem tendat non potest peccatum mortale effu-

In quibus casibus iuramentum factum non valet.

Responde- tur obie- ctioni.

gere, sicut auis, quae clausa est laqueo, quocumque se- verterit intra laqueum est. Et ista nunquam danda est in aliquo homine, nec etiam est nunc in eo, qui iura- uit incaute: quia perplexitas est antequam homo pec- catum committat, ita quod nesciat ad quam partem se inclinet, ut sine peccato euadat. Postquam tamen eli- gens alteram partium peccauit mortaliter, non est in perplexitate, sed extra illam est, licet male de illa exiit. Qui tamen iuravit sic incaute iam peccauit mortaliter, quoniam iuravit, & iam non habet aliquid, in quo peccet, sed determinatum est sibi, quod non debet complere iuramentum. Dato ergo, quod aliqua perple- xitas posset dari, iste non esset in perplexitate: quia iam non habet de quo dubitet. Cum autem dicitur, quod peccat iste, si non implet iuramentum, peccat si im- plet, ergo est in perplexitate. Dicendum, quod non pec- cat si non implet, sed solum peccat si implet. Et tunc peccauit iste a principio: quia talia iuravit, qualia si- ne peccato implere non poterat. Postquam autem iuravit in peccato est, sed non in perplexitate, ideo non est inconueniens aliquod. Istud autem verum est de iuramento incauto, quoniam iuratur, quod est manifeste contra bonos mores, vel contra viam perueniendi ad perfectionem siue cum iuratur id, quod non potest per iuramentum impleri. Aliquando autem iuratur incaute. scilicet, quod iuratur aliquid, quod non apparet manife- ste malum, & tunc postea apparet aliqua inconueni- tia, quae sequitur ex eo. Et si seruaretur esset iam ma- lum. Ideo seruandum non est. Et sic cessat prima obli- gatio iuramenti promissorii, quae est ad faciendum id, quod promittitur, & tunc non manet secunda, scilicet, obli- gatio ad peccatum mortale, eo quod iurans a principio habuit iustam causam iurandi, eo quod putabatur esse bonum id, quod iuratum est, sed postea apparuit esse malum, & ideo non peccauit iurans, quoniam iuravit, nec etiam postea, quoniam non implet adueniente tempore, eo quod iam non obligatur obseruare, cum appareat ma- lum, quod iuratum est. De iuramentis incautis, quod non sint seruanda patet. 22. q. 4. quasi per totum, & per ma- gistrum. 3. Sen. di. 29. De illis tamen qui iurauerunt, quod ma- lum erat, vel impossibile, dicit, quod periuri sunt, non quidem quia non implet, sed quia iurauerunt iniu- stum, quod impleri non licet. Qui autem iurauerunt id, quod a principio bonum videbatur, postea tamen ap- paruit esse malum, non sunt periuri: quia ibi non defe- cit iustitia, nec iudicium, ut putabatur, licet postea in- uentum sit, quod non caute factum fuerat. In illis tamen, quae manifeste sunt illicita, quoniam iuravit nulla distinctio de- bet haberi. Sed dicendum, quod nunquam debet serua- ri: quia in actibus naturalibus actus transiens super oppositum sui obiecti nihil ponit, sed solum priuat. Ut videre tenebras est nihil videre. Similiter ergo in moralibus erit. Cum ergo materia iurandi debeat esse licita actus iurandi transiens super materiam illicitam nihil ponit, sed priuat tamen, ideo nullam causam obliga- tionem, ac si non iuraretur. Considerandum est ampli- us pro hoc, quod obligatio iuramenti ad aliquid fa- ciendum, vel non faciendum ex duobus nascitur: scilicet, ex humana pactione, & ex diuina a testatione. Omnis ergo obligatio, quae ex iusto nascitur, vel ex homine est seipsum obligante, vel ex Deo hominem obligante. Sed Deus non potest obligare hominem ad impossibile manens impossibile, nisi tollat similitudinem impossibilitatis, nec est homo ex iusto se ad impossibile obligare potest: ergo nullus obligatur aliquo modo ad impossibile. Est autem impossibile, aut de facto scilicet, quod est contra le- ges naturae, ut hominem volare, aut de iure. Secundum, quod est de iure naturae, ut cognoscere uxorem alterius, non autem possumus aliquid contra veritatem, sed pro- veritate. 2. Cor. 13. ergo nullus potest obligari ad ali- quid

quid istorum, siue sit impossibile de facto, siue de iure. Peccat autem iurando, & debet agere penitentiam de peccato, ut dictum est. Vnde dicit Sanctus Tho. quolibet. 3. quod id, quod iuratur, aut totaliter est iustum, & manifeste iustum, ut dare eleemosynam, vel serua- re castitatem, & tunc iuramentum tenet, & omni- no seruandum est, aut manifeste malum, ut occide- re hominem, & tunc non obligat, nec est seruandum, aut partim iustum, & partim iniustum, ut cum latrones iurant, quod in occidendo homines, vel furando erunt so- cij, & spolia inter se diuideant, & tunc quod occidat, vel furetur iniustum est, quod tamen si furum fuerint spo- lia diuidant, obligatorium est, & licitum, aut est du- bium, ut si quis iurat quod nunquam erit Episcopus: quod potest esse malum vel bonum. Et tunc ad determi- nationem superioris est obligatorium, vel non obli- gatorium. Et propria auctoritate non est ad iudicandum. Ad primum dicendum sunt quosdam, quod Iosue ni- hil egit hic contra legem. Nam lex iubebat occidi Chanaanos, & Iosue illos occidit. Nam occidit eos morte civili subiiciendo perpetuae seruituti ad por- tandum ligna, & aquam in templum Domini. Vnde dixit eis Iosue: sub maledictione eritis, & non de- ficiet de stirpe vestra ligna cadens, & aquas portans in domum Dei mei. Iosue 9. Sic enim dicit Ambro. lib. de officijs, quod multauit eos Iosue meliori morte, scilicet, obsequio ministerij diuini, ut esset clemen- tior sententia, & haberet 22. q. 4. c. Innocens. Dicen- dum quod verum est, quod illa seruitus fuit mors qua- dam, & tamen non satisfaciuit legi: quia Chana- nos iussit Dominus occidi gladio, ita, ut nulla ma- nerent reliquiae. Deutero. 20. Ideo mors civilis, scilicet, seruitus non satisfaciebat legi, etiam Iosue ostē- dit se non egisse contra Gabaoitas secundum legem Dei, sed quod mutauit mortem eorum in aliam penam, & libe- rauit Gabaoitas de manu populi: quia populus vo- lebat occidere illos Iosue 9. Et Iosue & principes co- nabantur liberare eos. Si tamen satisfaceret legi per mor- tem civilem istorum non conaretur populus eos oc- cidere, non est etiam putandum quod Iosue in ista lege dispensauerit: quia nemo poterat in lege Dei dispen- sare, nec interpretari eam aliter quam erat: quia ad- dendum, vel minuendum nihil erat, sed omnia seruanda ad vnguem: Deutero. 4. & 12. Ideo verum est, quod mul- tauit eos alia morte Iosue, ut dicit Ambro. Et tamen istud non tollit difficultatem de obligatione iuramē- ti, nec etiam saluare legem, quoniam non sit contra eam prauariatio. Dicendum ergo aliter, quod iuramentum incautum, quod sit contra bonos mores in rebus illis, quae malae sunt secundum se nunquam potest obligare, nec etiam esse obseruandum, sicut si quis iurat forni- cari, vel hominem occidere, ut ait Ambro. lib. de of- ficijs. Secus tamen de illis, quae sunt mala in quantum prohibita: quia tunc cessante prohibitione, non essent mala, & possent obseruari per iuramentum. Et tunc pro- hibitio potest cessare per eum, qui potest dispensare in lege. Ideo in tali casu iuramentum incaute factum potest obseruari, & obligare. In praesenti tamen non erat sic, quia licet secundum se non esset malum seruare Chanaanos ad vitam, erat tamen contra legem Dei, in qua nemo poterat dispensare, nisi Deus, ideo quomodocumque iuraret Iosue contra legem non te- neret iuramentum: Nam si iuraret contra aliquod mandatum legis expresse non solum non teneret iu- ramentum, sed etiam peccaret grauius tanquam ma- nens in rebellionem aperta contra legem. Si autem iu- raret contra mandatum legis putans se non iurare contra illud, quando postea constaret, quod erat contra illud, appareret manifeste, quod iuramentum non tene- rat, nec poterat licite obseruari, sicut est in omnibus

Alph. Toft. super Matth.

iuramentis, quorum obseruatio vergit in deteriore exitum: nam quodcumque hoc inuenitur non sunt obseruanda. Ita autem erat in praesenti: quia quando Iosue promissit sub iuramento non nocere Gabao- nitibus, putabat eos non esse de terra Chanaan, & sic non erat contra legem seruare vitam illorum. Quoniam autem constitit illos esse Chanaanos, apparebat ma- nifeste esse contra legem Deuterono. 20. illorum vi- tam seruare: ideo tunc constare debebat ipsi Iosue, quod iuramentum non tenuerat, & ad veritatem non te- nuit, quia non potuit Iosue obligare contra legem Dei per iuramentum, cum sine iuramento non lice- ret ei agere contra illam. Et ideo licet ipse non pec- canerit iurando seruare vitam Gabaoitarum: quia tunc non agebat contra legem, eo quod credebatur eos non esse Chanaanos, tamen quando constitit eos esse Chanaanos palam erat, quod non obligaba- tur seruare vitam illorum, immo contra legem erat velle illam seruare. Si autem dicitur, quod Gabao- nitae non erant de lege Iudaeorum, & ideo iuramen- ta praestita inter eos, & Iudaeos non erant interpre- tanda ad hoc, quod valerent, vel non valerent secun- dum legem Iudaeorum, nec secundum legem Gabao- nitarum, quae erant leges particulares, sed secundum ius gentium, quod erat commune utriusque: ideo quod erant seruanda, quia illa exceptio, scilicet, quod isti essent Cha- nanaei, & ideo, quod nulla pacta cum ipsis essent facienda solum habebat locum ex lege Iudaeorum, sed non de iure gentium, quod erat commune istis contrahen- tibus, & Iosue si contra legem suam faceret hoc ipse videre deberet. Nam cum contraheret pacta facien- do cum gentibus, quae non erant sub lege Iudaeorum tenebatur obseruare pactum in quantum poterat ha- bere vigorem de iure gentium, & non in quantum poterat elidi, vel destrui per legem Iudaeorum, vel valere per illam. Dicendum, quod Iosue non tene- batur ad aliquid obseruandum propter Gabaoiti- tas: quia etiam si iuramentum istud non esset contra legem Iudaeorum, adhuc non teneretur Iosue ad obseruandum illud propter Gabaoitas, quia ipsi seduxerant Iosue, cum ipse quaesuisset ab eis, an es- sent Chanaanaei, & ipsi negauerunt dicentes se esse de terra loquina: immo ad hoc, quod possent istud suadere, fecerunt multa artificiose, Iosue 9. Ideo cum fraus dederit initium isti contractui, non tenebatur Iosue obseruare iuramentum in fauorem eorum. Poterat ergo Iosue occidere Gabaoitas, non ob- stante iuramento, quia illud non tenuit, & tamen noluit occidere: quia forte putabat se obligari, licet esset iuramentum contra legem praestitum. Ho- mines enim illius temporis, licet essent viri sancti non erant satis intelligentes circa legem, nec circa obligationes votorum, nec iuramentorum, sed pu- tabant, quod cum aliquid iuraretur, vel voueretur deberet postea seruari in quencunque euentum. Ita enim fuit de Iephthe Galadite, per cuius manu Deus dedit victoriam Iudaeis contra regem Ammo- lephthe. Er factus est spiritus Domini super eum & vouit, quod quidquid ei occurreret primum de domo sua reuertenti, de bello in pace immolaret Domino. Cui cum occurrisset filia vnica, immola- uit eam. Iudic. vadecimo. Ipse tamen non cogi- tauerat de puella, nec de aliquo homine, sed de animalibus immolabilibus. Quia tamen generaliter dixerat quidquid occurreret, imolauit filiam, & tamen nephas erat filiam occidere. Ita & fortassis fuit de Iosue: quia putauit, quod iuramentum, licet nunc vergeret in deteriore exitum, cum esset con- tra legem Dei: tamen quod obligaret: quia iuramen- tum, & votum putabat esse maius vinculum, quam legem

De iuro Iephthe.

Pars Secunda. Cc 4 Dei.

Dei. Vel potest dici, quod Iosue Dei inspiratione fecit hoc. Deus enim sepe loquebatur ei. Iosue primo: cum ipse esset princeps totius populi, sicut Moyses, & forte nunc reuelauit ei, quod Gabaonitas non occiderentur. Quod satis est verisimile, cum ipse applicauerit eos cultui templi, scilicet, ut portarent aquas, & ligna in templum Iosue. 9. Et hoc forte Deus voluit propter honestatem Iudaeorum, quia gentes inter se communicant, & vinculum communicationis est obseruatio fidei datae in promissionibus, quae iuramento vallantur quando fortissime esse debent 22. q. 1. cap. Omne quod in foedera. Si autem tollatur obseruatio iuramenti, & promissionum nihil manebit, per quod gentes inter se conuersentur. Ideo ut Iudei non essent contempribiles apud alias gentes tanquam violatores promissionum, & iuramentorum, per quae inter omnes gentes communicatio est, si data fide Gabaonitis de non occidendo eos, illos occiderent, voluit forte quod iuramentum istud seruaretur. Et licet Gabaonitas decepterint Iudaeos ad hoc, quod iurarent, non excusabat hoc omnino Iudaeos in conspectu aliarum gentium. Primo, quia Gabaonitas habuerunt iustissimam causam decipiendi Iudaeos: quia cupiebant viuere, & nullum est tam naturale desiderium, quam vitae, ideo quod homo agat quantumcunque potest, ut morrem excuset iustissimum est. Nam licet Deus iussisset Israelitis occidere omnes Chanaanos, non obligabantur Chanaanai permittere se occidi: quia non constabat eis, an Deus hoc vellet, vel Iudaei mentirentur. Eriam dato, quod constaret quod Deus volebat illos occidi non tenebantur ipsi velle occidi: quia alias non liceret homini orare pro seipso, ut Deus eum eripiat a morte: quando est in aliqua graui egritudine, de qua se moriturum timet. Maximè quia quando dicitur, quod Deus vult aliquos occidi, adhuc non constat, an sit comminatio, vel certitudo sententiae, cum Deus saepe comminatur, & non faciat quod comminatur. Iere. 18. Et placet Deo, quod tunc exoretur, & auertitur ab ira sua. Sicut fuit de Ezechia. 4. Regum. 20. & Isa. 38. Sic etiam de Niniuitis, Ionae. 3. & 4. Habuerunt ergo iustissimam causam Gabaonitas quocumque modo possent vitam suam defendere, & ideo non erat in eis increpabile, quod Iudaeos deciperent, ut viuere possent. Item Iudaei erant aliquantulum culpabiles, quia Iosue, & principes facilliter crediderunt istos non esse Chanaanos, & tamen cautius agere debuissent in re tam ardua. Sibi ergo erat aliquantulum imputanda ista deceptio: quia ipsi tales se exhibuerunt, ut decipi possent. Et sic fuit rationale, quod Iosue seruaret istud iuramentum, licet absolute non esset obligatorium: quia erat contra legem, quomodoocunque tamen dicatur, est dicendum, quod placuit Deo, quod isti Gabaonitas seruarentur. Nam Saul percussit multos de Gabaonitis. Et quia non fuerat facta eis vindicta, Deus misit famem per tres annos in diebus Dauid, & non cessauit quousque omnes de progenie Saulis traditi sunt a Dauid in manibus Gabaonitarum, ut facerent de eis quod vellent, & ipsi suspenderunt eos, secundo. Regum. 21. Et tamen Saul percussit eos quoddam zelo quasi pro filiis Israel, & Iuda ut dicitur ibidem. Si tamen non placuisset Deo, quod mansissent Gabaonitas, non puniisset Saulem occidentem, qui erat iudex ordinarius, ad quem pertinebat reos Niniuitis occidere. Placuit ergo Deo, quod manerent Gabaonitas, & non occiderentur. Aliqui autem dicunt, quod Iosue obseruauit intentionem Dei Gabaonitas subijciendo seruituti, & non occidendo eos, sicut dicit Sanctus Thom. Dicendum tamen, quod potest intelligi vno modo, scilicet, quod intentio Dei fuit reuelata specialiter Iosue, quantum ad Ga-

baonitas, quod non occiderentur, sed subijcerentur seruituti, & ob hoc concedi potest. Si autem intelligatur, quod intentio Dei erat, quod occiderentur Chanaanai morte naturali, vel ciuili, falsum est, quia tunc omnes Chanaanai potuissent sic fieri serui. Sed falsum est, quia lex iubebat quod gladio occiderentur, & quod ex nullo pacto seruitutis, vel alias seruaretur vita eorum. Deutero. 20. Etiam quia quando Iudaei subijciebant aliquos Chanaanos in tributarios, & nolebant eos occidere, Deus increpabat valde Iudaeos dicens, quod paterentur a Chanaanais illa mala, quae ipsi Chanaanais infligebantur erant Numeri. 33. & Iosue 23. & Iudicum 2. Ideo non seruabatur intentio Dei quantum ad legem illam de occidendis Chanaanais per hoc, quod subijcerentur seruituti. Aliqui tamen dicunt, quod iuramentum Iosue tenuit, quia Ambrosius dicit lib. de officijs, & habetur 22. q. 4. cap. Innocens. Iosue pacem, quam dederat reuocandam non censuit, quia firmata erat sacramenti religione, ne dum alienam perfidiam redargueret, suam fidem solueret, & sic videtur, quod putabat se esse periurum si contra ageret. Idem asserit Gratianus. eo. cap. 5. illicite, scilicet. Ignorabat si quidem Iosue factum, sed non ignorabat ius facti. Atque ideo & si illicite erat, quod iurauit, tamen licite seruari debuit, quod iuramento firmauit. Sed dicendum, quod iuramentum Iosue non obligabat, nec fecisset contra iuramentum occidendo Chanaanos Gabaonitas. Quia iuramentum, quod non habet tres comites, periurum est, ut ait Hieronymus super Ieremiam. Et tamen hic deficiebat iustitia, cum esset iuramentum contra legem, contra quam agere non licebat, ergo cum constaret esse contra legem, non obligabat, seruauit tamen Iosue iuramentum propter causas supra positas. Ad Ambrosium dicendum, quod noluit fidem soluere, scilicet, quia forte putabat se obligatum esse hoc iuramento, licet verè non esset obligatus, sicut fuit de Iephte, ut supra dictum est. Ad Gratianum verò oportet respondere, quia multa ipse opinatur, sicut & ceteri, nec cogimur ei stare, maximè cum plana ratio contra eum militet.

Ad secundum dicendum, quod iurare non intrare religionem, vel non suscipere ordinem sacrum incautum iuramentum est, quia iuratur malum, non ipsum, quod malum est, sed impedimentum ad maius bonum, ideo per hoc ipsum quod iuratur ipse iurans est periurus. Nam iuramentum istud non est obligatorium, eo quod est contra charitatem. Deficit ergo sibi obligatio prima, & sic manet sibi secunda. scilicet, quod obligat ad peccatum mortale. scilicet, quod mortaliter peccat, qui sic iurat: quia licet cuiunque homini liceat non intrare religionem, nulli tamen licet ponere obicem Spiritui sancto, iurando quod non intrabit, quia Spiritus sanctus est, qui deducit homines ad perfectionem inspirando ubi vult. Per iuramentum autem de non intrando religionem, vel non accipiendo ordinem sacrum pracluditur via Spiritui sancto: quia etiam si ipse spiret iam obstante iuro, non liceret religionem intrare, si iuramentum teneret. Ad hoc tamen, quod ille, qui sic iurauit, euitet periurium, non oportet, quod religionem intret: quia, sicut antequam iuraret de non intrando, non obligabatur intrare, ita nec nunc obligatur: quia iuramentum istud non potest obligare ad intrandum, cum non fuerit ad hanc intentionem praestitum, sed potius ad oppositam. scilicet, ut religionem non intraret. Et etiam dato, quod intrare vellet, non excommunicaretur propter hoc periurium, quia illud iam commissum est, quod iuramentum factum est: quia tale iuramentum est, quod sine peccato mortali non poterat iurari, nec permitti. Rursus etiam non obligatur iurans ad non intrandum religionem:

ligionem: quia iuramentum istud non tenet, eo, quod est contra charitatem: nec etiam euitatur periurium per hoc, quod completur ipsum, quod iuratum est: quia periurium iam commissum fuerat in iurando. Unde quantum ad iuramentum istud nihil magis differt intrare religionem, quam non intrare. De hoc 22. q. 4. c. Innocens. §. Illicite.

Ad tertium dicendum, quod quoniam fugere praetura possit esse ex bono zelo. scilicet, ex humilitate, vel quia putat quod non viram sibi esse valde contrariam, & se esse inutilem ad illam: tamen resistere pertinaciter ad non suscipiendum praetura est semper malum: sicut patet in glo. Iere. 1. Et est B. Grego. 17. Et hoc probatur exemplo Moyli, & Ieremiae, qui licet prius recusauerunt officium praetationis: tamen postea humiliter susceperunt obediendo. Ideo iuramentum istud incautum est: quia repugnat homo per hoc diuine prouidentiae. Nemo enim scit, quid Deus disponere dignetur de illo. Unde quantumcunque aliquis sit vit imperfectus in vita, & in moribus, & in literis, & in omni alia dispositione ad praetura ad huc non debet de seipso disponere, quod nunquam erit praetura iurando, quod nunquam accipiet: quia nemo est tam imperfectus, quem Deus non possit perficere ad altissimum huius seculi praetura, cum certus namus eos, qui fuerunt maxime praetati, & columnae totius edificij Christi, scilicet, Apostolos fuisse viros ignobiles, & insipientes, & quos mundus abiecerat. Et illos Christus elegit, ut confunderet sapientes seculi, & nobiles, & potentes sibi subieceret. 1. Corin. primò. Cum ergo non sit nunc abbreviata manus Domini, Isa. 59. poterit etiam de viris quantumcunque imperfectis viros perfectissimos, & dignos altissima praetura subito efficere. Ideo licet nemo debeat praetura anhelare, quia nullus debet sibi indifferenter assumere honorè, nisi qui vocatus est a Deo, sicut Aaron, ad Hebr. 5. Tamè etiam nemo debet desperare posse se effici praetura, & disponere de seipso quasi nunquam futurus sit praetatus directè praestando ad hoc obicem per iuramentum de nunquam assumendo praetura. Qui ergo iurat non accipere istam praetura est ex hoc solum, quod iurat, & non obligatur ad non accipiendum, sed obligatur ad non procurandum illam: quia istud licitum est. Si tamen sibi imponatur tenetur suscipere propter obedientiam superioris, quando illi omnino volunt, quod quis suscipiat, aliquam praetura. Et dato, quod quis putaret se esse insufficientem ad illum statum, si tamen Papa, vel Ecclesia sibi iubet, quod praetura accipiat, & non recipit exultationem eius, per hoc approbat eam tanquam dignam, & tenetur illam suscipere, quantumcunque ipse secundam conscientiam suam reputet se indignum, sicut dicitur in prologo Hieronymi, qui incipit: Beatissimo Papae Damaso. q. 3.

Ad quartum dicendum, quod vna virtus non repugnat alteri, & ideo iuramentum nunquam obligat contra bonum, i. contra bonos mores, qui necessarii sunt: nec etiam contra viam ducentem ad perfectionem: quia etiam illa bona est: ideo quando cumque iuramentum vergit in deteriorem exitum, non est seruandum. Potest tamè hoc dupliciter esse. Vno modo, quod iuramentum a principio suo vergat in deteriorem exitum. scilicet, quod a principio sit manifestum, quod iuramentum illud erat ad malum. Et hoc, quia forte iuratum est id, quod erat secundum se malum. Ut si quis iurauit futurum, vel adulterium committere: vel si res iurata licet non esset mala, impediabat, tamen maius bonum, sicut si quis iurauit non intrare religionem, vel non fieri sacerdotem, vel non suscipere praetura, & sic de similibus: tale iuramentum

Nullus potest debet praetura re pudare.

a principio est licitum. Differt tamen, quia si quis iuret se facturum aliquid, quod malum est, peccat iurando, & peccabit, si compleuerit: ideo tenetur non complere iuramentum. Si autè iurauit illud, quod impediabat maius bonum, ut in dictis casibus, peccat iurando, & tamen potest seruare iuramentum, vel non seruare, eo quod res iurata est indifferens, & faciendo, vel non faciendo potest manere charitas. Iurare tamen illud fuit peccatum, quia per hoc ponitur impedimentum Spiritui sancto, qui est boni praesentis inspirator. Ideo qui iurauit non intrare religionem, vel non accipere ordinem sacrum, melius faceret non obseruando iuramentum, quam obseruando. Et tamen non obligatur obseruare. In omnibus tamen casibus praecedentibus si iuramentum iuratur, siue impeditum maioris boni periurus est, quod iurat. Alio modo potest vergere iuramentum in deteriorem exitum propter aliquid, quod de nouo apparet, quod non fuit praemeditatum, sicut in iuramento Herodis, qui iurauit puellam saltati se daturum quod petisset infra 14. Istud. n. iuramentum poterat esse licitum factum a principe, si intelligeretur debita conditio. scilicet, quod peteret id, quod dari licitum esset, petiuit tamen illicitum, scilicet, caput Ioannis viri sanctissimi, & innocentis: ideo impletio iuramenti fuit illicita: quia in talibus non obseruare iuramentum est obseruare. Nec peccauerat aliquo modo Herodes in iurando: quia non iurauit rem malam cum iste sermo generalis posset extendi solum ad res bonas, quas peti licitum erat. Unde quando puella expressit, quod volebat caput Ioan. non tenebatur Herodes dare vigorem iuramenti. Nam in isto sermone generali non poterat intelligi esse concessum id, quod si peteretur in specie nullo modo concederetur. Herodes tamen, ut faceret verbum suum verum ad omnem euentum concessit caput Ioan. Unde dicit Ambrosius, quod contra officium i. virtutem est promissum solvere interdum sacramentum, sicut Herodes, qui necè Io. praestitit, ne promissum negaret 22. q. 40. est etiam.

Ad quintum dicendum, quod Apostolus excusatur, licet non fuerit factum, quod ipse dixit. Quia factus est in simplici verbo asserendo de futuro, siue permittendo, quam iuramento promissorio. Nam in iuramento diuinum testimonium inuocatur, quod non fit in verbo simplici. Ideo ad veritatem verbi simplicis de futuro sufficit, quod aliquis in mente habeat id, quod dicit se esse facturum: quia per hoc iam videtur illud dictum verum in causa sua, scilicet, in proposito facientis, a quo habet originem. Unde si postea adueniat aliquod impedimentum, ita ut non possit impleri, vel aliquid aliud, propter quod appareat melius esse aliud facere, quam illud, & non fiat, non propter hoc erit falsum, quod dictum est, sed iam verum est, ex quo voluit semel loquens illud facere, quod loquebatur, quando dixit se facturum. In iuramento autem secus est, quia in illo inuocatur diuinum testimonium: ideo non debet adhiberi, nisi in re, de qua aliquis certus est. Unde si iuramentum adhibeatur debet, qui iurat propter reuerentiam diuini testimonij conari secundum suam possibilitatem, ut faciat verum illud, quod iurauit: ne videatur diuina testificatio irrita fuisse, nisi appareat iuramentum vergere in deteriorem exitum, quia tunc non est obseruandum, sicut supra dictum est. Quod autè de simplici verbo de futuro dictum est, debet intelligi nisi illud sit promissorium specialiter factum ad alicuius utilitatem. quia tunc non licebit imitari illud, nisi ex voluntate illius, cui promissio facta est. Quando tamen locutus est aliquis se facturum aliquid, quod non promittitur alicui, nec pertinet specialiter ad alicuius

alicuius utilitatem: sufficit, q̄ habeat intentionem faciendi, quando dicit, quia tunc verum est, quod dicit, etiam si postea nunquam fiat. Nec obligatur loquens illud facere, si occurrat sibi aliud, quod melius est, vel utilius, & impediretur, si teneret, quod dictum fuerat. In voris tamen non est sic, quia vota fiunt in favorem Dei, & sunt quaedam promissiones facte sibi: ideo non licet mutari illa ad voluntatem emittentis. De voris autem, & obligatione, & dispensatione ipsorum dictum est. Numc. 30. De his S. Tho. secunda secundae q. 89. arti. 7. & 3. Sen. di. 39. arti. 3. sub arti. 1.

Ad sextum dicendum, quod si talis perplexitas est possibilis, q̄ oporteret aliquem transgredi præceptum primæ tabulæ, vel secundæ potius deberet ceteris paribus transgredi præceptum secundæ tabulæ. Et tamen in præsentibus non est talis perplexitas, nec est possibilis, ut supra ostensum est: nam observare iuramentum est primæ tabulæ, sed non observare perjurium. Sed iuramentum de re illicita eo ipso est perjurium, quia non est in potestate hominis complere illud, ideo non observando non peccamus contra præceptum primæ tabulæ, immo potius peccamus, si tale iuramentum vellemus observare.

Ad septimum dicendum, q̄ Gratianus loquitur, quando quis emisit primo votum simplex de servando continentiam, & postea iuravit alicui accipere eam in uxorem per verba de præsentibus cum ea contrahendo. Nam tunc non impeditur matrimonium per votum de castitate prius emissum. Secus autem si fuisset votum primum solenne: quia postea nec matrimonium, nec iuramentum teneret.

Ad octavum dicendum, quod ubique est forma iurandi illicita, actus iurandi est illicitus, & peccat de præsentibus ille, qui iurat. Non tamen oportet, q̄ ille actus de futuro, ad quem ordinatur istud iuramentum, sit malus. Ideo licet iurare sit illicitum, quia actus de futuro in se non est illicitus tenet iuramentum. Secus est, quando materia est illicita, de qua iuratur: quia tunc non solum actus iurandi de præsentibus est malus, sed etiam actus, qui erit de futuro. Nemo tamen potest obligari ad peccandum mortaliter, ideo tale iuramentum non tenet.

Ad nonum dicendum, q̄ non est simile de intellectu actu, & actu voluntatis, quia actus rationis ligat, etiam si ratio falsè opinetur, non quidem in quantum est actus rationis: quia tunc cum omnis peccans agat ex electione, & iudicetur bonum esse, quod agitur saltem pro eo tempore, quo agitur, quod dico propter incontinentem non peccaret quis, & tamè peccamus licet intellectus iudicet bonum esse, quod sit, quia aliter eligi non poterat, sed in quantum ratio putat se ex lege Dei teneri ad hoc faciendum nullo alio desiderio mouente, excusatur actus, immo tenetur agere contra legem Dei, ne agat contra conscientiam, quæ est lex Dei sibi nota. De voluntate non est sic, quia non est vis cognitiva: ideo non potest fingere aliquid esse ex lege Dei obligans, sicut intellectus: obligat ergo intellectus hominem, sed non voluntas.

Ad decimum dicendum, quod iuramentum est duplex, assertorium, & promissorium in assertorijs nunquam est mutanda veritas verbi simplicis, vel iuramenti, ut bonum agatur, vel ut malum evitetur, in promissorijs autem, siue sit verbum simplex, siue iuramentum, licitum est pro aliquo malo evitendo non complere iuramentum, etiam si licitum fuit, quanto magis si fuit illicitum? Ratio, quia in assertorijs cum sit veritas de præterito non potest aliquis mutare veritatem verbi, quando mentitur, vel falsum dicat, & hoc peccatum est. Ideo pro nulla re licet falsum iurare, secus in promissorijs, quia veritas sua non at-

tenditur ex completionem, sed ex eo, q̄ promittens tunc quando promisit intendebat servare, vel non. Nam si intendebat servare verum iuravit. Si autè accidit postea mors iurantis, vel causa necessariò impediens manifestum est, q̄ non complendo, nec dicitur falsum iurare, ita si adveniat alia causa rationalis, ut evitare malum non dicitur periurus, vel mēdax non complendo.

Ad undecimum dicendum, q̄ mulier, quæ iuravit, fidem servare adultero duo iuravit, scilicet, adherere adultero, quod est illicitum, & ad hoc non obligatur, & non se copulare alteri, quàm adultero, & hoc est licitum, & tenetur servare, unde peius est alteri, quàm adultero se tradere, quia sic committit simul adulterium, & perjurium, non tamè peccaret rededi ad virum suum, ut dicit ibidè Augus. Quia ad hoc non se potuit obligare per iuramentum, etiam si vellet.

Ad decimum dicendum, q̄ est duplex veritas, scilicet, veritas sermonis, quæ est veritas signi, & veritas operis, quæ est veritas rei. Vtraque veritas servanda est, ubi servari potest: ubi verò non potest, magis servanda est veritas operis, quàm sermonis, quia de duobus malis minus malum est eligendum. Cum ergo quis promittit servare aliquid, q̄ illicitum est, non potest simul servare veritatem sermonis, & operis, quia contrariatur, ideo, omnia veritate, sermonis debet observare veritatem operis.

Ad decimum dicendum, q̄ præcepta primæ tabulæ sunt indispensabilia. Servare tamen quodcumq; iuramentum non est præceptum, sed solum servare iuramentum licitum.

Ad decimum quartum dicendum, q̄ tuus significat proprietatem, & dicitur illa iuramenta nostra, quæ sunt spontanea, quia in tantum actus est noster, in quantum per voluntatem nostram gestus est. Quod verò præter voluntatem, aut contra voluntatem nostram est, nostrum non est. Et est sensus, q̄ iuramenta sponte facta obligant. Nam iuramenta per metum extorta, & si aliquo modo obligent, non tamen ita, sicut spontanea. Vel dicuntur iuramenta tua, i. facta de illis rebus, ad quas tu voluntate tua te obligasti. Quod dicitur ad differentiam eorum, ad quæ quis per legem obligatus erat: quia illa non sunt ita proprie nostra.

An iuramentum extortum per coactionem sit obligatorium. Quæst. CCLX.

QVAERITUR de iuramento extorto per coactionem, an sit obligatorium. Dicunt quidam q̄ non. Nullus enim potest obligari ad aliquid speciale, nisi se ipsum obliget, & tamen coactus nihil facere dicitur, quia non est volens: cum ergo iuramentum coactus excludat voluntatem iurantis, videbitur, q̄ non obliget eum. Itè maior est obligatio matrimonij, quàm iuramenti, quia si quis iuravit nunquam contrahere matrimonium, si postea contrahit, tenetur manere in matrimonio contracto, & non servare iuramentum. Et sic est maius vinculum matrimonij, quàm iuramenti, cum matrimonium excludat iuramentum in casu, in quo utrunque servari non potest. Et tamen coactio impedit matrimonium, quia matrimonium coactus nullum est. Extra de sponsalia. cap. Cum locum: ergo etiam iuramentum coactus non obligabit. Item iuramentum non obligat, nisi ex hac necessitate, ut iurans non peccet mortaliter, si non observat iuramentum, & tamen coactio excludit peccatum, quia quidquid fiat à coacto peccatum non est, sicut dixit Lucia: Si inuita me feceris violari, castitas mihi duplicabit ad coronam, ergo èt iuramentum coactus non obligabit ad peccatum, si non compleat.

Dicendum

Dicendum, quod si in iuramentum coactus non interueniat aliquid, quod aliàs faciat iuramentum esse illicitum adhuc, propter solam coactionem non perdit totam vim obligandi. Dicitur hoc, quia potest aliquis coactus promittere se facturum aliquid, quod malum est, scilicet, fornicari, vel furari, & talia etiam iurata ab eo, qui liber est, non obligat: quia sunt iuramenta iniqua. Ideo si fiat à coacto, à fortiori non tenebunt. Idem si coactus iuret, quod nunquam intrabit religionem, non enim tenet tale iuramentum, etiam si liber esset, qui iurat: quia est contra charitatem, cum impediatur maius bonum. Ideo etiam non tenet à coacto factum. Si autem nihil est, quod aliàs impediatur, sed fiat iuramentum à coacto tale, quale factum à non coacto valeret, haberet adhuc vim aliquam obligandi: quia iuramentum quando-cunque habet tres comites suos est obligatorium. Coactio tamen non tollit aliquem de comitibus: quia poterit esse iustum, quod iuratur, & discretè factum, & verificari per impletionem, & sic erunt tres comites ibi. Item beatus Augus. ex consilio beati Ambrosij consuluit cuidam, qui iurauerat coactus ducere quandam in uxorem, q̄ servaret iuramentum: ergo iuramentum coactus tenet. Considerandum tamen pro hoc, quod iuramentum, ut dictum est, duplex est, scilicet, assertorium, & promissorium. In assertorio non potest aliqua coactio intercedere: quia nulla coactio est, quæ debeat reputari sufficiens ad hoc, q̄ homo peccet mortaliter, sicut nihil debet esse, quod aliquem ad fornicandum inducat, etiam si mors sibi inferenda sit nisi adulterium committat, vel homicidium. In talibus enim nulla coactio potest interuenire: quia quæcumque mala alicui inferenda sint non debent ipsum flectere ad hoc, q̄ ista faciat, quæ secundum se mala sunt. Quia pro nullo timore debet quis committere peccatum mortale, Extra de his, quæ vi, metusve causa sunt. c. sacris. Et sic dicitur 3. Ethico. quod ad quædam fortassis non est cogi, sed magis mori patientem durissima. Ita est in iuramento assertorio, quia quod aliquis scienter falsum iuramento asserat, semper est peccatum mortale: quia Deus contemnitur, q̄ nomen eius ad confirmationem falsitatis inducatur. Nullum ergo malum esse potest, per quod aliquis debeat putare se sufficienter coactus ad hoc, q̄ falsum asserat iurando. Ideo quando-cunque quis falsum iurauerit scienter iuramentum obligat ad peccatum, id est, quod eo ipso peccat mortaliter, qui sic iuravit, nec excusat eum timor mortis, vel quaruncunque penarum: quia nihil istorum est coactio sufficiens ad hoc, q̄ quis peccet mortaliter. Si autem sit iuramentum promissorium, aut promitteretur in eo, q̄ expressè malum est, ut si promittat quis occidere innocentem, vel adulterari. Et dicendum, q̄ etiam ad hoc nulla coactio sufficiens est: quia talia promittere, vel iurare peccatum mortale est, sed non obligat ad hoc, q̄ observetur, immo non licet observari tale iuramentum, sed eo ipso, quod præstatur, est periurus, qui iurat. Idem de alijs casibus, in quibus iurare malum est, sicut dicebatur præcedenti quæstio de iuramento in cauto. Nam ad nullum illorum debet aliquis cogi per timorem, sed potius pati quodcumque malum, quàm iurare. Aliquando autem poterit iurari per timorem illud, quod videtur à principio esse licitum, sed postea propter aliqua emergentia apparet manifestè esse illicitum. Sicut ergo si à non coacto præstaretur tale iuramentum, non deberet observari, postquam appareret ipsum vergere in deteriore exitum, à fortiori si à coacto præstetur: Aliquando autem præstabitur iuramentum à coacto, quod potest servari

A sine interitu salutis æternæ. Ut si cogatur iurare, q̄ dabit alicui certam pecuniã, vel quod serviet ei in aliquo. Istud enim potest servari, licet sit danosum iuranti, non est tamen illicitum. Et tunc dicendum, q̄ aut tale iuramentum est cum sufficienti coactione, quæ caderet in virum constantem, aut cum leui. Si cum leui, non excusat, ac si præstaretur à simpliciter voluntario, cum de iure sola coactio cadens in virum constantem excuset, extra de his, quæ vi, metusve causa fiunt. c. Ad audientiam, & c. Cum dilectus. Talis autem est, quando cominatur penas ille, qui potest eas infligere, & de quo verisimile est, q̄ infliget eas, nisi, quod ipse petit, fiat. Si autè sit coactio sufficiens, id est, quæ potest cadere in virum constantem, aut considerabitur iuramentum in foro contentioso, aut in foro conscientie, si in foro contentioso non tenet, scilicet, si ille, qui extorsit iuramentum ab altero vigore illius iuramenti petat aliquid sibi dari, non est acquisitum sibi ius aliquod, sed absolute reus ab impetitione istius. Si autè sit in foro conscientie iuramentum istud obligat: quia potius debet quis pati quæcumque mala temporalia, quæ recedere à veritate iurata, quam sub invocatione nominis Dei iuravit. Et cum possit hoc iuramentum sine interitu salutis æternæ servari, debet servari extra de iure iuran. c. Si verò, & 22. q. 4. cap. Si aliquis: Quia non solum iuramentum, sed etiam pactum nudum servandum est, nisi veniat in detrimentum salutis æternæ, dum non sit in damnum alterius, licet sit in damnum promittentis, extra de iure iuran. c. cum contingat. Habet tamen remedium aliquod, qui sic iuravit. Ipse enim teneretur solvere, quod promissit, ut non agat contra iuramentum. Et tamen postquam solverit potest repetere in iudicio illa, quæ solvit tanquam indebita, scilicet, quod coactus fuit iurare, & virtute iuramenti solvit, & tunc iudex faciet sibi restitui, quod solvit. Sic est de illis, qui iuraverunt se solvere ysuras. Nam tenentur solvere eas, & postea possunt in iudicio repetere illis, extra de iure iuran. c. debitores. Sed quid si iuravit etiam non repetere? Dicendum, quod potest denunciare iudici, quod tale iuramentum coactus fuit facere, & solvit pecuniã virtute iuramenti, & coactus fuit non repetere in iudicio, & non repetet. Sed cum istud denunciaverit iudici, ipse potest ex officio suo facere, ut restituatur, quod indebitè solutum est. Sed quid si etiam iuravit, quod nunquam denunciaret? Dicendum, quod tunc iuramentum non tenet: quia istud est contra bonos mores, & in damnum publicum: quia sic omnia perirent, & esset facilitas ad maiora delicta. Et maxime fit hoc: quia denunciatio ista debet esse evangelica, & ab ista nemo potest per iuramentum aliquod, sicut nec valet iuramentum factum contra legem Dei, aut humanam. Ideo etiam si iuratum est, q̄ non denunciaretur potest denunciari. Et sic iuramentum bene obligat quantumcumque sit coactus, sed possunt haberi remedia ista.

E Ad primum dicendum, quod quando aliquid est violentum simpliciter, ille, qui agit, nihil dicitur agere, sed potius pati sicut si foemina violenter defloreretur non dicitur fornicari, sed à fornicatore iniuriam pati. Sic etiam si aliquis violenter tenuit manum alterius, & per illam apposuit sacrificia idolis nihil dicitur fecisse, sed passus fuisse. Et ita dicitur 3. Ethico. cap. 1. quod violentum, vel in voluntarium simpliciter est, cuius principium est extra, non conferentem aliquam vim passio, sicut si spiritus hominem alicubi tulerit, vel homines domini existentes, id est, si ventus deiecit hominem ad aliquem locum, & ille deiectus corruit super alterum, & occidit eum, vel

vel leſit: nihil dicitur egiſſe, quia totaliter eſt inuoluntarius. Aliud eſt inuoluntarium miſtum ex voluntario, & inuoluntario, ſcilicet, quando aliquis in periculis marinis exiſtēs, vt nauis alienetur proicit mercem in mare eſt ibi inuoluntarium, eo q̄ nullus ſimpliciter voluntarius vellet merces perdere. Quia tamen putat, quod oportet merces deſici in mare, vel nauem ſimul perire, eligit tanquam minus malum merces perdere, & tunc illas proicit. Et iſtud eſt aliter voluntarium, quia quando proicit eas in poteſtate eius eſt applicare manus ad proiciendum, vel non. Ideo non vocatur iſtud ſimpliciter voluntarium, nec ſimpliciter inuoluntarium, cum nō ſit violentum, ſed vocatur voluntarium miſtum ex voluntario, & inuoluntario, vt dicitur 3. Ethico. c. 1. 22. Ita in præſenti, omne, quod ſit propter timorem aliquis mali euitandi eſt inuoluntarium miſtum, ſed non violentum, & ideo eſt voluntarium aliquo modo. Sic eſt de iuramento extorto per timorem, quia in poteſtate iurantis eſt iurare, nec poteſt quiſquam cogere eum loqui. Ideo non eſt ſimpliciter inuoluntarium, quod autem eſt inuoluntarium ſimpliciter iſt eſt, violentum, non eſt bonum, vel malū, nec obligat ad aliquid. Et tamen, quod eſt voluntarium miſtum ex voluntario, & inuoluntario obligat, & dicitur bonum, vel malum: licet multum differt quantum ad grauitatem peccati, vel ad laudem boni operis eſſe opus voluntarium ſimpliciter, vel miſtum ex voluntario, & inuoluntario.

Ad ſecundum dicendum, q̄ matrimonium non tenet, ſi ſit ibi qualiſcunq̄ coactio, eo quod ad matrimonium contrahendum non ſolum requiritur conſenſus, ſed etiam conſenſus liber, extra de ſpon. c. Eum lo. um, & ideo requiritur voluntarium ſimpliciter eſſe contractum matrimonij. In iuramento autem ſufficit eſſe conſenſum, etiam ſi non ſit liber, ideo obligatur, qui iurare coactus eſt.

Ad tertium dicendū, q̄ Lucia loquebatur de inuoluntario ſimpliciter, q̄ eſt violentum. ſi mulier portaretur violenter ad proſtibus, & deſloraretur ibi. Hoc enim non imputatur ei ad culpam, quia violentum eſt. Secus autem in iuramento, q̄ nunquam poteſt eſſe violentum: licet poſſit eſſe inuoluntarium miſtum: iō obligauit ad peccatū, ſi nō obſeruetur.

Sed obijciunt, quia interdum aliquos coactos ad iurandum extenderunt Pontifices Romani non teneri. Nam abſoluti ſunt per eos à vinculis iuramenti, extra de iure iuran. c. Verū, ergo non ſunt iuramenta coacta obligatoria. Dicendum, quod in iuramento, quod quis facit coactus duplex obligatio eſt. Vna, qua obligatur homini, cui aliquid promiſſum eſt, alia, qua obligatur Deo, vt impleat id, quod ſub inuocatione nominis eius promiſit. Prima tollitur per coactionem. ſq̄ nullum ius comperit ei, qui iuramentū extorſit ab altero ex illo iuramento. Et ideo ſi iudicia liter agat ex illo iuramento iudicabitur non teneri, qui iurauit, ſi fuit metus, vel coactio cadēs in virum **K** **constantem.** Secunda obligatio ſemper manet in foro conſcientiæ, quia magis debet ſuſtinere q̄ dānum temporalem, quā iuramentum violare. **Habet tamen remedium ad repetendū ea, quæ propter iuramentum dedit, vt ſupra diſtum eſt. Cū autem dicitur, quod aliquando Papa abſoluit à talibus iuramentis, non eſt ſenſus, q̄ iudicet iſta iuramenta nō eſſe obligatoria, vel non fuiſſe, ſed per abſolutionem relaxantur obligationes cauſatæ ex iſtis iuramentis propter iuſtam cauſam. ſ. ne indebitè quis cogat ad aliquid. Nemo ergo poteſt propria auctoritate ceſſare à completionem iuramenti ab eo coacto extorti, & tamen auctoritate eius, qui poteſt diſpenſare, erit**

F abſolutus: eo, quod ille eſt iudex in foro conſcientiæ, & poteſt remittere obligationem iſtam, quæ cauſata eſt propter reuerentiam nominis Dei, ac ſi Deus ipſe remitteret, De hoc S. Tho. 3. Sen. diſt. 39. arti. 3. ſub articulo. 2. & ſecunda ſecundæ. q. 89. arti. 7.

Quomodo iuramentum interpretandum ſit. Quæſtio CCLXI.

QVAERITVR de iuramento præſtito ab aliquo in fauorem alterius, ſi nō concordet ambo in intentione verborum ſecundum cuius intellectum ſit interpretandum. Dicunt quidam, q̄ debet ſemper interpretari ſecundum intentionem præſtantis iuramentum: quia nullus debet ad ignotum obligari. Intentio tamen recipientis eſt ignota iuranti, vel poterit eſſe ignota: ergo non obligatur iurans ſecundum illam, ſed ſecundum intentionem ſuam. Item iuramentum præſtatur ad confirmandum ſermonē iurantis, ſed intentio iurantis eſt propinquior ſermoni ſuo, quā intentio eius, cui iuratur: ergo iuramentum magis obligat ſecundum intentionem iurantis, quā recipientis. Item ad hoc, quod obliget iuramentum, requiritur voluntas aliqua iurantis, ſecundum quam ſe obliget. Sed ſi deſit ei intentio ſe obligandi ſecundum intentionē recipientis nō erit ibi voluntas aliqua: ideo nulla erit obligatio interdum in iuramento, ſi debeat interpretari ſecundum intentionem recipientis.

Dicendum, q̄ iuramentum, quod præſtatur alicui homini ab altero eſt in fauorem eius, cui præſtatur, & propter ipſum ſolum: ideo deberet accipi ſecundum intentionem eius. Quia tamen nemo obligatur ad aliquid ſpecialiter, niſi ſponte ſe obliget, talis, & tanta eſt obligatio, qualis eſt voluntas ſe obligantis. Ideo aliquando interpretatur iuramentum ſecundum intentionem iurantis, & aliquando ſecundum intentionem eius, cui iuratur. Pro quo ſciendum, q̄ iuramentum promiſſorium, vt diſtum eſt, obligat hominem ſub hac neceſſitate. ſ. vt mortale peccatū euitet. Vnde obligat ad omne illud, quo non facta culpa incurritur. Ideo in eo, q̄ iurat, diſtinguendū eſt. Aut n ſimpliciter, iſt eſt bono animo, & ſine intentione fallendi iurat, aut cum intentione fallendi. Si cū intentione fallendi, ſcilicet, vt per cauillationes verborum excludat obligationem, quā vult inducere ſuper eum ille, cui iuratur, tunc debet intelligi iuramentum ſecundum intentionem eius, cui iuratur, & peccat iurans dupliciter. ſ. ex dolo, quem comittit ex iuramento volens proximū fallere, & ex violatione iuramenti, quia vult frangere non obſeruando eo modo, quo illa verba intelligenda ſunt. Sic dicit Iſidorus ſecundo Sen. ſuarum, & habetur 22. q. 5. c. Quacunque arte verborum quis iuret, Deus tamē qui cōſcientiæ teſtis eſt, ita hoc accipit, ſicut ille, cui iuratur, intelligit. Dupliciter autem reus ſit, qui & Dei nomen in vanum aſſumit, & proximum dolo capit. Si autē non fuit intentio fallendi, ſed obligandi ſe, debet interpretari in foro conſcientiæ, ſecundum intentionem iurantis, & nō tenebitur ad aliud, niſi ad illud, ad quod ſe obligare voluit, & in quo putauit ſe, & illum, cui præſtabat iuramentum, cōcordare. Sic Grego. 27. Moralium, & habetur 22. q. 5. c. Humanæ, & ibi in §. Si ergo. ſ. humanæ aures talia verba noſtra iudicant, qualia foris ſonant. Diuina vero iudicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur. Hoc verum eſt quantum ad forum conſcientiæ. Et tamen in foro contentioſo, quando dubitatum fuerit de ſenſu verborum iuramenti, vel cuiuſlibet contractus, interpretabuntur illa verba, **reducen-**

Rñdetur ad quæſtionem quæſtionis.

reducendo illa ad ſenſum, quem communiter facere ſolent, vt inuuitur extra de ſpon. c. Ex literis, & in allegato. c. Humanæ. ſ. Humanæ aures talia verba noſtra iudicant verbis ſolum, ſn q̄ ſonāt. Et ratio eſt, quia homo non poteſt iudicare de interioribus, ſed Deus ſolus. 1. Reg. 16. Homo videt, quæ extra apparent: Deus autem intuetur cor. Aliter diſtinguitur de dubio in verbis iuramenti in Glo. & 2. q. 5. in cap: Hoc videtur, ſ. quia quando iuramentum præſtatur, aut vterque habet rectum intellectum, aut vterque doſoſum, aut vnus rectum, & alius doſoſum. Si vterque eſt in dolo volens alterum fraudare per verborum cauillationes eſt intelligendū ſm communem verborum ſignificationem, vt extra de ſpon. c. Ex literis. Si à neutro interuenit dolo tunc interpretandum eſt ſecundum intellectum vtriuſque, ſi verba poſſunt vtriuſque intellectu adaptari. Si verò vnus ipſorum fuit in dolo intelligendū eſt ſecundum intentionem eius, qui non fuit in dolo. Sic videtur diſtingui. 2. q. 5. §. ex his. Si tamen quando neuter fuit in dolo, verba non poſſunt applicari intentioni vtriuſque videtur, q̄ debent reduci ad communem ſenſum. Extra de ſpon. c. Ex literis: eo q̄ iudex non habet ibi cauſam magis præſumēdi pro vno, quā pro altero. Ad primum dicendum, q̄ non obligatur quis ad illud, quod eſt ſibi ignotum, ſaltem in foro conſcientiæ, niſi dolum comiſerit, propter quem mereatur obligari etiam ad id, quod non intendebat, & intendebat illud ipſe, cui præſtabatur iuramentum. In foro autem contentioſo poterit iudicari aliquis obligatus ad id, quod non intellexit, ſi verba ſua de iure, vel ex cōmuni locutione talem obligationem importabant. Fuit enim in culpa ſi non aduertit ad verba ſua. ſ. quid erat illud, quod per verba ſignificabatur. Et propter iſtam culpam imputatur ei, vt teneatur ſecundum q̄ verba ſignificant, quia alijs poſſent omnia iuramenta præſtita partibus deſtrui dicentibus eis, qui præſtiterunt illa, q̄ non habuerunt illam intentionem, quando iurauerunt. Hoc autem verū eſt, niſi ille, qui iurauit tam ſimplex fuit, q̄ merito nō debeat ſibi imputari ignorantia iuris, & de quo poſſet præſumi veriſimiliter, quod ſenſum verborum iguoret. Vel forte ex conditione perſone veriſimiliter præſumi poſſit, q̄ nō haberet intentionem obligandi ſe ad faciendum id, quod ſonant verba iuramenti, & q̄ haberet intentionem ad ſe obligandum taliter, qualiter ipſe dixit ſe intendiſſe, quia iſte ſunt præſumptiones ſufficientes ad hoc, q̄ iudex in dubio debeat animum ſuum conformare, vt ſententiā ferat pro eo, qui iuramentum præſtitit.

Ad ſecundum dicendum, quod intentio iurantis propinquior eſt ſermoni ſuo, quā intentio recipientis iuramentum, niſi dolum comiſerit in intelligendo, aut fuerit in magna culpa intelligendo aliter, q̄ verba illa ſecundum communem uſum ſignificant & ſecundum, quod ipſe, cui præſtitum eſt iuramentum, petebat ſibi iuramentum per illa præſtari.

Ad tertium, q̄ non poteſt iurans obligari ſecundum id, quod ſibi ignotum eſt, & ideo nō obligatur ſecundum illum, quem liberè formare voluerit ille, cui præſtatur iuramentum ex verbis illis. Obligatur tamen iurans ſm illud, quod ſcire poteſt, & ſcire tenetur. Poteſt tñ ſcire in quo ſenſu verba iſta accipiatur communiter, & teneret hoc ſcire, ſi vult euadere damnū, quod poteſt incurere vtendo talibus verbis: alioquin in culpa eſt, & ſibi eſt imputandum, q̄ obligetur ad id, q̄ ignorat: quia craſſa ignorantia eſt, cū ignoretur id, q̄ ab omnibus ſcitur, vel ſciri debet. ſ. qualiter verba in ſenſu communi accipiuntur: iſta vocatur 3. Ethico. ignorantia eius, quod cō-

A fert, & non excuſat, vt ibi dī. De his S. Tho. 3. Sen. diſt. 39. arti. 3. ſub arti. 3. & 2. 3. q. 89. articulo. 7.

Quæſit maior obligatio voti, vel iuramenti. Quæſtio CCLXII.

QVAERITVR cuius ſit maior obligatio iuramenti an voti. Dicunt, quod maior eſt iuramenti, quia votum eſt ſimplex promiſſio, iuramentum ſupra promiſſionem addit diuinam teſtificationem, ergo maior eſt obligatio iuramenti, q̄ voti. Item ea, quæ infirmiora ſunt, confirmantur p̄ fortiora, & tamen votum ſolet confirmari per iuramentum, vt quando quis vult votum ſuum eſſe firmius, vouet, & iurat obſeruari. Iuramentum autē nunquam confirmatur per votum, ergo maior obligatio eſt iuramentum, quā votum. Item obligatio voti cauſatur ex deliberatione animi ſola, ſcilicet, quando quis deliberat aliquid propter Deum facere, & habet voluntatem ſe obligandi ad illud, vt oſtenſum eſt Numc. 30. vbi de voto agit. Iuramentum autē obligationem habet ex diuina veritate, cuius teſtimoniū inuocatur. Cū ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur, q̄ erit maior obligatio iuramenti, quā voti. Dicendum q̄ generaliter loquendo non determinando ad caſum ſpecielem maior eſt obligatio voti, quā iuramenti: quia votum ſit ad Deum, iuramentum autē ſit proximo: Magis tamen obligatur homo Deo, q̄ proximo: ideo eſt maior obligatio voti. Conſiderandum tamen pro hoc quando aliquis iurat aliquid facere, vel nō facere, aut iuramentum præſtatur in fauorem cultus diuini, aut in fauorem proximi, aut eſt iuramentum, quod ad neutrum eorum determinatè pertinet, ſed iurat homo propter ſe ipſum: quia forte putat ſibi vtile eſſe, vel bonum obſeruari id, quod iurat, & vt maiorem cauſam habeat obſeruari, vult ſe iuramento altringere. Vel forte eſt iuramentum, quali indifferēs, cuius obſeruatō nec eſt manifeſte vtilis, nec damnōſa. Si primo modo iuramentum incidit in votum: quia votum eſt, quando quis ſponte ſe obligat ad faciendum aliquid, quod ad cultum Dei pertinet, & tunc non poteſt comparari iuramentum ad votum, quia in idem incidunt. Si autem ſecundo modo, eſt ſolum iuramentum: quia p̄ hoc, q̄ aliquis ſe obligat facere aliquid, q̄ eſt proximo vtile non vouet: quia votum ſolum ſit Deo. Et de his, quæ ad ipſum pertinent, vel ſaltem debet ipſi Deo fieri promiſſio, & non proximo. Et tunc dicendum, q̄ ex genere ſuo magis obligat votum, quā iuramentum, quia propter Deum, & iuramentum ſit propter proximum. Si tertio modo à fortiori dicendum, quod obligat magis votum, eo quod iuramentum, quod quis facit ad vtilitatem ſui ipſius, eſt minime obligationis. Nam in iuramento, quod facit quis proximo ſunt duæ obligationes. Vna, qua quis obligatur: proximo ad faciendum id, quod promittit, cum in eius fauorem iuramentum ſit præſtitum, alia obligatur Deo, cuius nomen in teſtimonium adduxit ad confirmationem veritatis. Et tenetur propter Dei reuerentiam conari, vt verum faciat id, quod dixit. In iuramento autem, quod quis facit ad vtilitatem ſui ipſius eſt vnica obligatio, ſcilicet, ad Deum. Nam ſibi ipſi non poteſt aliquis obligari: quia alijs poſſet facere ſibi iniuſtum non ſoluendo id, ad quod teneret. Et tamen nemo poteſt facere ſibi ipſi iniuſtum 3. Ethico. circa finem. Minoris ergo obligationis eſt iuramentum, quod quis facit ad vtilitatem ſui ipſius, quā omnia alia iuramenta. Si verò faciat quis iuramentum de rebus indifferē-

Rñdetur ad quæſtionem. q.

differentibus, quæ nec sibi, nec alteri manifestam vti litatem, nec damnum afferunt, est iuramentum illicitum: quia iurari nunquam debet nisi pro re necessaria, aut honesta, vel vtili, vt ostensum est sup. q. 253. Et istud etiam est parua obligationis in quantum est iuramentum illicitum. Et tamen si potest sine interitu salutis eterne seruari, debet seruari propter Dei reuerentiam, vt nomen eius non assumatur in vanum. Et sic de iuramentis istis apparet, quod minoris obligationis sunt, quam vota.

Aliter potest dici, qd iuramentum, & votum aliquando coincidunt in idem, & aliquando accipiuntur, vt distincta. De primo patet, vt cum quis vouet aliquid facere, & confirmet illud iuramento, vt si quis iuret dare elemosynam, vel seruare castitatem perpetua. Nam votum est hic: quia propter Deum illud fit, & Deo promittitur, & istud votum iuramentum vallatur. In istis non potest comparari votum iuramento: quia ambo simul sunt, sed est verum, qd votum sic est maius, quã votum simpliciter, & quam iuramentum simpliciter. Si autem votum accipiatur per se, & iuramentum per se dicendum, quod maior est obligatio voti, quam iuramenti. Vtraque enim obligatio causatur ex aliquo diuino, sed aliter, & aliter. Nam obligatio voti causatur ex fidelitate, quam homo debet Deo, vt ei promissum soluat. In voto enim promittit homo aliquid Deo obseruare, quod propter Deum est, & obligatio ad seruandum illud nascitur ex hoc, qd tenetur homo Deo fidelitatem seruare tanquã creatura eius, fidelitas autem quaedam est, quod seruentur promissa, & maxime eis, qui sunt maiores. Obligatio iuramenti causatur ex reuerentia, quam tenetur homo exhibere Deo. In iuramento nanque nihil Deo promittitur, ideo non est ibi fidelitas, quam Deo debeamus, cum illa sit in obseruatione promissorum, sed inuocamus nomen Domini in confirmationem dictorum nostrorum, debemus autem Deo reuerentiam: ideo nomen eius non est assumendum in vanum, quod est contra reuerentiam, quod tamẽ fieret, si inducendo nomen Domini ad confirmandum dicta nostra non curaremus illa verificare, ac si nihil actum esset inducendo nomen Dei in testimonium: maius est autem obseruare Deo fidelitatem, quã obseruare reuerentiam: quia omnis infidelitas est reuerentia. Aliqua tamen est reuerentia, quæ non est infidelitas, vt liquis circa rem parua non obseruet totam reuerentiam, quam debet obseruare Domino suo. Et cum omnis infidelitas in violando promissa sit, peccatum maximum est, cū ea, quæ promissa sunt Domino, violantur, & ideo fractio voti maioris culpæ est, quam fractio iuramenti. Quia frangendo votum violatur fidelitas Deo debita. Frangendo autem iuramentum committitur irreuerentia solum in Deum, & non infidelitas. Si tamen quis iurasset aliquid obseruare propter Deum, vel facere, vt seruare castitatem, vel dare elemosynam, & nõ obseruaret, committeret irreuerentiam, & infidelitatem: quia simul violabatur iuramentum, & votum. Et istud est grauissimum. Quod autẽ dicitur votum maioris obligationis esse, quam iuramentum, intelligendum est ex genere suo. Nam per accidens potest interdum esse maioris obligationis iuramentum, quam votum. Vt si quis vouit dicere vnam orationem certo die, & non fecit, & alius iurauit dare proximo aliquid, vel facere pro eo, & non fecit, propter quod incurrit in magna damna, magis peccauit, qui iuramentum violauit, quam qui votum. Et tamen quanto aliquid peccatum maius est, tanto magis obligatur quilibet cauere illud, & stare in opposito: ergo magis obligatur iste seruare iu-

ramentum præstitum proximo in hoc casu, quam votum factum Deo. Et tamẽ ex genere suo grauius est votum frangere, quam iuramentum violare. Sic etiam peccatum, quod contra Deum directè est, maius est, quam peccatum, quod est contra proximum ex hac ratione, quod est esse contra Deum, & contra proximum. Et tamen multa peccata sunt directè contra proximum, quæ sunt maiora, quam illa, quæ sunt directè contra Deum, sicut homicidium est maius, quam non colere diem festum, vel assumere interdum nomen Domini in vanum.

Ad primum dicendum, quod votum est promissio quaedam non quæcunque, sed illa, quæ soli Deo fit, & de eo, quod pertinet ad cultum eius, & si non seruatur est quaedam infidelitas, quæ est grauior, quam irreuerentia sola, quæ committitur in iuramento. Cum autem dicitur, qd in voto est sola promissio, & in iuramento supra promissionem est quaedam testificatio per diuinam inuocationem, dicendum quod promissio refertur ad diuersa: quia promissio, quæ est in voto, fit soli Deo, quæ autem in iuramento fit proximo. Et ideo promissio sola facta Deo in voto est maioris obligationis, quam promissio, & testificatio, quæ sunt in iuramento, quando iuramentum est propter proximum. Si tamen promissio in iuramento, & in voto referretur ad Deum esset maior obligatio in iuramento, quam in voto, cum ibi esset promissio, & testificatio diuina, & tunc votum, & iuramentum simul. Secus autem quando iuramentum fit ad proximum, & isto modo comparamus iuramentum, & votum.

Ad secundum dicendum, quod votum non confirmatur per iuramentum, quod iuramentum sit firmitus, quam votum, cum sit e contrario, sed quia firmitus est, quod habet duas res immobiles, quam qd habet vnicam. Iuramentum autem per se est immobile, & etiam votum: cum ergo vnum alteri adhibetur firmitus est contractus.

Ad tertium dicendum, quod votum causatur ex deliberatione animi, quæ dat sibi firmitatem ex parte vouentis, habet tamen maximam firmitatem ex parte Dei, cum votum fit, & ista est tanta, quod excedit firmitatem iuramenti tam ex parte promissionis, quam ex parte testificationis. De his S. Thomas 2. 2. q. 89. articulo 8.

An in iuramento possit dispensari. Quæst. CCLXIII.

QVAERITUR de iuramento, an possit in eo dispensari. Dicunt quidam, quod non: quia si dispensaretur istud, esset in promissorio iuramento. Dicunt tamen, qd nec in eo potest dispensari: quia sicut requiritur veritas ad iuramentum assertorium, quod est de presenti, vel de præterito, ita ad iuramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest dispensare cum aliquo, quod iuret contra veritatem de presenti, vel de præterito: ergo non poterit aliquis dispensare in iuramento promissorio, qd iurans non faciat esse verum, quod in iuramento promissit. Item iuramentum promissorium inducitur ad vtilitatem eius, cui fit promissio, sed ille, cui fit promissio, non potest dispensare in iuramento isto: quia est contra diuinam reuerentiam, ergo multo minus poterit per aliquem alium dispensari. Item in voto communiter quilibet episcopus potest dispensare, extra de voto reden. c. 1. præterquam in quibusdam votis specialibus, sicut in voto transmarino, & similibus, vt declaratum est. Num. 30. ergo eodem modo in iuramento si esset dispensabile, posset quilibet episcopus dispensare, quod nõ est verum: ergo videtur

videtur, quod iuramentum sit indispensabile.

Dicendum, qd iuramentum in aliquo casu est dispensabile, quia votum est maioris obligationis, quam iuramentum, vt ostensum est præcedenti. q. Sed in voto potest dispensari: ergo etiam in iuramento.

Pro hoc tamen considerandũ est, qd tam votum, qd iuramentum secundum se sumpta indispensabile sunt. Per votum, n. obligat se homo Deo ad faciendum aliquid propter ipsum, qd ad cultum eius pertinet, per iuramentum autem obligat se homo ei, cui iuramentum præstat inuocando ad confirmationem dicti sui diuinam veritatem. Quod autem votum secundum se esset dispensabile, nihil esset, nisi qd homo nõ obligaretur seruare Deo fidelitatem in promissis. Istud autem est indispensabile, quia non seruare Deo fidelitatem est per se malum, ita qd in nullo casu potest esse bonum. Non potest autem dispensari, qd homo malum faciat, ergo non potest dispensari in voto secundum se dispensare aut in iuramento secundum se, esse facere, qd homo non teneretur seruare proximo veritatem in eis, quæ promissit, nec teneretur seruare diuinam reuerentiam, cuius nomẽ in testimonium inuocatur. Istud autem est secundum se malum, ideo non potest dispensari in iuramento secundum se, qd non seruatur. Quando tamen dicitur dispensari in iuramento, vel voto est dispensari in materia eorum, s. qd aliquid, quod putabatur cadere sub voto, vel sub iuramento ostendatur per auctoritatem eius, qui potest non includi sub iuramento, nec sub voto, & qd illo non obseruato dicatur iuramentum, vel votum stare, vel non violari. Necessitas autem huius dispensationis est in iuramento, & voto: quia interdum aliquid, quod in se consideratum, vel vnuerfaliter est vtile, vel honestum secundum aliquam particularem circumstantiam, vel eũt potest esse nocium, vel inhonestum, qd repugnet voto, & iuramento, & etiam legi. Nam lex malũ nõ permittit. Iuramentum etiam non est vinculum iniquitatis. i. Ad hoc, qd p illud obliget se homo ad illud quod malum est, extra de iureiuran. c. Quanto. Votum et de solis bonis est cum sit promissio quaedam facta Deo de eis, quæ ad cultum eius pertinent, si ergo id, quod iuramentũ est, vel voto promissum contingat esse malum, vel inhonestum, aut nociuũ manifestum est, qd non pertinet ad iuramentum, nec ad votum cum in iuramento iustitia, & iudicium attendenda sint. Quod tamen inhonestũ est contra iustitiam est, quod verò est nociuũ est contra iudiciũ. Iõ non cadunt sub iuramento. Quia iuramentum, qd non habet tres comites periurii est, vt dicit Hiero. super Ieremiam: et qd malum est ad votum non pertinet, quia in malis Deus non colitur. Oportet, ergo ostendere, quod talia non cadant sub iuramento, nec sub voto. Erigite est quidam modus dispensationis. Vt si in aliquo casu dubitetur de aliquo, quod iuramentum est, vel voto promissum, an bonum sit, vel malum illud fieri, & an melius sit contrarium, vel aliud desperatum fieri, qd illud, oportet quod per aliquẽ habentem potestatem istud declaratur. Et ista declaratio vocatur dispensatio iuramenti, vel voti, ergo potest fieri dispensatio in iuramento, & voto immo in in aliquo casu necessaria est.

Ad primum dicendum, qd in iuramento assertorium non potest fieri vnquam dispensatio. In promissorio autem potest. Quia dispensatio, quæ fit in iuramento non fit in ipso iuramento secundum se. i. qd dispensetur, qd iuramentum non debeat obseruari, vel qd aliquid contra iuramentum fiat. Hoc est enim impossibile, cum obseruatio iuramenti cadat sub præcepto diuino. f. Responde Domino iuramenta tua,

A in hoc cap. infra, & præceptum Dei est indispensabile, etiam, quia facere contra iuramentum est contra ius naturæ. f. qd non seruatur proximo veritas in promissis, nec Deo deferatur reuerentia, hoc autem indispensabile est, sed dispensatio in iuramento est respectu materiæ. f. vt id, quod sub iuramento videbatur cadere sub iuramento non cadat, quasi existens materia indebita iuramenti. Materia autẽ iuramenti assertorij est res affirmabilis, vel negabilis, de præterito, vel de presenti. Præteritum tamen ex eo, qd transit effectum, est necessarium, quia iam non est in eo mutatio possibilis. Præsens etiam iam est, & ideo quando est necesse est esse, & sic præsens necessitate habet. In talibus autem non est possibilis dispensatio: quia nihil in eis mutatur propter nos, cum non sint iam per nos factibilia, & declaratio, vel dispensatio facta in eis nihil esset. Si ergo fieret dispensatio in assertorio iuramento, solum fieret quantum ad actum iurandi, quia ille solus est in potestate nostra. Dispensare autem in hoc esset dicere, qd liceret alicui interdum falsum asserere iurando. Et hoc falsum est, quia est contra præceptum Dei, & esset directè dispensare in iuramento. In promissorio autem iuramento secus est, quia materia eius est aliquid futurum, qd variari potest. Nam sicut ad esse variari potest, vt sit, vel non sit, ita et potest variari ad bonũ, vel ad malũ ad nocium, vel vtile, & sic poterit interdum esse conueniens materiæ iuramenti, & interdum non. Ideo in promissorio iuramento dispensari potest, quia dispensatio se extendit ibi ad materiam, & non ad iuramentum secundum se, scilicet, vt iuramentum non sit seruandum. Et hoc non repugnat diuino præcepto. Propter ista, ergo duo, scilicet, quia futurum variabile, & quia subest potestati nostræ cum sit per nos factibile præteritum autem, & præsens nec sunt variabilia, nec etiam potestati nostræ subsumunt, est dispensabile iuramentum promissorium, & nõ assertorium.

Ad secundum dicendum, qd dispensare sonat in iurisdictione, quia est nomen actus publicè potestatis. Ideo non potest fieri nisi per illum, qui habet publicam potestatem. Et quoniam iuramentum dicit obligationem quandam ad Deum ad obseruandum reuerentiam eius propter nomen suum, quod in iuramento inuocatum est non potest fieri dispensatio in iuramento, nisi per eum, qui est iudex loco Dei. Et isti sunt prælati ecclesiæ. Ideo nõ potest Rex aut Imperator absoluere à iuramento dispensatio, sed obijcietur. ff. ad municipales. l. imperatores. vbi videtur imperator dispensare. Dic, qd omnes leges, quæ laico videntur dare potestatem remittendi iuramentum corriguntur etiam de mente iuris ciuilibus. argu. in autentico, vt clerici apud proprios episcopos. §. si verò Ecclesiasticum. colla. 6. Item, qui in d. l. imperatores non dispensauit imperator in iuramento, sed fecit gratiam, vt ibi dicitur: Nam nec facit ibi contra iuramentum, sed ille cum esset de ordine decurionum tenebatur ex necessitate interesse consilio, vel electioni, quando eligendus erat duum vir, & iurauit non interesse, & ita fecit, quia non interfuit. Fuit autem electus ipse, vt essent duũ uir. Dicit imperator, qd facit ei gratiam iuris iurandi. f. qd nõ impediatur electio sua, vel qd non puniatur, quia iurauit nõ interesse ordini, cui tenebatur interesse. Illi autem quibus iuramenta præstita sunt, in eorum fauorem non possunt iuramentis dispensare: possunt tamen soluere iurantes à vinculo, quo tenebantur propter iuramentum, cum ex his iuramentis ipsis solis esset ius quæsitum. Pro hoc tamen sciendum, qd aliquis potest alteri promittere aliquid sub iuramento dupliciter, vno modo aliquid pertinens ad vtilitatem ipsius

ipſius, vt ſi quis promittat alteri pecuniam dare, vel ei ſeruare, & à tali promiſſione, & iuramento poteſt abſolueri ille, cui facta eſt promiſſio, quia ei ſoli acquirerebatur ius ex iſta promiſſione. Et intelligitur iuramentum iam eſſe completum, cum iſte ſit contentus, ac ſi verè ſoluta eſſet ſibi pecunia, vel ſeruitium exhibitum. Sed obijcietur, quòd non tollatur iuramentum per relaxationem factam ab iſto, quia in iuramento ſunt duæ obligationes, ſcilicet, vna ad ſoluen- dum, quòd promittitur, & alia ad obſeruandum diuinam reuerentiam, cuius nomen in iuramento in teſtimonium inducitur. Iſte autem non poteſt abſolueri, niſi ab eo, quòd ſibi debetur, ideo adhuc manet iuramentum. Dicendum, quòd in iuramento ſunt iſta duo, & tamen non ſunt ambo equè principaliter, ſed promiſſio facta proximo eſt ſola quæ intenditur. Inuocatio diuini nominis non eſt propter ſe, ſed ad confirmationem promiſſionis, vt credatur promittenti. Ablato ergo principali tollitur acceſſorium, & tamen ille, cui ſit promiſſio poteſt abſolueri à toto iuramento, etiam quòd quis abſoluitur ab eo, cui iuramentum præſtitum eſt, facit illud, ad quòd erat Deo obligatus. Nam ſicut ſi ſolueret, quòd promiſerat ſeruare diuinam reuerentiam, ita ſi abſoluitur ab hac promiſſione per illum, cui iuramentum præſtitum eſt, ſeruatur iſte diuinam reuerentiam, cum ceſſatur per hoc iam completiſſe illud, quòd promiſerat. Et tamen iurans non agit realiter contra diuinam reuerentiam, niſi quando non vult ſeruare illud, quòd inuocato noſte Dñi ſeruare permittit, & ſic à toto iuramento liber eſt, qui abſoluitur ab eo, cui præſtitit iuramentum. Alio modo promittit aliquis alteri, quòd pertinet ad honorem Dei, vel vtilitatē aliorum, vt ſi quis ſubiuramento promittat alicui, quòd inrrabit religionē, vel quòd dabit elemoſynam aliquam pauperibus, & ſimilia. Nam licet iuramentum præſtetur iſti, vtilitas tamen iuramenti iſtius, & ius inde pueniens non acquiritur iſti, cui præſtatur iuramentum, ſed Deo vel illis, in quorum fauorem præſtatur iuramentum. Et tunc iſte, cui præſtatur iuramentum non poteſt abſolueri iuramentum, quia promiſſio non eſt facta ſibi. pro ſe, ſed pro Deo, vel pro alijs hoſibus. Et hoc verū eſt, niſi in hoc iuramento interponeretur conditio ſic, vt diceretur. Ego iuro tibi, quòd dabo elemoſynam talem, vel intrabo religionem ſi placuerit tibi, vel ſi tibi viſum fuerit, vel aliquid ſimile: quia tunc ex parte iſtius pender abſolueri iſtum à iuramento non dicitur abſolueri, ſed faciendo quòd iuramentum non dicitur obligare. Quia cum ponatur iſti conditio expectatur ibi tempus conditionis. Et tunc ſi iſti non placet nõdum incipit obligare iuramentum. Ideo iſte nunquã incipit teneri ad id, quòd promiſit. Et iſto modo largè dicitur eum abſolueri à iuramento, quòd magis propriè eſt in fringere iuramentum iſtius faciendo quòd nunquam habeat vires. Nõ obſtare tamen hoc poteſt qui iuravit intrare religionem, vel elemoſynam, quòd iuravit dare, etiam ſi non videatur iſti, immo etiã ſi diſplicet ei, & prohibeat. Quia licet iſte, cui præſtitum eſt iuramentum poſſit abſolueri iſtum ne teneatur ad complendum iuramentum, non poteſt tñ obligare eum ad non complendū, quia hoc non iuratum eſt: maxime, quia eſt ſi iſtud iuramentum non eſſet præſtitum, poterat de nouo velle dare elemoſynam, vel intrare religionem ille, qui hoc iuravit, & in hoc nõ teneatur quærere conſilium, nec voluntatem huius, cui iuratum eſt. Etiam quia eſſet illicitum iuramentum, iuro nunquã intrare religionem, niſi tibi placuerit, quia per hoc ponitur impedimentū ad maius bonum, &

ponimus obicē Spiritui ſancto, quòd eſt inſpirator ſancti conſilij. cū quo forte iſte homo non concurreret. Sicut ergo eſt illicitum, ſi quis iuret, nunquã intrare religionem, ita ſi iuret nunquã intrare, niſi placuerit iſti: quia per vtrumquē repugnat Spiritui ſancto, licet inæqualiter, quia magis per primum, quòd per ſecundum. Quocunquē tñ aliquis, cui iuramentum præſtitum eſt, poſſit abſolueri iuramentum in caſibus ſupra poſitis non dicitur diſpenſare eum eo in iuro, quia diſpenſare eſt aucto- ritatis, ſed dicitur abſolueri eum à vinculo, quo ſibi tenet. Ad tertium dicendū, quòd iuramentum aliqui poſſunt non indigere diſpenſatione, aliquando eſt tale, quòd non poteſt eam ſuſcipere. Aliquã autē poteſt in eo diſpenſari. De primo patet, vt ſi iuramentum ſit quòd non obliget, nõ indiget diſpenſatione, vt ſi quis iuravit facere, quòd malum eſt, ſcilicet adulteriū, vel furtū, vel illud quòd vergit in deterio- rem exitum & ſimilia. Et iſtud eſt triplex. Vnū eſt, quòd iuratur quòd per ſe malum eſt, vt facere adulteriū furtū, vel homicidium, & à principio apparet, quòd iſta mala ſunt cū de talibus nemo poſſit dubitare. Scđm eſt, quòd quis iurat facere aliquid quòd à principio bonū apparet, deinde oriuntur multa inconuenientia, ſi illa ſeruentur, quæ ſunt manifeſtè peccata mortalia, vt ſi quis iuravit nunquã recedere à conuerſatione alicuius per totā vitam, & poſtea ille efficiatur hoſtis patriæ, vel hæreſiarcha, qui conatur fidem deſtruere & peruertere oēs, cū quibus loquitur, vel efficiatur amens, ita vt occidere velit aſtantes ſibi: nã tunc peccatum eſt cum eo cõuerſari. Tertium eſt, quòd iuratur id, quòd in ſe ſine peccato ſeruari poteſt: tñ impedit maius bonum, vt ſi quis iuret non intrare religionē, vel non ſuſcipere ſacros ordines, vel non recipere præ- laturā. De primo, & ſecundo dicendū, quòd nõ obligat, & eſt peccatum eſt illa ſeruare: quia quilibet illorum eſt per ſe peccatum mortale, & eſt ſi non eſſet iuramentum non liceret illa fieri. Ita & nunc cum fuerit de eis iuratum non licebit obſeruare iuramentum, ſed peccabit, qui obſeruat, & peccauit iurando, quia rem malam iurauit. Differt tamen, quia in primo caſu tam iurando, quòd obſeruando peccatum eſt. In ſecundo poteſt eſſe peccatum ſolum in obſeruando. vt ſi à principio nõ apparuit, quòd vergebat in deterio- rem exitum non fuit peccatum in iurando, quia potuit iurari ſicut res licita, & eſt obſeruari vſquequo apparet, quòd vergit in deterio- rem exitum. Ex tunc autē non licet obſeruari, & peccat, qui obſeruat. Si autē à principio fuit notū, quòd iſtud iuramentum vergebat in deterio- rem exitum tñ in iurando, quàm in obſeruando peccatū eſt, ſicut in primo caſu, quòd iuratur id, quòd per ſe malum eſt. In tertio autē caſu peccatum eſt iurare: quia manifeſtè iuratur contra charitatē. Quia tamen iſtum opus in ſe non eſt malum, & poteſt ſine peccato obſeruari. ſi nõ intrare religionem, & nõ accipere ordinem ſacrum, nec prælaturam eſt in poteſtate iurantis obſeruare iuramentum, vel non obſeruare. Non poteſt tñ euadere, quin fuerit periurus iurando talia, quæ erant manifeſtè cõtra viam perfectionis. In oĩbus hiſ tribus caſibus dicendum, quòd iuramenta non tenent, ſed per ſe nulla ſunt, ideo nulla indigent diſpenſatione, ſed iurans propria aucto- ritate contrauenit, & in primis duobus obligatur contrauenire. In tertio autē poteſt cõtrauenire, ſi vult, vel obſeruare, & vtrūque propria aucto- ritate. Hoc patet, quia ſi in iſtis indigeret diſpenſatione obligaretur iurans ſeruare iuramentum quouſque diſpenſetur ſecum, quia per diſpenſationem in iuro ſit vnum de duobus. ſi quis aut abſoluitur, quis verè à vinculo, quo tenebatur, vel non teneri aliquo vinculo declaratur per eum, qui habet aucto- ritatem ad hoc, & tamen in tali iuramento non obligatur iurans aliquo tempore illud obſeruare, immo obligat nunquam

nunquam obſeruare: quia peccaret mortaliter obſeruando, ergo diſpenſatione non indiget hoc iuramentum. De hoc 22. q. 4. In malis. ſi in malis promiſſis reſcinda ſidem. ſi tu reſcinda illam, & non dicitur, quòd debet expectari poteſtas diſpenſantis. Simile eo. q. c. Eſt etiam & c. Si aliquid, & c. diſſinitio, & quaſi per totum. Item patet diſpenſatio nõquam eſt neceſſaria ſimpliciter in iure, ſed eſt neceſſaria ſub cõditione. Vt ſi quis eſt illegitimus, & vult obtinere benefici- um, vel ordinem ſacrum, indiget diſpenſatione, ſi tamen nihil veller, non eſſet neceſſaria aliqua diſpenſatio. Eſt ergo diſpenſatio beneficium, & non neceſſitas, & tamen qui iuravit illicitum, cogitur non ſeruare, ergo non indiget diſpenſatione in iuramento tali. Et hoc eſt generale ad duos modos. ſi iuratur licitum in ſe, vel ex quo ſequitur illicitum. Pro iſtis autem duobus, & pro tertio. ſi quis iuravit licitū, per quòd tamen impeditur bonum maius, vt non intrare religionem eſt alia ratio. ſi quis diſpenſatio requiritur in iuro, quòd valet, aut eſt dubium, an valeat, in eo autem, de quo nullum dubium eſt, non poteſt diſpenſari, cum diſpenſatio ſit adus iurisdictionis, & tamen in omnibus hiſ tribus manifeſtum eſt, quòd iuramentum non tenet, ideo poteſt quilibet propria aucto- ritate contrauenire. Sed obijcietur, quòd in iuramento illicito debeat fieri abſolutio. Quia iuramentum factum cõtra eccleſiam eſt periurium: extra de iure iuran. c. Sicut noſtris, & tamen à talibus abſoluitur quis per Papam. eo. ti. c. Peruenit. 1. Etiam qui iuravit non loqui patri, aut matri illicitum iurat, quia contra charitatem iurat, & tamen abſoluitur à iuro eo. ti. c. Cum quidam. Dicendum, quòd non requiritur diſpenſatio, nec abſolutio in talibus iuramentis, ſed iuranti licet per ſe contrauenire. Ad ca. Peruenit reſpondet Glo. ibi, quòd fuit abſolutio ad cautelā, & non neceſſitate. Et ſic ad cautelam abſoluitur à ſententia excommunicationis, qui excommunicatus non eſt. Et conſtat, quòd non potuit excommunicari. 24. q. 1. ca. Audiuiſimus, & extra de appella. c. Ad poenitentiam aliter exponit abſolutio, iſdeſt, abſolutio ostendimus. Et ſic non fuit abſolutio, & hoc patet, quia dicitur ibi in litera valde doluimus aſſerentes ipſum epiſcopum nullius iuramenti vinculis ſuper hoc poſſe cõſtringi. Aliter poteſt dici, quòd Papa abſoluit illum epiſcopum non quidem à iuramento, quia nõ obligabat, ſed à periurio, quia iurando facere id, quòd erat illicitum, erat periurus licet iuramentum non teneret, & pro periurio erat poenitentia imponenda. Quia tamen fuit magna coactio, vel merus Papa abſoluit eum à periurio, quòd incurerat ſi iurando, & imponit ei poenitentiam aliquam. Et patet quòd hoc velis litera, quia dicitur ibi, quem tñ abſoluimus, quia nefandiſſima coactione iuravit. Et ſic cauſa abſolutionis eſt ibi, quia fuit valde coactus. Et ſi ſi nõ fuiſſet coactus non abſolueretur. Si tñ intelligatur de iuramento manifeſtū eſt, quòd etiam ſi ſpontè fuiſſet præſtitum non teneret, & nullo modo eſſet obſeruandū: ergo non intelligitur de iuro, ſed de periurio. Et ad hoc fuit cauſa abſoluedi ipſa coactio. Si autē ſpontè hoc iuramentum fuiſſet præſtitum contra res Eccleſiæ pñſa imponeret iuranti pro periurio. Nõ ergo erat neceſſaria abſolutio in hoc caſu. Patet et eo. ti. c. Sicut noſtris, vbi epiſcopus, & canonici iurauerunt ſpõrè in priuilegiū dignitatis epaliſ, & tñ non abſoluitur à iuro, ſed iubetur eis, quòd non obſeruent iuramentum, & ibi imponitur pñſa epiſcopo, quia ſpontè iuravit illicitū, & non abſoluitur à iuro, & in c. Peruenit abſoluitur, quia fuit coactus: ideo non eſt abſolutio à iuro, ſed à periurio non imponendo poenam. Ad c. Cum quidam dicendum, quòd non erat neceſſaria abſolutio,

Alph. Toſt. ſuper Matth.

immo nulla vera abſolutio ibi fieri poteſt, ſed ſit ad cautelam, & de facto. Sic dicit ibi Gl. Patet in ſimilibus, quia 22. q. 4. c. Qui ſacramento, ille, qui iuravit nunquam facere pacem cum aduerſario ſuo, quòd erat contra charitatem, nõ abſoluitur ibi, ſed potius iubetur ei, quòd contrarium faciat, & imponitur poenitentia pro incauto iuro. Si tamen abſolutio aliqua eſſet neceſſaria non abſolueret inuitus, ergo in talibus non eſt abſolutio. Simile eo. q. c. Inter cetera. Patet et extra de iure iuran. c. Sicut ex literis, vbi Monachus iurans non manere in clauiſtro, in quo erat non abſoluitur à iuramento, ſed cogitur contrafacere, & imponitur ei poenitentia, quia malè iuravit. Si tamen eſſet neceſſaria abſolutio abſolueret, ergo non eſt neceſſaria. Item iuramentum illicitū non eſt ſeruandum, & eſt pro eo poenitentia imponenda. eo. ti. c. Quanto, & c. Intellecto, ergo non eſt abſolutio, immo propriè non eſt ibi poſſibilis, etiam vbi licet alicui venire contra iuramentum ſuum nõ eſt abſolutio, nec diſpenſatio neceſſaria, quia aliàs non liceret contrauenire, ſed deberet obſeruare iuramentum quouſque abſolueretur. Et tamen in iuramento, quòd vergit in interitum ſalutis æternæ licet cuiilibet cõtrauenire, eo. ti. c. Si verò: ergo non eſt neceſſaria aliqua abſolutio. Eſt autē quodlibet iuramentum illicitum hu- iusmodi. i. quando reſ illicita iuratur, ad cautelam tñ poteſt quilibet petere abſolutionē in oĩbus hiſ. Quia vbi manifeſtè nullum vinculum eſt, abſoluit interdū quis ad cautelam. 24. q. 1. c. audiuiſimus. Sed obijcietur contra præcedentia. ſi quòd non ſolū requiritur abſolutio in iuramento illicito, immo quòd teneatur iurans obſeruare: nam dare, vel recipere ad uſuram peccatū eſt. Et tamen iuramentum de ſoluendo uſuras tenet, & cogitur iurans ſoluere, extra de iure iuran. ca. debitores. Etiam iuramentum factum ſuper cõtractu uſurario eſt tenendum. eo. ti. ca. Ad noſtram noueris. Dicendum, quòd iuramenta iſta licita ſunt, quia poſſunt ſeruari ſine interitu ſalutis æternæ. Nam licet contractus uſurarius malus, & tam creditor, quã debitor peccet ſic contrahendo: iuramenti tamen obſeruatio nõ eſt mala. ſi dare pecuniam, quia poteſt dari ſine diſpendio ſalutis æternæ. Recipiens tamen peccat mortaliter, ideo per eccleſiaſticam cõſeram cogitur reſtituere uſuras, eo. ti. cap. Debitor, & cap. Ex adminiſtrationis. Ad c. Ad noſtram noueritis: idē dicendum eſt, ſcilicet, quòd peccauerunt contrahentes componendo, quòd debitor non moleſtaret creditorē ſuper poſſeſſionibus datis in pignore, quouſque pecunia mutuata ſolueretur. Poterat tamen iuramentum ſeruari ſine diſpendio ſalutis æternæ, ſcilicet, dare pecuniam, & permittere poſſeſſiones apud creditorem, ideo ſeruari debuit. Soluta autem pecunia eccleſia compellit creditorem reſtituere fruſtus, quos de poſſeſſionibus recepit, eo. cap. Ad noſtram. Et ita ſi quis iurat non repetere uſuras tenetur non repetere eo. tit. cap. Ad noſtram noueritis. Coguntur tamen hæredes teſtatoris reſtituere uſuras ei, qui iuravit illas non repetere.

Sed obijcietur, quòd cum iurare fuerit illicitum, quanuis poſſit obſeruari licitè, non teneatur iurans, patet vt ſi quis iuravit non intrare religionem, quòd iurare illicitum eſt, quia ponimus obicem ſpiritui ſancto, qui eſt boni propoſiti inſpirator, non obligamur tamen illud ſeruare quanuis licitè poſſimus obſeruare: dicendum, quòd hic non ſolum iuramentum eſt in ſe illicitum, ſed etiã reſ iurata impedit maius bonum, & perfectionem. Et ideo iuramentum non poteſt obligare: quia obligaret contra charitatem. Secus in ſolutione uſurarium: quia non ſoluere uſuras nõ eſt melius, quàm ſoluere uſuras. Cum ergo obſeruatio Pars Secunda. Dd iuramenti

Iuramenti non sit in se mala, nec impediatur maius bonum tenetur iurans obseruare soluendo vsuras. Dicunt autem quidam iurisse, quod nemo potest venire contra iuramentum suum propria auctoritate, siue iuramentum teneat, siue non, nisi in casibus sequentibus. Primo si obseruantia iuramenti vergit in dispendium salutis aeternae, extra de iureiuran. capitu. Cum quidam. Secundo cum vergit in detrimentum omnium rerum suarum, siue maioris partis, siue quibus non possit temporalem vitam ducere. 2. 2. quest. 5. §. fin. Tertio si tendit in deteriore exitum. 2. 2. q. 4. cap. Si aliquid. Quarto si sit praestitum de re tertij, vt de rebus ecclesiae per praelatum extra de iureiuran. capitu. peruenit, & capitu sicut ex nostris. Quinto si sit praestitum contra ius publicum. extra de foro com. peren. capit. si diligenti. Sexto, quando est praestitum contra primum eo. titu. capitu. Intellecto. Septimo, quando vis conditionis appositae hoc sustinet eo. tit. cap. Quemadmodum, & extra de spon. cap. Ex literis. Et tamen non intelligas aliquam regulam dari per hoc, scilicet, quod in omnibus alijs casibus praeter istos teneatur quilibet seruare iuramentum, nisi dispensetur. Quia si quis per metum daret alteri omnia, quae habet, tenet iuramentum. & tenetur seruare illud iurans, nec potest contrauenire propria auctoritate, sed requiritur dispensatio ecclesiae extra de iureiuran. cap. Si vero. Si tamen venerit contra iuramentum non est ita grauiter puniendus, sicut pro periurio eo. tit. c. verum.

Secundum principale erat, quod aliquod iuramentum est, in quo dispensari non potest, scilicet, quando iuratur talis res, ad quam etiam sine iuramento erat quis obligatus, & non recipit illam commutationem in alteram. Vt si quis infidelis iurauit effici christianus, vel si quis iurauit nunquam committere adulterium, vel diligere proximum semper ex charitate. In istis enim per nullum potest dispensari, cum ad ista sit homo obligatus ex lege Dei, & ex ipso debito naturali, & dispensare in eis esset dispensare, quod malum secundum rationem mali fieret. Talia ergo iuramenta seruari necesse est: quia etiam antequam iuraretur obligabatur homo ad illa obseruanda, quae postea iurat.

Tertium est, quando in iuramento dispensari potest. Et istud est quando potest aliquo modo interpretari licite, quod ea, quae videntur cadere sub iuramento, non cadant. Et hoc fieri potest dupliciter. Vno modo, quando id, quod iuratum est, dubium est utrum sit licitum, vel illicitum, vtile, vel nocium, simpliciter, vel in aliquo casu. Et in tali iuramento non licet alicui contrauenire, sed episcopi possunt dispensare in omnibus talibus iuramentis, sicut dispensant in votis, extra de voto, & voto redem. c. 1. in rex & glo.

Alio modo, quando id, quod iuratur est manifeste licitum, & vtile, & in tali casu non habet locum dispensatio proprie, vt relaxetur iuramentum, ita quod iurans nihil agat, sed potest fieri commutatio in aliquid alterum melius, vel aequale, quod videatur magis proficere vtilitati communi, vel saltem aequaliter. Et in hoc casu videtur pertinere dispensatio, vel commutatio ad potestatem Papae, qui habet curam vniuersalis ecclesiae, vel etiam potest fieri relaxatio simpliciter ab eo, ita quod iurans non teneatur ad aliquid: quia forte poterit esse vtile ecclesiae, quod iste iurans ad nihil teneatur, & hic pertinet ad plenitudinem potestatis. Et istud est magis infringere iuramentum, quam dispensare: quia non commutatur hic in aliquid, sed efficitur, quod iurans non obligetur, & hoc quia ad Papam pertinet prouidere gene-

raliter in omnibus, quae ad dispensationem rerum ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis. Sicut pertinet ad quolibet irritare iuramenta facta a suis subditis, quando illa cognouerit. Sicut pater potest irritare iuramentum filiae, & filij parui, & vir uxoris. Num. 30. sicut in voto fit. Sic tenet Sanctus Thomas 2. 2. q. 89. art. 9.

Sed dicitur quomodo potest relaxari totaliter iuramentum, quod praestitum est, quando constat esse licitum, quod iuratum est? quia ibi non dispensatur circa materiam, sed circa ipsum actum iurandi, scilicet, vt iurans non teneatur iuramentum obseruare, sed hoc dictum est supra esse falsum.

Dicendum, quod hoc non potest fieri nisi per Papam, non quidem quasi ipse iuramentum tollat, quod aliquando obligauerit, sed quia iuramentum non habet omnino vires obligandi sine consensu Papae, id est, si ipse dissentiat. Vnde in omni iuramento intelligitur ista conditio tacita, scilicet, si Papae placuerit, vt patet extra de iureiuran. cap. Venientes. Sic ergo qui iurat cum conditione, etiam si bonum iuret non est periurus, si non facit id, quod iurauit conditione non adueniente, ita cum ista conditio subintelligatur in omni iuramento omnino liber est, qui iuramentum non seruat Papa relaxante illud, vel iubente non obseruare nisi quis tales relaxationes fieri procurauerit sine commutatione aliqua in aliud bonum, quia tunc in foro conscientiae non erit multum securus.

Circa absolutionem a iuramentis in casu, quo fieri potest, tenent multi distinctionem sancti positam supra, quae videtur esse valde rationabilis Raymundus tamen dicit in summa lib. 3. ti. 27. de distinctione officiorum, quod solus Papa potest concedere, quod veniat quis contra proprium iuramentum licitum, vel de quo dubitatur, an sit licitum, vel illicitum. Et iuristae communiter restringunt istud dictum ad casus maiores, vel quando praestatur auctoritas veniendi contra iuramentum licitum sine commutatione aliqua in aliud bonum. Pro hoc tamen considerandum, quod iuramentum potens recipere dispensationem, & indigens illa ad hoc, quod non obseruetur est illud, quod dubium est, an bonum, vel malum licitum, vel illicitum sit seruare. Et illud, quod est inutile, & non potest esse vtile, vt si quis iurauit non sedere ad mensam, vel non bibere vinum album, & similia. Et illud, quod licitum est, & tamen potest mutari in melius vel etiam, quod non mutetur, & illud, quod quantum sit licitum ex parte iurantis, est tamen sibi valde praediaciale. Vt qui iurauit per metum, vel dolum dare alteri omnia bona sua, vel praestare aliquid seruitiu. Et tunc dicendum, quod aut est iuramentum dolo, vel metu exortu, aut non. Si primo modo episcopus potest dispensare in illo. Sic tenent Inno. & Host. in c. Debitores. 2. 2. q. 6. c. 1. & 2. Et hoc oes tenent indubitater. Si secundo modo aut est dubium de iuramento, an sit licitum, vel illicitum, vel non. Si primo modo episcopus potest dispensare: quia iudicabit forte esse illicitum. Et tunc non erit necessaria aliqua commutatio in bonum aliud. Si autem sit praesumptio aequalis potius, quod sit licitum non debet episcopus dispensare simpliciter absoluedo, sed commutando in aliud. Si autem non est dubium, est tamen inutile, vt qui iurauit non bibere in argento episcopus potest dispensare commutando in melius. Si vero est licitum, vt si iurauit quis ieiunare, vel similia, dicunt quidam, quod potest episcopus dispensare: sic dicunt Inno. & Host. in c. Debitores, quod episcopus potest dispensare interdum in iuramentis licite praestitis. arti. 15. quaest. 6. c. Nos sanctorum: & iuratos.

Sex modis iuramentum vergit in exitum deteriorem: Primo, cum iuratur aliquid, quod est mortale in se. Secundo, cum iuratur quod est veniale in se. Tertio, cum iuratur aliquid indifferens, quod ex circumstantia efficitur mortale, vel veniale. Quarto, cum iuramentum excludit opus pietatis ex charitate faciendum, vt si quis iurat, quod non dabit aliquid isti ex charitate. Quinto, cum excludit opus ex genere bonorum, vt cum quis iurat, quod nunquam erit Episcopus, vel sacerdos; vel monachus, vel quod non celebrabit Missam vsque ad vnum mensem, vel quod nunquam ieiunabit in pane, & aqua, & ita de similibus, quae sunt bona ex genere, & tamen non apparet necessitas obseruandi illa, iurare tamen non facere malum est. Sexto, cum excludit opus indifferens pia intentione pro Deo, aut pro proximo faciendum. Vt si quis iurat, quod non loquetur Martino, vel quod non intrabit domum eius, vel quod non mollet ad mo-

Sex modis iuramentum vergit in exitum deteriorem: Primo, cum iuratur aliquid, quod est mortale in se. Secundo, cum iuratur quod est veniale in se. Tertio, cum iuratur aliquid indifferens, quod ex circumstantia efficitur mortale, vel veniale. Quarto, cum iuramentum excludit opus pietatis ex charitate faciendum, vt si quis iurat, quod non dabit aliquid isti ex charitate. Quinto, cum excludit opus ex genere bonorum, vt cum quis iurat, quod nunquam erit Episcopus, vel sacerdos; vel monachus, vel quod non celebrabit Missam vsque ad vnum mensem, vel quod nunquam ieiunabit in pane, & aqua, & ita de similibus, quae sunt bona ex genere, & tamen non apparet necessitas obseruandi illa, iurare tamen non facere malum est. Sexto, cum excludit opus indifferens pia intentione pro Deo, aut pro proximo faciendum. Vt si quis iurat, quod non loquetur Martino, vel quod non intrabit domum eius, vel quod non mollet ad mo-

Alij

Alij dicunt contrarium, scilicet, quod solus Papa potest dispensare in istis.

Dicendum tamen est, quod sine commutatione non potest Episcopus absolueri a iuramento licito, potest tamen mutare illud in aliud. Nam potest Episcopus dispensare in voto commutando illud extra de voto, & voto redem. capitu. primo, Et tamen maioris obligationis est votum, quam iuramentum, vt ostensum est supra quaestio. 260. ergo poterit a fortiori in iuramento dispensare commutando illud. Istud est in illis, vbi non est ius quaesitum alicui ex iuramento, quia ibi nemo dispensat, cum sit iniustum tollere alicui rem suam, nisi ex culpa, sicut absoluantur a debito fidelitatis omnes, qui iurauerunt aliquibus si fiant illi haeretici: extra de here. c. Absolutos, & 15. q. 6. cap. Nos sanctorum, & cap. Iuratos. Etiam in magnis casibus propter scandalum Episcopi non dispensant, vt in iuramento alicuius ciuitatis, vel vniuersitatis licito ad commutandum illud. Solus autem Papa potest dispensare in iuramento licito absoluedo ab eo, & non commutando in aliquid aliud, cum autem supra expressa fuit. An Papa tamen possit dispensare in iuramentis licitis, apud multos dubitatur. Nam Huguitius dixit, quod potest in illicitis dispensare: in iuramento autem licito dicit, quod non, cum inducat obligationem de iure naturali, in quo Papa non potest dispensare, licet possit commutare in aliud ex iusta causa, sicut in voto. Dicebat tamen quod si Papa absolueret, etiam nulla causa existente proficiebat ad hoc, quod iurans non reputaretur periurus. Sed non quantum ad hoc, quod non teneatur iuramento obligatus, dicit tamen Ioan. quod Papa potest dispensare in iuramentis coactis licitis, in voluntarijs autem non dispensat. Si tamen dispenset, tenet dispensatio. Et addit, quod Papa potest dispensare contra ius naturale, & contra Apostolum, sed non contra Euangelium. 34. di. lector & 82. distinct. praesbyter: haec dicit Glo. 15. q. 6. cap. Auctoritatem. Sed Glo. extra de iure iuran. ca. Quanto. exponens opinionem Hug. dicit, quod si iuratum est aliquid quod licite, & honeste seruari potest, nec causa subest dispensandi, non potest Papa dispensare. Et dicit, quod in hoc omnes concordant. Ita non multum discordant ab eis, quae supra diximus, scilicet, quod Papa absolueri possit: Et tamen si nulla causa subest, potissime si qui iurauit procurat absolutionem non est apud Deum tutus, sed in iure humano sufficit sibi, ac si ex causa fuisset dispensatum cum eo. Quia tamen dictum fuit supra, quod in iuramentis, quae vergunt in deteriore exitum, non requiritur dispensatio, dicunt quidam, quod sex modis iuramentum vergit in exitum deteriorem. Primo, cum iuratur aliquid, quod est mortale in se. Secundo, cum iuratur quod est veniale in se. Tertio, cum iuratur aliquid indifferens, quod ex circumstantia efficitur mortale, vel veniale. Quarto, cum iuramentum excludit opus pietatis ex charitate faciendum, vt si quis iurat, quod non dabit aliquid isti ex charitate. Quinto, cum excludit opus ex genere bonorum, vt cum quis iurat, quod nunquam erit Episcopus, vel sacerdos; vel monachus, vel quod non celebrabit Missam vsque ad vnum mensem, vel quod nunquam ieiunabit in pane, & aqua, & ita de similibus, quae sunt bona ex genere, & tamen non apparet necessitas obseruandi illa, iurare tamen non facere malum est. Sexto, cum excludit opus indifferens pia intentione pro Deo, aut pro proximo faciendum. Vt si quis iurat, quod non loquetur Martino, vel quod non intrabit domum eius, vel quod non mollet ad mo-

Sex modis iuramentum vergit in exitum deteriorem:

lendum suum, & sic de alijs, quae indifferentia sunt ad bonum, vel ad malum, & tamen possunt esse aliquando vtilia.

In tribus modis primis istorum dicunt isti, quod quilibet sic iurans propria auctoritate venire potest contra iuramentum, est tamen ei imponenda poenitentia de iuramento temerario. In alijs autem tribus quauis huiusmodi iuramenta non sint obligatoria, nec imponenda sit poenitentia pro transgressione eorum tanquam pro mortali, non expedit tamen contrauenire nisi propter causam urgentem, tum propter reuerentiam iuramenti, tum propter scandalum simplicium, qui putant se incurrere periurium, quando talia faciunt. Etiam praestatur eis occasio detrahendi, & periurandi. Ideo petenda est absolutio a superiore, qui facilliter debet talia iuramenta relaxare, vel potius ostendere, quod iurantes non fuerunt obligati per talia iuramenta, sed solum, quod agant poenitentiam de temerario iuramento. Sic dicit frater Ioannes summa confessorum lib. primo, titu. nono, quaestio. 13.

An iuramentum impediatur fieri propter personam, vel loci, vel temporis, vel aliarum circumstantiarum condiciones. Quast. CCLXIII.

QVAERITVR, an iuramentum impediatur fieri aliquando propter conditionem personae, vel temporis, vel loci, & ita de alijs circumstantijs. Dicunt quidam, quod non: quia iuramentum est ad confirmationem. Ad Heb. sexto, scilicet. Omnis controuersiae eorum ad confirmationem finis est iuramentum, sed cuilibet conuenit dictum suum confirmare quocumque tempore ergo nulla conditio personae nec temporis impedit iuramentum fieri. Item idem non causatur ex contrarijs causis: quia contraria sunt cause contrarium, sed quidam excluduntur a iuramento propter defectus personae sicut pueri, & illi, qui semel sunt periuri, ergo non prohibentur iurare, qui habent excellentiam personae nec etiam in tempore excellenti, scilicet, festiuitatibus fiet prohibitio. Item nullus viuens est tantae dignitatis in hoc mundo sicut angeli, quia infra vndecimo, dicitur, quod inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista, & tamen qui minor est in regno caelorum maior est illo, licet angeli sunt in regno caelorum, ergo quilibet angelus erit excellentior omnibus hominibus hic viuentibus. Angelo tamen competit iurare: quia Apoca. 10. angelus habens pedem, vnum super terram, & alterum super mare iurauit per viuentem in secula saeculorum, ergo nullus homo quantacumque dignitatis debet prohiberi iurare propter dignitatem.

Dicendum, quod aliqua conditiones excludunt iuramentum tam aetatis, quam dignitatis, ac indignitatis, & etiam temporis. Pro quo sciendum, quod iuramentum duo habet consideranda. Vnum est ex parte Dei, cuius nomen in testimonium inducitur, & quantum ad hoc debet magna reuerentia iuramento exhiberi. Ob hoc autem illi, qui cum reuerentia iurare non possunt excluduntur a iuramento. Et sic est de pueris ante annum quartumdecimum: quia non coguntur ad iurandum. Periuri etiam non possunt cum reuerentia iurare: quia ex eo, quod iuramentum semel violauerunt, iam nomen Domini turpiter in ore eorum sonaret: quia Deus conqueritur de malis, quod indignè enunciat ea, quae ad ipsum pertinent. Psalmo 89. Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras in iustias meas, & assumis testamentum meum per os tuum? Pars Secunda. Dd 2 Etiam

Primum argu.

Secundum argu.

Tertium argu.

In iuramento duo sunt consideranda.

Etiam quia qui semel periurium commisit, semper putaretur, q̄ committeret periurium, quodcunque iuraret: quia ex præteritis præsumitur circa futura, extra de præsum. c. Scribā, & c. Ex studijs. Ideo non desertur iuramentū periuro. Ad hoc etiam, q̄ iuramentum cum maiori reuerentia præstetur obseruatur tempus. q̄ à ieiunis fiat. Aliud considerandū est ex parte eius, qui iuramentum præstat. Nam vult dictum suum iuramento confirmare. Non indiget autem confirmatione dictum hominis, nisi, quia de eo dubitatur, sed quædam personæ sunt tantæ dignitatis, vel esse debent, q̄ repugnat dignitati eorum dubitari de dictis ipsorum. Ideo istis iurare non licet faltem ex leui causa. Quod autem de pueris dicebatur, dicendum, quod non debet ab eis iuramentum exigī. Sciendum tamen, q̄ aut iuramentum puerorum est assertorium, aut promissorium. Si assertorium, aut exigitur ab eo, aut ipse sponte præstat. Si primò modo, non debet cogi ad præstandum. 22. q. 5. c. Paruuli, scilicet. Paruuli, qui sine ætate rationabili sunt, non cogantur iurare. Ratio est: quia cum ætas sua non sit rationabilis, id est, perfectè vrens ratione non iudicabit perfectè, an verum, vel falsum sit id, quod iurat. Et sic erit facilitas ad periurium. Etiam quia pueri non possunt exhibere reuerentiam debitam iuramento: quia nemo potest exhibere reuerentiam ei, cuius dignitatem non agnoscit, cum reuerentia exhibeatur propter excellentiā, sed paruuli non possunt cognoscere excellentiam iuramenti, nec quomodo Deus honoratur obseruando iuramentum, & quomodo iniuriā recipit non obseruando, ideo non debent iurare, sicut etiam non debent suscipere Eucharistiā: quia non possunt cognoscere aliquā dignitatē istius spiritualis cibi. Et tamen qui manducat debet diiudicare corpus Domini, id est, distinguere illud ab alijs cibis, non tenendo illud in eadē reputatione, in qua tenentur alij cibi. 1. Corin. 11. Hoc autem pueri non possunt, ideo peccat, qui eis dat Eucharistiā in ætate illa, in qua de ea nihil discernere possunt. Ita ergo de iuramento: quia paruuli nesciunt quid vident, sicut dicitur. C. de fal. mo. l. 1. Determinatur autē ætas, in qua non debeat iuramentū à pueris exigī, scilicet, ante quartumdecimum annum. 22. q. 5. c. Pueri, scilicet. Pueri ante quattuordecim annos nō cogantur iurare. Si tamen pueri, qui sunt citra quartumdecimum, inrauerint, si sunt doli capaces, & falsum iurauerint de eo, quod sciunt falsum esse, periuri sunt, sicut si sunt adulti, licet non sint æqualiter increpabiles. Si autem spontè iurent asserendo aliquid, peccat nisi fortè sint infra ætatem doli capaces, in qua nullum peccatum esse potest. Nam cum de iure à pueris non liceat iuramentum accipi, nec etiam ipsis licet sponte iurare: quia eadem causā utrobique est, si tamen falsum iurant periuri sunt, quando sunt doli capaces extra de delictis puerorum. c. Pueris. Et dicit, q̄ in pueris grandiusculis peccata sunt, inter quæ ponitur ibi periurium. Et vocantur pueri grandiusculi, qui supra septenniū sunt, & infra quartumdecimū, ita quod sint actualiter doli capaces. Si autem sit iuramentum promissorium, aut est de rebus, quæ pertinent ad seipsum, vel de eis, quæ pertinent ad aliquam administrationem, vt dare pecuniam in elemosynam, & similia. Si primo modo iuramentum pueri obligat ipsum si sit puer iam sui compos, ita q̄ intelligat id, quod iurat, vt si iuret intrare religionē, vel aliquid aliud quod pertinet ad Deum. Nam pater in hoc nō potest eum impedire: quia sui iuris est. Si tamen puer iurare facere, quod pertinet ad personam suam, per quod non exeat potestate paternam, & per hoc præiudicetur paternæ potestati, non

De iuramento puerorum.

tenetur iuramentum. Sed pater potest infirmare illud, vt si iuret manere cum aliquo alio extra potestatem patris, vel habere aliquem modum viuendi, vel operandi, qui displiceat patri. Et idem est de puella constituta in potestate patris. 22. q. 5. c. pueri, scilicet. Puella si in puerili ætate sita in domo patris, illo nesciente, se iuramento constrinxerit, & pater eius, vt audierit statim contradixerit, vora eius, & iuramenta irrita erunt. De uotis autem puerorum, & puellarum in potestate patris, an valeant, & quomodo, & quando valent dictum est. Num. 30. Si autem puer iurauerit aliquid, quod pertinet ad administrationē pecuniæ, iuramentum non tenet: quia in ætate illa puer nullam habet administrationem pecuniæ: quia est totaliter sub potestate patris, ideo non se potest obligare, peccat tamen iurando id, ad quod non se potest obligare.

De periuris autem dicendum, quod excluduntur à iuramento, scilicet, quod in iudicio non recipiuntur in testes. 22. quæst. 5. cap. paruuli. Hoc autem est in iuramento, ne ei deferatur propter suam indignitatem. Si tamen deferatur, tenetur iurare verū, aliās periurus est. Etiam iurare potest in assertorijs sponte præstitis. Idem in promissorijs. Nam in his non est differentia aliqua inter eum, & alios non periuros. De tempore præstandi iuramenta dicendum, quod duplex tempus obseruatur, vnum est respectu hominum, scilicet, quod sint ieiuni, aliud respectu ipsius meritoris, scilicet, quod in festiuitatibus, vel quibusdam alijs temporibus non præstentur iuramenta. De primo patet, extra de testibus. c. Placuit. & 3. Senten. distin. 39. in fi. Nam pertinet ad reuerentiam iuramenti, quod à ieiunis præstetur, etiam quia hoc adiuuat ad vnum de comitibus iuramenti, scilicet, ad iudicium, id est, discretionem: quia discretio est de singulis rebus, melius autem iudicat homo ieiunus, quam qui saturatus est. Istud tamen est de honestate. 22. quæst. 5. c. honestum, scilicet, honestum videtur, vt qui in sanctis audet iurare hoc ieiunus faciat cum omni honestate, & timore Dei. Nunc tamen omni tempore præstantur iuramenta ante cibum, & post cibum. Istud, quod dictum est de iuramento præstando à ieiuno intelligitur solū de assertorio, quod præstat in iudicio, vel in contractibus, aut in eis, quæ pertinent aliquo modo ad lites. Secus autem in iuramentis assertorijs voluntarijs, & in promissorijs: quia etiam de honestate non requiritur hic, aliquid tempus dererminatum. Et patet: quia iura in hoc casu loquuntur de illis, qui præstant iuramentum siue accedunt ad iurandum, quod significat nō esse spontaneum iuramentum, sed præstitum auctoritate iudicis, siue ex necessitate aliqua inter partes. De secundo, scilicet, quomodo iuramentum prohibetur ex conditione temporis, dicendum, quod diebus dominicis iuramentum præstari non debet, nec potest exigī, nisi forte ex causa necessitatis, vt pro pace reformanda, vel seruanda, extra de ferijs. cap. Omnes dies, & pro fide, & pro obedientia, & alijs necessitatibus, extra de elect. cap. significasti. Alia etiam erant tempora antiquius, in quibus non licebat iurare, scilicet, à septuagesima vsque ad octauam Paschæ, & ab aduentu Domini vsque ad Epiphaniā, & in ieiunijs quatuor temporum, & in litanijs maioribus, & in diebus rogationum, vt patet 22. quæstio. 5. capitulo. Decreuit, & ratio est: quia istud intelligitur de iuramentis, quæ præstantur in iudicio. Et tamen temporibus istis non licebat iudicia facere. 15. q. 3. cap. 1. & 2. Ideo nec licebat iuramenta præstari. Istud tamen iam sublarum est per consuetudinem præscriptam, vt dicit Glo. in c. Decreuit. Totum tamen hoc pertinet

De periuris.

tinet ad iuramenta assertoria, spontanea, & promissoria quocunque tempore fieri possunt, dum tamen alias in se sint licita. Diebus etiā dominicis iuramenta ad confirmationem contractuum præstari non debent, eo q̄ non licet illa die contractus facere: quia non licet mercari, nec vendere, extra de ferijs. c. Omnes dies, scilicet, q̄ in diebus dominicis mercatum non fiat. Si tamen sit aliquis contractus honestus, vel pius, qui die dominica fieri possit, poterunt iuramenta præstari ad confirmationem contractus: quia quando aliqui cōmittitur, vel conceditur concessa sunt omnia illa, sine quibus bene fieri nō potest. Et ita est de iuramentis respectu contractuum: quia contractus per iuramenta firmitatem accipiunt. Et ob hoc, quia pax omni die potest componi licitum est quocunque die iuramenta præstari pro conseruatione illius in d. c. omnes dies. Ita ergo de cæteris contractibus licitis. Maximè, quia dicitur ibi nec sacramenta nisi pro pace, vel alia necessitate præstentur. Et tamen, quod honestum, & pium est potest intelligi nomine necessarii, & maximè quando non possunt ista ita bene fieri alijs diebus sicut die dominico.

De dignitate personarum iurantium.

De dignitate personarum dicendum, q̄ sacerdotes prohibentur iurare propter dignitatem suam: quia debet eis credi sicut iuramento. Et ideo quando de veritate debent respondere loco iuramenti interrogantur alio modo. s. per sanctā consecrationem, id est, per ordines suos sacros, an verum sit, vel vt verum dicant de eo, quod petitur. & 22. q. 5. dicitur, q̄ nullus ex ecclesiastico ordine cuiquā laico super sancta euangelia iurare præsumat, sed simpliciter cum veritate, & pietate dicat, est, est, aut non, non. In c. nullus ex ecclesiastico. Per hoc tamen non debet intelligi, q̄ nullo modo licet iurare. Quia non solum clericis, sed etiā monachis iurare licet quando subest aliqua necessitas, & potissimè in causis monasterij sui, & vbi non habentur alij testes, extra de iureiur. c. Et si Christus. §. ultimo. Clericis autē secularibus facilius iurare permittitur, quā monachis: quia magis sunt de sæculo, quam monachi. Et tamen non licet eis iurare ita faciliter sicut laicis nec debet ad hoc cogi, & maximè in rebus temporalibus, in quibus sine magna necessitate iurare non debet. In spiritualibus autem negotijs, quando est aliqua vtilitas, vel necessitas iurare eis licitum est. Quia etiam in solennitatibus, in quibus alia non recipiuntur iuramenta licet recipi iuramenta pro his rebus.

Ad primū argu.

Ad primū dicendum, q̄ prohibitio fit iurandi tam propter personam, quā propter tempus, & maximè propter personam, & licet confirmare dictum suum vnicuique esset bonum, quidam tamen prohibentur tam à dicendo, quā à cōfirmando propter eorum defectū: quia tales sunt, vt per eorū dictum res iurate non sufficiantur confirmantur, & sic sunt paruuli, & periuri. Quidam autē sunt, quorum dicta ita debent esse certa, vt confirmatione non egeant, & illi etiam iurare non debent sic sunt sacerdotes, vt dictum est.

Ad secundū argu.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid tolli, & fieri ex causis contrarijs. Nā super abundantia, & defectus contraria sunt, & tamē per vrrunque peccatur, vt patet 2. Ethic. Et sic aliqui prohibentur iurare: quia sunt maioris auctoritatis, quā vt eos iurare deceat sicut sunt sacerdotes. Alij sunt autem minoris auctoritatis, quā vt eorum iuramento stentur, vt sunt paruuli, & periuri.

Ad tertiu argu.

Ad tertium dicendum, quod iuramentum angeli non fuit introductum propter defectibilitatē dictorum suorum, vt per iuramentum confirmarentur: quia sine iuramento standum est dicto angelorū bo. Alph. Tost. super Matth.

norum: quia certum est eos non posse mentiri cum sint beati, & iam non possint peccare. Sed introduci tur iuramentum ad ostendendum infallibilem, & immutabilem Dei dispositionē super hoc. Dictum enim angeli non est magis certum cum iuramento, quā sine iuramento. Quia tamen dicta humana iurata habentur certiora, quam non iurata, ita, & nos cū audimus aliquid ab angelis iuratum firmatum illud certius reputamus, quā cum iuratum non est. Et quia Deus interdū vult de aliquibus reuelatis nobis per angelos haberi specialem certitudinem, facit, q̄ angeli iurēt super illis, & ita fuit in præfenti. Ex ista eadē ratione aliquando Deus iurat. Nam de verbo Dei nullus dubitat esse certissimum. Et tamen interdum iurat, & interdū non. Iurauit enim super benedictione Abraham. Gen. 22. & super Christi sacerdotio, Psal. 199. In alijs autem cōmuniter non iurat. Iurauit tamen super regno David, q̄ continuaretur in posteris eius. Psal. 88. 13. scilicet. Iurauit dominus David & c. De fructu v̄tris tui ponam super sedem tuam. Hoc autem facit Deus, quando vult aliquod verbum suum esse certissimū, ita vt nullo modo credatur esse mutandum, quod interdum Deus permittit aliqua, quæ intelliguntur secundum conditionem eorū, quibus promittunt, siue in bonum, siue in malum, & mutata conditione eorum mutatur promissio, vel cōminatio. Iere. 18. Nunc autē quando iurat, vt credatur, q̄ nullo modo promissiones tales mutabuntur, confirmat eas iuramento. Sic innuitur ad Heb. 6. scilicet. In quo abundantius Deus volens ostendere policitationis hæredibus immobilitatem consilij sui interposuit iusiurandum, vt per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum fortissimum solatium habeamus. De his S. Thomas 2. 2. q. 89. art. vlt.

Quæ conditiones in iuramentis intelliguntur. Quest. CCLXV.

Q V A E R I T V R de iuramento, quæ conditio nes in eis subintelligantur. Dicendum, q̄ vt supra habitum est iuramentum est duplex, scilicet, assertorium, & promissorium in assertorijs nulla conditio subintelligitur. Ratio est: quia conditio apponitur, vel subintelligitur in aliqua re, vt stante conditione, vel non stante fiat res, vel non fiat. Et sic conditio est pro eis, quæ sunt in potestate nostra. Præteritum autem, & præsens, de quibus est iuramentum assertorium non sunt in potestate nostra, ideo circa illa nulla conditio potest apponi, nec subintelligi. In promissorijs autem aliquid de futuro promittitur, q̄ in potestate nostra est. Et ideo sicut potest expresse conditio apponi, & secundū illam debet iuramentum seruari, vel non seruari, ita possunt subintelligi aliquæ conditiones de iure, etiā si non exprimantur, quibus non extantibus non stat iuramentum. Prima est, quod in omni iuramento debet intelligi, si Deo placuerit, & si Deus concesserit 22. q. 2. c. Beatus. §. 1. Et ob hoc excusatur beatus Paulus, qui promittens venire in Hispaniam non venit, scilicet, quia non potuit, vel Deus non permisit. eo. c. Et intelligit si Deo placuerit dupliciter, id est si expresse nō vteretur, vel si tacite nō impediuerit. De primo patet, quia quidquid nos promiserimus, si Deus contrarium iubeat, non est dubium quin teneamur obedire sibi. De secundo si ipse nos impedit: quia quodcunque homo conatur agere aliquid, & non præualet efficere debet intelligere, quod voluntas Dei est, quod non faciat, & quod ipse eum impedit. Ideo non solum debet intelligi conditio ista in iuramentis, & promissionibus, sed etiam debet exprimi vnde lac. 4. increpantur illi, qui dicunt aliquid se facturos, & non dicunt, Pars Secunda. Dd 3 cunt,

cunt, si Deus voluerit, scilicet. Ecce nunc dicitis, hodie, aut crastino ibimus in illam civitatem, & faciemus ibi animum, & mercabimur, & lucrū faciemus, quid ignoratis, quid sit nobis in crastinum? Ideo subditur ibi. Dicatis, si dominus voluerit, faciemus hoc, aut illud. Et sub ista conditione etiam intelligitur si iurans superuixerit: quia aliās iuramentum impleri non potest. Et istud etiam dicit Iacobus exprimentum, scilicet: dicatis si Dominus voluerit, & si vixerimus faciemus hoc, aut illud. Alia conditio est, si Papa placuerit. In omni iuramento auctoritas Papæ intelligitur excepta, scilicet, quod si ipse voluerit infringere, quod non tenebit, extra de iure iuran. c. Venientis. §. 1. Potest autem Papa relaxare iuramentum ad tempus, vel remittere in perpetuum, ita ut nullo modo seruetur, & nihil loco seruationis iuramenti succedat, extra de iure iuran. c. Si verò, & c. Verum, & c. Ea re Ratio est, quia Papa est supremus ecclesiæ Hierarcha, & pertinet ad eū disponere de omnibus negotijs vniuersalis ecclesiæ, id est, de negotijs particularium personarum, quæ sunt partes ecclesiæ vniuersalis. Et quia iuramentum alicuius, etiam si absolute bonum sit, & proficiat obseruatione eius ipsi, poterit esse, & alijs partibus ecclesiæ noceat, vel quod vtilius sit aliud fieri, quàm illud, quod iuratum est, conueniens fuit, quod Papa haberet potestatem ad soluendum omnia iuramenta, quantuncunq; licita sint. Si tamen nulla omnino causa sub sit ex parte personæ iurantis, nec ex parte alicuius alterius, quare debeat fieri mutatio, licet possit Papa iuramentum dissoluere, non est satis securus in conscientia illius, qui talem absolutionem procurauit. Quomodo tamen Papa dispensare possit in iuramentis, dictum est supra quæst. 263. Alia conditio est, si res in eo statim permanserit. Si enim quis deposuit penes me gladium, vel alio modo dedit, & iurauit reddere sibi quando cumque peteret, si versus in furorem petat, non teneor dare, ne se ipsum occidat, vel alium. 22. quæst. 2. cap. Ne quis. & argum. ff. de solu. l. Cum quis. Et istud rationabiliter subintelligitur: quia in promissione generali non intelliguntur ea, quæ quis in specie non esset verisimiliter concessurus. Et tamen si deponeret quis apud me gladium, & peteret, quod ego sibi iurarem illum reddere quando cumque peteret, etiam si esset in furore, ego non iurarem: quia iuramentum esset illicitum: quia erat manifeste de malo. Ideo etiam nunc non tenet generaliter præstitum. Alia est, quod ille, cui præstat iuramentum, fidem non fallat. Si quis enim mihi iurauit dare centum, & quod ego sibi darem aliquid, quod etiam ego iurauit, si ille frangit mihi fidem, non teneor sibi seruare iuramentum. Extra de iure iuran. cap. Peruenit, & cap. Sicur. Alia est, si quid promittitur sub spe futuræ numerationis, ut si ego composui cum aliquo, quod daret mihi centum, & antequam pecuniā traderet numeratam, ego iurauit ei reddere centum ad diem certum, si pecuniā postea non tradat non teneor ad iuramentum seruandum. C. de non numer. pecu. l. Indubitat. Alia est, quod intelligitur auctoritas iudicis excepta, scilicet, nisi ipse contrarium iubeat, ut iurauit alicui dare certam pecuniā ad certum tempus intelligitur, nisi iudex veteri illo tempore dare, extra de cens. cap. Significauit, & ff. qui fac. dare cogantur. l. vltima. Non tamen potest iudex tollere iuramentum in totum: quia hoc ad solum Papam pertinet si iuramentum licitum est. Potest tamen mutare tempus conuentū, vel iuratum: quia per hoc non perit ius: quæritur alicui ex iuramento. Alia est, si sequatur finis, ad quem res promittitur, ut si iurauit dare dotem alicui, intelligitur si nu-

ptiæ sequatæ fuerint. ff. de iure dotium l. stipulatio-nem. Nam vir non dicit mulierem, nisi ut accipiat eam in vxorem. Alia est, quod si iurauit alicui obedire semper, vel tota vita, & iuro ei tanquam episcopo, vel regi si deponatur, vel deponatur, non teneor obedire ei. Et hoc reddit ad illud, quod supra dicebatur, scilicet, quod res non manet in eodem statu. Nam ego non iurauit obedire isti tanquam homini, sed tanquam regi, vel episcopo. Sic etiam, si aliquis iurauit obedire domino suo, non tenetur, quando est excommunicatus ex iuramento. Idem si efficiatur hæreticus, vel infidelis. 15. quæst. 6. cap. Alius, & duobus. cap. sequentibus. Et extra de hæreticis, cap. vltimo, & de penis, cap. vltimo. Eodem modo si aliquis iurat mihi tanquam episcopo soluere certam pecuniā, si fuero depositus non manet mihi obligatus, quod verū est, nisi fuerit versa pecunia in vtilitatem ecclesiæ, ut innuitur. 15. quæst. 6. cap. Alius. Alia est, quod iustus imperetur, ut si quis iurauit stare mandatis alicuius pro satisfactione iniuriæ illatæ sibi, vel suis. Nam intelligitur, nisi præceperit iniustum, vel illicitum, aut impossibile: quia etiam lex ad hoc non potest obligare, quanto magis iuramentum? Nam lex non obligat, nec est lex, nisi fuerit iusta, honesta, possibilis, distincta. 4. cap. Erit autem lex. Iuramentum autem minus obligat, quàm lex: quia lex tollit iuramentum, etiam si sit postèrior, ut si iurauit aliquid, quod non erat lege prohibitum, & superueniat lex prohibens, non teneor per iuramentum, immo non licet illud obseruare. Iuramentum autem factum legem, siue scienter, siue ignoranter nunquam tenet. Lex tamen non potest obligare ad iniustum, nec ad impossibile, ut dictum est, ergo à fortiori nec iuramentum. Et si si iubeat virtute iuramenti iste aliquid irrationabile non tenetur ad illud. Nam tale, quale non esset iuraturus in specie non obligor facere ex iuramento generaliter præstito. extra de iure iuran. cap. Veniens, & c. Quintauallis. Item si quis iurauit alteri dare vinum, vel bladum pro eo, quod recepit, intelligitur, quod sit eiusdem bonitatis. Unde non poterit dari nouum pro veteri. ff. si certam petatur. l. cum quid, & de verbo. obligat. l. triticum. Item, si iuro dare tibi filiam meam, vel sororem in vxorem, intelligitur, quod bona fide laborabo, ut eam habeas. Nec enim ad aliud obligor, cum alienum factum præcisè promittere non possim. Institu. de iur. tili stipu. §. Si quis aliud. Et extra de spon. Ex literis. Item si iuro alicui soluere pecuniā, subintelligitur nisi ab hoc iuramento fuero absolutus. Item si iuro alicui fidelitatem seruare, vel quod non sum contra ipsum, intelligitur, quod non procurem, quod vitam, vel membrum perdat, vel terrā suam, possum tamen defendere me, & propinquos meos, vel agere pro his contra ipsum extra de iure iuran. c. Petito. Similes enim conditiones solent intelligi de iure, ut scilicet, nisi necessitas in contrarium inducat, vel nisi impossibilitas superueniat: quia nunquam dicitur aliquis violator iuramenti, nisi quando sponte contra venit. Quando autem aliqua istarum conditionum intercedit iurans non tenetur seruare iuramentū, nec indiget aliqua dispensatione super hoc, sed iure suo potest contra venire.

An liceat iurare per creaturas. Quæst. CCLXVI.

QV AERITVR de illis, per quæ iurandum est, an liceat iurare per creaturas. Dicunt quidam, quod non: quia dicitur in litera non iurare omnino, nec per celum, nec per terrā. Quod exponēs Hiero. dicit. Considera, quod hic saluator nō p̄ Deū iurare vetuit, sed per

per celum, & terram. 22. q. 1. c. considera ergo per creaturam non est iurandum. Item pena non datur alicui, nisi pro culpa, & tamen iurans per creaturas punitur. 22. q. 1. c. Clericum, scilicet: Clericum per creaturas iurantem acerrimè obiurgandum. Si autem perititerit in vitio, excommunicandum. Item iuramentum est actus latræ, ut ostensum est sup. q. 257. Latræ tamen soli Deo exhibenda est præced. c. & Deuter. 6. & ad Rom. 1. ergo non licet iurare per creaturas. Item Deus vetuit iurari per nomina idolorum. Exo. 23. idola tamen creaturæ quædam sunt, ergo per creaturas iurari non licet. Item ad Hebr. 6. dicitur. Homines per maiorem suum iurant, nulla tamen creatura in se, nec relata ad Deum est maior homine in corporalibus, ergo nō licet iurari per corporalia. Item si iuramentum per creaturam esset licitum in quantū Deus in ea relucet, esset magis licitum iurare per celum, quàm per euangelium, quod falsum est: quia celum est creatura nobilior. Itē homo est excellentior creaturis corporeis: ergo maxime esset iurandum per hominem plusquàm per euangelium, & crucem, quod falsum est. Item non potest confirmari aliquid per id, quod nihil est: quia creatura vanitati subdita est, ad Rom. 8. ergo non debet iurari per creaturam. Item quæuis fruentum est Deo, ut in se consideratur, & in creatura cōsideratur, sed non per creaturam. Item Glo. dicit hic, quod paruulis fuit concessum iurare per Deū, ne iurarent per creaturas, sicut dicitur est immolare victimas Deo, ne idolis immolarent, sed nō quam licuit idolis immolare, ergo nec iurare per creaturas. Item nullus est tellis sufficiens veritatis, nisi qui illum nouit, sed nemo nouit omnia, nisi Deus, nec etiam cor iuratis, nisi ipse, ergo per nullum nisi per eum iurandum est.

Dicendum, quod iuramentū licet secundum se non sit apperendum: quia introducitur propter quædam humanam infirmitatem. Incredulitatem, tamē quæ iurandum est, per Deum iurari debet, & non per aliquid aliud. Potest tamen interdum sine peccato iurari per creaturam. Pro quo sciendum, quod iuramentum est duplex, quoddam est per simplicē attestacionem inquantum. s. diuinum testimoniū inuocatur. Aliud autem est per execrationem. Primum autem innitit diuinæ veritati, sicut fides: est enim fides principaliter de Deo, & per se: quia ipse est ipsa veritas, quæ obiectum fidei. Secundariò autē fides est de ipsis creaturis, in quibus Dei veritas relucet. Sic autem & iuramentum. Nam firmitas, quæ est in iuramento, habetur ex reuerentia, & veritate diuina inquantum putamus, quod inuocato nomine Domini, nemo audeat falsum dicere. Iuramentū ergo principaliter refertur ad ipsum Deum, cuius testimoniū inuocatur. Secundariò autem assumuntur ad iuramentum aliqua creaturæ non secundum se, sed inquantum in eis diuina virtus manifestatur. Et ita iuramus per euangelium: quia per illud nobis veritas diuina innoscit. Iuramus etiam per sanctos defunctos, qui hanc veritatem diuinam manifestauerunt, crediderunt, & obseruauerunt. Alius modus est iurandi per execrationem, qui vocatur grauissimus. 3. Sen. dist. 39. quia in eo grauius nobis imprecamur. Nam iurans imprecatur sibi mala, si verum non est quod iurat. Istud iuramentum fit propriè per creaturas, quia semper creatura exprimitur: nomen autem Domini non semper & exprimitur creatura, ut in ea iudicium diuinum exercetur: si non est verum, quod iurare. Et sic solus homo per caput suum iurare, vel per vitam filij sui: vel per aliquam aliam rem, quam diligit. Sicut apostolus iurauit per animam suam 2. Corin. 1. dist. Testē Deū inuoco in animam meā. i. inuoco Deū testem

veritatis: & quod ipse destruat animam meam, si non est verum, quod assero. Sic etiam Ioseph iurauit per salutē Pharaonis Gen. 42. Quod poterat intelligi per modum attestacionis inquantum in Pharaonem, qui erat princeps, specialiter resfulgebat diuina excellentia: vel per modum execrationis. s. per salutem Pharaonis. i. Deus destruat salutē Pharaonis, si non est verū, quod dico. Sic dicitur. 3. Sen. dist. 39. Magis tamē videtur intelligendum per modum simplicis attestacionis: quia Ioseph non auderet imprecari mala Pharaoni. Dicendū ergo, quod per creaturam interdū iurare licitū est: quia licet iuramentum magis deberet fieri in nomine solius Dei, ut ei exhiberetur iste honor: si tamen fiat iuramentum per creaturas referendo eas in Deum inquantum relucet in eis aliquo modo diuina bonitas, vel inquantum subijcimus eas diuinæ potestati, ut exerceat in eas iudicium honor quidam Dei est: ideo licitum erit iuramentum sic fieri, dum tamen alias res iurata non sit mala. Si autem quis iurando intendat honorē dare ipsi creaturæ, per quam iurat, quasi ad eam reducens confirmationem veritatis lucē attribuit creaturæ veritatē infallibilem, quod est ei attribuere deitatem: & sic est species idolatriæ iurare taliter per creaturas. Ista autē fuit causa specialiter, quare Deus vetuit per creaturas iurare. s. ne honorificentia creatoris ad creaturā transferat: ut patet extra de iure iuran. c. Et si Christus: A licet possit dici, quod creatura potest considerari dupliciter, vel in se, & absolute, & sic non licet per eā iurare: vel in comparatione ad creatorem, & sic licet ex iusta causa. In se autē potest considerari creatura dupliciter: vel quantum ad conditiones nobiles, & inde nascitur rei vltra modum debitum veneratio, vel quantum ad conditiones ignobiles, & inde oritur quidam contemptus iuramenti facti per creaturam. Et quia vtrunq; malum est propter has duas rationes prohibetur iurari per creaturam in se cōsideratam, siue eam venerando, siue contemnendo. Vnde Glo. dicit hic: non iuremus per creaturas, ut eas veneremus vltra modum: nec iuremus per eas, ut viles aestimemus. In comparatione ad creatorem potest creatura dupliciter considerari. Inquantum ille auctor est, & præsidet: & sic iuratur per creaturam in ea præsidet, eum testem inuocando: vel inquantum conseruator est, & sic iuratur per creaturam vtilitatem nobis ex ea pronouentem Deo obligando, ut si mentimur, quod nos puniat. Et istis duobus modis iuratur conuenienter per creaturam. s. si per contestationem & execrationem, ut supra dictum est.

Ad primum dicendum, quod Deus non prohibuit iurare per creaturas, quasi semper malū sit, quod per eas iuratur: sed quia ille, qui iurat, solet exhibere reuerentiā ei, per quæ iurat. Et quia talis reuerentia, qualis per iuramentū exhibet, ad solū Deum pertinet, prohibuit Deus per creaturā iurare. Nō. n. verat Deus exhibere honorē aliquæ creaturæ, cū iubeat honorari patres Exo. 20. & Deut. 5. Senes etiam, & omnem canitiem. Leuit. 19. Coram capite cano confurge: & honora personā senis. Reges quoque, & principes. i. Pe. 2. Deum timete. Regem honorificate, & generaliter omnes homines, ad Ro. 12. Honore inuicem preuenientes. Sed verat honorē diuinū exhiberi creaturæ. In iuramento autem diuinus honor exhibetur, quia ibi veritas, de qua dubium est, confirmatur. Primo per inuocationē nominis illius, per quod iuramus. Et significat, quod sit veritas infallibilis in re, per quam iuramus, & ideo dicta nostra defecibilia per illā cōtestamur: veritas autē infallibilis nō est, nisi in Deo: etiam quod iuramus per aliquid tantā reuerentiā exhibemus illi rei, quod inuocato noīe eius, nō auderemus falsum dicere.

Tale tamen reuerentiā nulli creaturæ exhiberi conuenit: quia ista est summa reuerētia. Vnde idolatria quædam est sic iurando. Et patet: quia iuramentum est actus latriæ, vt ostensum est sup. q. 255. ergo si quis circa iuramentum peccauerit iurando per eum, per quem nō debet, in idolatriam incidit: quia idolatria opponit latriæ, sicut iniustitia iniustitiæ. Et hoc est, qñ præcatur ex parte eius, cui honor iste exhibēdus est. Nam vocatur iste honor latria in quantum est quædam seruitus Deo exhibita in ratione generalis dominij. Si ergo ad alterum transferatur est idolatria. Et quia idolatria est vitium maximè prohibitum, Deus prohibuit valde iurare per creaturas. Cum autem tollatur iste respectus, ita qñ nō demus eis talem honorem, sed referamus eas in Deum, non est periculum iurare per creaturas, licet melius est, quando iurandum est, per Deum iurare. Sic dicit Hierony. super Matth. qñ saluator non per Deum iurare prohibuit, sed per celum, & terram, & per Ierusalem, & per caput tuū. Hanc enim per clemēta iurandi pessimā consuetudinē semper habere Iudæi noscuntur.

Ad secundum dicendum, qñ clericus, qui iurat per creaturas animo deferendi sibi aliquem honorem peccat grauius. Et ideo primo increpatur per suum prælatum, deinde si non desistit excommunicatur, & etiā si laicus fuerit excommunicatur. 22. q. 1. c. clericum, & c. Si quis per capillum. Si autem iuraret per creaturam, nō intendendo aliquem honorem ei tribuere, non puniretur, nisi fortè hoc duceret in consuetudinem. Clerici tamen specialius debent hoc vitare: quia ad eos pertinet honorem Deo magis exhibere, quàm cæteris, & abstinere non solum à malis, sed et ab eis, qui habent speciem mali, vel habere possunt. Et ita non licet clerico iurare per creaturas: quia speciem quandam mali habet, nisi sint illæ creature, per quas de iure potest iurari, vt per Crucem, & per Euāgelia, & similia, extra de iur. c. Et si Christus in Glo. & dicitur infra de eis.

Ad tertium dicendum, qñ cultus latriæ exhibetur ei, cuius testimonium inuocatur per iuramentum. Et ideo si iuratur expressè per Deum, siue per creaturam semper honor testificationis in solum Deū referendus est, & solum sunt nominandæ creaturæ in iuramento in quantum in eis relucet diuina veritas, & excellentia, & ita ad Deum referimus. Si quis autem per creaturam iurat ei totum honorem testificationis exhibens non referendo ad Deum actualiter nec habitualiter, idolatriam cōmittit: transferendo honorem Dei in creaturam. Et hoc modo non licet iurare per creaturam.

Ad quartum dicendum, qñ per idola vetitum est iuramentum. Quia qui per illa iurat illis honorem tanquam dijs impendit. Et ideo iurare per idola semper est malum. Iurare autem per alias creaturas aliquando licitum est: quia bona intentione fieri potest. De his Sanctus Tho. 2. 2. q. 89. art. 6.

Ad quintum dicendum, qñ siue in iuramento nominetur Deus, siue creatura, semper per Deum iuratur. Cum ergo homo iurat per creaturam aliquam, licet illa non sit melior homine, est tamē Deus melior homine, per quē iuratur iurando per quancunque creaturam.

Ad sextum dicendum, quod Deus magis relucet in celo, vt effectus in causa. Magis tamen relucet in Euangelio, vt signatū in signo. Maior est tamen manifestatio signati in signo, quàm effectus in causa, cū signum ex natura sua sit ad alterum signum, non autē est sic de celo. Et quia nulla creatura est, quæ apertius declarat Deum, quàm Euangelium, cum ibi sit quid Christus egerit, & docuerit magis iuramus per

Euangelia, quàm per alias creaturas.

Ad septimum dicendum, qñ secundum veritatem magis Deus relucet in homine, quàm in euangelio, vel cruce. Nam ista sunt propter hominem. Magis tamen Deus relucet in istis secundum apertam significationem: quia ista solum considerantur, vt signa, homo autem, vt ens naturale, & non, vt signum.

Ad octauum dicendum, qñ creatura in se vanitas est, sed, vt est quoddam vestigium creatoris est, quædam veritas.

Ad nonum dicendum, qñ non est simile de fructu ne, & iuratione: quia iuramentum est ad confirmationem, & manifestationem veritatis, & quia diuina veritas innotescit nobis per creaturam licet iurare per creaturam, vt in ea est Deus. Fructio autem est de Deo clarè cognito, & præsentē. Hoc autem non cōpetit Deo, prout est in aliqua creatura, sed prout est in seipso, ideo nō fruimur creatura, sed Deo solo.

Ad decimum dicendum, quod non est simile omnino. Quia iurare siue per Deum, siue per creaturam nō est de se malum, sacrificare autem idolis semper est malum. Erat tamen aliqua similitudo: quia iurare per creaturas erat periculosum simplicibus, qui venerantur eas. Ideo veritum erat illud, iurare autem per Deum erat permissum.

Ad vltimum dicendum, quod etiam si per creaturam iuretur semper iuratur per Deum, & ille nouit corda, & omnia.

An iuramentum factum per creaturas obliget ad seruandum. Quæstio CCLXVII.

QVAERITVR an iuramentum factum per creaturas obliget ad seruandū. Dicitur quidam, qñ non: quia obligatio in iuramento fit propter reuerentiam eius, per quem iuratur. Creaturæ tamē nullius honoris sunt, qui ad testificationē pertineat, ergo poterit iuramentum violari sine irreuerentia, & consequenter sine peccato. Dicendum, qñ iuramentum per creaturas præstitū obligat, & obseruandum est. Nam iuramentum per creaturas factum aliquando est licitum, vt patet præc. q. Et tamē si non esset seruandum, non solum non esset licitum, sed etiam nullum vigorem iuramenti haberet, nec deberet vocari iuramentum, ergo obligat ad seruandum ipsum. Item iuramentū præstitum per creaturas, etiā quando est illicitè præstitum seruandum est. Vt si quis iurauit per idola, tenetur seruare, dum tamen non sit malum, quod promissit, vt ait Aug. ad Publicolam, ergo à fortiori, iuramentū licitè præstitum per creaturam obligabit. Item patet: quia infra 23. Christus increpat Pharisæos, & Scribas, qui dicebant iuramentum tenere per quasdam res, & non per alias dicentes: quicunque iurauerit per templum Dei nihil est. Qui autem iurauerit in auro templi debet, id est, tenetur seruare. Stulti, & cæci, quid est maius aurū, an templum, quod sanctificat aurum? quasi dicat. Si iuramentū factum per aurum templi valet, à fortiori valebit iuramentū factum per templū, quod maioris sanctitatis est. Etiam dicitur: Quicquē iurauerit in altari nihil est, & quicunque iurauerit in dono, quod est super illud debet, id est, obligatur. Et increpat eos dicens: Cæci, quid est maius, donum, an altare, quod sanctificat donum? quasi dicat. Maius est altare, quàm donum: quia donum sanctificatur per altare, & non è contrario. Et sic Christus innuit, qñ ius factū per istas creaturas valet: quia aliàs nō increparet Iudeos dicētes obligari per vnū ius, & non per aliud, sed diceret, qñ nullum eorū teneret, & increparet eos: qñ iurabant aliquo modo per istas creaturas. Et tamen non increpauit, sed solum abstulit errorē eorum,

Ad secundum argu.

Ad tertium argu.

Ad quartum argu.

Ad quintum argu.

Ad sextum argu.

Ad septimum argu.

Ad octauum argu.

Ad nonum argu.

Ad decimum argu.

Ad vltimum argu.

eorum, ne crederent, qñ teneret iuramentum factum per aurum templi, & nō per templū, & per donum altaris, & non per altare: ergo innuit, qñ oīa ista iuramenta obligabāt. Itē patet, quia si quis iurat p Deū, tenetur, nisi rem malam iuret. Qui tamen iurat per creaturam, in qua ostenditur aliqua magnificentia, vel honor Dei, iurat per Deum: ergo obligat iuramentum factū per creaturas. Quod patet, quia infra 23. dixit Christus. Qui iurat in altari, iurat in eo, & in omnibus, quæ sunt super illud. Et qui iurat in templo, iurat in illo, & in eo, qui habitat in ipso. Et qui iurat in celo, iurat in throno Dei, & in eo, qui sedet super eum: ergo iurans per creaturam obligatur, quia per Deum iurat. Item Apostolus ad Heb. 6. vult innuere, qñ iuramentum factum per creaturam teneat. Nā iuramentum factum per Deum reducitur ad modum iuramenti facti per creaturam. d. c. s. qñ homines iurant per maiorem suam, & omnis controversiæ eorum finis est iuramentum: Deus autem, quia nullū maiorem habuit, per quem iuraret, per seipsum iurauit. Etiam dicit, qñ sicut iuramentum præstitum iuratur homines per maiorem suam est finis controversiæ ad confirmationē i. confirmat omnia iudicia, de quibus est controversia, ita Deus volens ostendere, qñ illud, quod pmittebat manere deberet immobiliter iurari. Sicut ergo iuramentum Dei dicit tenuisse, ita iuramentum factum per creaturam innuit obligare. Item extra de iure iuran. c. Et si Christus dicit, qñ per creaturam iurandū non est. Si tamen iuratur per eam, seruandum est, dum modo non sit illicitum, quod iuratur. Et allegat ibi auctoritatē Christi infra 23. f. Qui iurat in celo iurat in throno Dei, & in eo, qui sedet super ipsum. Etiam 22. q. 1. dicitur qñ errabant illi, qui putabant iuramentum præstitū per creaturas nihil esse. hinc etiam, & ca. Si aliqua, & c. habemus, & 22. q. 5. c. Ecce dico: dicitur, qñ qui iurat falsum per lapidem periurus est. Et subditur causa. f. Vnde hoc dico, quia multi in hoc fallūt, & putant, quia nihil est, per quod iurant, & non se crimine teneri per iurij. Prorsus periurus es: quia per id, qñ sanctum nō putas, falsum iuras. Si tu illum sanctum nō putas, sanctum putas cui iuras. Non enim quando iuras, tibi aut lapidi, sed proximo iuras homini. Iuras ante lapidem, sed nunquam ante Deum. q. d. Ante Deum iuras, & per Deum. Et subditur poena. f. Non te audit lapis loquentem, sed punit Deus te fallentem. Et tamen si non obligaret iuramentum factum per creaturas non puniretur violans illud, nec diceretur iuramenti violator, ergo obligat iuramentum præstitum per creaturam. Item August. lib. de sermo. Do. in monte, dicit, qñ Christus dixit, nec per coelum, nec per terram & c. quia Iudæi non putabāt se teneri ex iure iurando, si per ista iurassent. Ac si dicat. Cum iuras per coelum, aut terram, non te arbitris non debere Domino iusiurandum tuum, quia per eum iurare conuinceris, cuius coelum thronus est, & terra scabellum. Tenet ergo iuramentum factum per creaturas, & periurus est, qui non obseruat illud: dum tamen iuretur res licita.

Ad argumentum dicendum, qñ cum iuratur per creaturam non iuratur per eam solam, sed per Deū iuratur, cuius excellentia, & veritas manifestatur per creaturam. Ideo licet non debeat reuerentia creaturæ debetur Deo, per quem iuramus, iurando per creaturam. Et dato, quod iurando per creaturam non putaret homo se iurare per Deum, sed totaliter in creaturam intenderet exhibendo ei honorem iuramenti, adhuc teneret iuramentum propter promissionem iuramento firmatam, quæ etiam sine iuramento obligaret promittentem de lege naturæ.

QVAERITVR, an licitum sit iurare per idola, & per Demones. Dicunt quidam, qñ aliquando est licitum: quia sepe licet iurare per creaturas, vt ostensum est supra q. 266. idola autem creaturæ sunt: quia sunt opera manuum hominū: Psal. 113. ergo aliquando licebit iurare per illa. Item patet, quia idolum nihil est. 1. Corin. 8. Et ideo etiam si quis comedit de cibis consecratis idolo non peccat, nisi fortè credat se peccare, vel scandalizet conscientias infirmorum eo. cap. & cap. 10. ergo licebit aliquando iurare per nomina idolorum.

Dicendum, qñ iurare per idola peccatum est, quia Exo. 23. Deus vtruit, dicens: Per nomen externorū Deorum non iurabitis, nec audientur ex ore vestro: Istud tamen præceptū non est ceremoniale, sed morale. Quia sicut non colere idola morale est, & obligat omnes homines, ita non iurare per idola: quia iurare est quandam honorem exhibere ei, per quem iuratur, vt dicit Iero. super Matth. f. Qui iurat per aliquid, diligit, aut veneratur id, per quod iurat. Et tamē venerari idolum, vel diligerē illud peccatum est: ergo iurare per idola est peccatum. Ita dicit August. ad publicolam. Et habetur 22. q. 9. c. Mouer te. vbi dicitur, qñ qui iurauit per falsos Deos bis peccauerit. f. quia iurauit per illud, per quod iurare non debet. Itē, quia iurat per idolum, aut exhibet ipsi idolo reuerentiam iuramenti, putans in eo esse aliquam dignitatem, propter quam possit per illud iurari, sicut per Deum iuramus, quia ipse est veritas infallibilis: aut non exhibet idolo reuerentiā, sed Deo per idolum tanquam per creaturam quandam, in qua manifestatur Dei virtus, & iurat per illud, sicut per alias creaturas iuramus. Si primo modo idolatria grauis est, quia virtus deitatis. f. esse veritatem infallibilem attribuitur idolo. Si secundo modo etiam peccatū est, licet non equale, quia Deus detestatur idola, & non est conueniens creatura ipsum idolum, vt in eo representetur diuina bonitas, cū potius ponatur, vt offendiculi contra diuinū honorem: quia idola ab antiquis non ponebantur, nisi vt Dij, & vt eis honor quidam exhiberetur. Ideo per idola iurandum non est, quia per illa iurat, etiam si nullū honorem eis exhibeat, videtur illa honorare: quia saltem fauet eis, cum confirmet promissionem suam inuocatis nominibus eorū. Ideo dicendum, qñ omni us hominibus est peccatum iurare per idola, & quancunque iurant, peccant, nisi fortè nō esset iuramentum, sed magis illusio quædam ad irridendum nomina idolorum: quia tunc poterat fieri sine peccato mortali: licet non sit bene factum. Iudæi tamē videntur magis peccare iurādo per idola, quàm ceteri homines, eo qñ ipsis magis hoc prohibitum est, quia de lege naturali eis, & omnibus hominibus simul hoc vetitū est. Et tamen in super eis specialiter fuit vetitum detestari idola, & qñ nullo modo iurarent per ea, & etiā qñ non nominarent illa Exo. 23. Christianis autē nō est illicitum nominare idola, quāuis iurare per ea sit illicitū, eo qñ ipsis non fuit hoc specialiter vetitū. Et patet per simile, quia Iudæi peccabant mortaliter, si comederent de cibis consecratis idolo. Exo. 34. vbi valde hoc prohibitum erat: Christianis autem licitum est comedere de illis, nisi fortè proximi scandalizentur inde, vel comedēs putet se peccare. 1. Choro. 8. & 10. ergo erit idem de iuramento, qñ non est equale peccatum in Christiano, & Iudæo iurare per idolum, licet per accidens possit esse malus peccatū Christiani.

An licitum sit iurare per idola, & Demones. Quæstio CCLXVIII.

Christiani iurantis per idolum propter ingrati-
tatem, cum conuertat honorem Christi ad idola. Si
autem quaeratur, an iurare per daemones sit pec-
catum, dicendum quod etiam daemones ab antiquis cole-
bantur, ut Dij: & si iurabant per eos, iurabant quasi
per Deos. Ideo erat peccatum. Et ita quicquid nunc
iuraret per illos purando illis inesse aliquam virtutem
ad operandum aliquid praeter Dei permissionem, &
in quantum sunt ministri eius, peccaret mortaliter,
quia verè esset idolatra, & ita peccat omnes, qui ex-
hibent eis aliquas ceremonias honoris, & inuocant
eos ad opera sua. Si autem quis non putet daemones
habere virtutem aliquam specialem operandi, nisi
in quantum est Dei minister, & rectè credat, quòd de
daemone tenendum est, si iurat per daemones, aut
iurat solènter, & deliberatè aut non. Si primo mo-
do, semper peccat mortaliter: quia ex modo iurandi
impeditur ei quidam honor, cum per inuocationem
eius confirmare velimus res nostras. Si secundo mo-
do, poterit esse aliquando sine peccato, ut si quis non
animo iurandi, aut se obligandi, sed animo irriden-
di, vel ex quadam leuitate iuraret per daemones. Nā
licet talia possint interdum esse peccatum mortale,
non oportet, quod in omni casu dicamus illa esse mortalia.

Ad primum dicendum, quod licet per creaturas ali-
quas sit licitum iurare interdum, per idola tamen
nunquam licet: quia quaedam creaturae sunt, quae
valde pertinent ad honorem Dei, & per quas mani-
festatur veritas eius, & excellentia, sicut sunt euange-
lia, & crux Christi, & sancti, qui mortui sunt. Et ideo
per talia aliquando iurare licitum est: quia quando
per talia iuratur, manifestè apparet, quòd non obui-
atur honori diuino, cum potius ista ordinentur ad di-
uinum cultum, & honorem. Secus autem de idolis,
quae idola fabricata fuerunt, ut colerentur. Sicut Dij.
Et quandoque accipiuntur ut idola, exhibentur
eis quidam honor diuinus, ideo illicitum est per illa
iurare. Etiam quia ista nullo modo sunt apra ad iu-
randum per ea: quia per creaturam aliquam iurari
potest in quantum per illam ostenditur Dei veritas,
& excellentia: idolum autem non conuenit ad ostèn-
dendum diuinam veritatem, cum sit potius ad signi-
ficandum falsos Deos, & est ad Dei ignominiam. Ideo
non licet per idola iurare aliquando licet per crea-
turas alias honorabiles, & quas diligimus interdum
liceat iurare.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de iu-
ramento praestito per idola, & de manducatione ci-
borum consecratorum idolis. Quia manducare ci-
bos istos naturaliter est ad saturandum famem, &
est naturalis inclinatio, quòd necessitati famis vn-
decumque succurratur. Et quia idolum nihil est, id est,
nullam virtutem verè habet. ad Cor. 8. scilicet, ad
hoc, quòd cibi consecrati sibi contrahant inde vires
aliquas ad bonum, vel malum agendum non potest
esse malum comedere de talibus cibis, nisi comedens
putet malum esse comedere: quia tunc conscientia
sua infirma facit ipsum reum, primo Cor. 8. Et tamè
ex genere suo iste actus manducandi non est malus,
ideo potest fieri interdum sine peccato. Secus autè
in iuramento per idola. Quia iuramentum istud de
se malum est, eo quòd iuramentum naturaliter est
ad confirmandum ea, quae dubia sunt per auctorita-
tem, & reuerentiam illius, per quem iuratur: ergo
iurare per idola de se est exhibere eis quendam ho-
norem. Et tamen honorare idolum semper est ma-
lum: ideo vix potest iurari per idolum sine peccato
mortali. Manducare tamen de cibis idolo consecra-
tis sine peccato aliquo facile est.

An iuramentum factum per idola teneat. Quæstio CCLXIX.

QV A E R I T V R, an iuramentum factum per
idola teneat. Dicunt quidam, quod non; quia iu-
rans semper peccat, & est detestabile taliter iurare.
Si tamen iuramenta sic praestita obseruarentur esset
honorare idola: quia iuramentum obligat propter
reuerentiam illius, per quem iuratur: ergo iuramē-
ta talia non tenent. Dicendum, quod obligant iuramē-
ta facta per idola. Sic dicit Aug. ad publicolam, & ha-
betur 22. q. 1. c. Monet te, quod si quis per deos falsos iu-
rauit se fidem seruaturum, & eam non seruauerit,
bis peccauit. scilicet quia iurauit per quos non debuit: &
quia contra pollicitam fidem fecit. Non tamen pec-
caret contrafaciendo, nisi iuramentum teneret, ergo
obligat. Item patet, quia quando quis iurat, aut ali-
quid asserit, aut aliquid promittit. Si asserit, tenetur
veritatem dicere, etiam si non iuraret, cum quilibet
naturaliter teneatur veritatem dicere, & omne mē-
daciū perniciosum peccatum sit. Nam quicumque
mentitur, occidit animam suam, ut ait Aug. de cō-
suetu vitiorum. & 22. q. 2. c. Nec artificiali. Si autè
quis aliquid promittit, tenetur naturaliter ad pmis-
sionem seruandam, dum non esset alias illicitum ta-
lia promittere: & maius peccatum est mentiri pro-
mittendo, quam asserendo: quia asserendo mentiri
solum est praedudicare ipsi veritati, promittendo au-
tem mentiri est praedudicare veritati, & etiam pro-
ximo, cuius questum est ex promissione. Cum ergo
si promissio fieret sine iuramento obligaretur pro-
mittens, etiam obligabitur confirmando promissio-
nem iurando per falsos deos: quia hic non vitatur
vile per inutile. Iuramentum ergo per idola, licet
malum sit, quia tamen non repugnat promissioni
facte quanquam non possit eam confirmare, non ad-
nihilabit eam, sed manebit ipsa in viribus suis, sicut
si promissio sine iuramento aliquo fieret. Sed obijci-
tur, quod iuramentum praestitum per falsos deos non
teneat, quia. ff. de iureiuran. l. non erit. §. penul. dicitur,
quod non valet iuramentum, quod fit per falsos deos.
Dic quod non obstat, quia ibi non agitur ad videndum, an
iuramentum promissorium factum per improba-
tam religionem sit obligatorium, sed solum de iura-
mento in lite delato parti apertè per religionem im-
probatam, an videatur esse delatum: & si iurans per
hoc liberatus est, vel an teneatur iterum subire iura-
mentum per modum vitatum. Et dicitur, quod videt
non esse delatum iuramentum, & ac si iuramentum
non esset. Et hoc fortè est: quia cum religio illa sit
improbata, non datur plena fides iuramento facto
per deos illos, ac si iuramentum non esset factum.
Et hoc quia praesumi potest, quod iurans non verebitur
falsum iurare per deos reprobatos, per rem publicā:
quia non timet eos, sicut timeret falsum iurare per
deos, quos res publica colit, vel quos non detestatur.
Et tamen si quis non delato sibi iuramento, sed ipse
te iuret promissorie, vel assertorie per falsos deos, non
est dubium, quin teneatur iuramentum seruare.

Ad argumentum in contrarium dicendum, quod li-
cet iuramentum per idola sit semper peccatum, eo quod iu-
rat per id, per quod iurandum non est: tamen promissio,
quae aliis licita est non per hoc violat, cum ista sint di-
stincta. & promissio sit principale, iuramentum aut sit
accessorium. Frustrabit ergo iuramentum effectu suo, ita
quod non confirmet aliquid, & tamen ipsa firmitatè, & obli-
gationè, quae aliis de se habet, promissio tollere non potest.
Per quodcumque ergo iuret, siue per Deum, siue per idola, si-
ue per daemones, siue per quascumque creaturas, dū-
tamè quod iuratur non sit illicitum, iuramentum obli-
gat, & seruandum est. si quia ipsa promissio obligat.

*An licitum sit exigere, vel accipere iuramentum ab
idolis. Quæstio CCLXX.*

QV A E R I T V R, an licitum sit exigere, vel re-
cipere ab aliquo iuramentum per idola. Di-
cunt quidam, quod semper est peccatum: quia sicut ma-
lum facere peccatum est, ita & occasione ad ma-
lum praestare: qui tamen iuramentum exigit ab ali-
quo per idola, vel recipit, dat ei occasionem ad ma-
lum, & ad iurandum per idola, in quo ille peccat: er-
go peccatum est exigere, vel recipere.

Dicendum, quod interdum potest esse sine peccato
recipere talia iuramenta, ut si sit necessarium alicui
recipere fidem ab altero, quam non potest aliter ha-
bere, nisi per iuramentum praestitum per idola licet
ei recipere illud. Ad hoc tamen, quod recipitur licitè
oportet, quod recipiens veram existimationem habeat
de idolo. si quod non putet ei aliquam virtutem diuinā
in esse. Nam si putaret, & acciperet iuramentum praes-
titum per illud: exhiberet sibi honorem, quòd ido-
latra est. Simile patet 1. Corint. 8. de eo, qui comē-
dit cibos consecratos idolo, purans quod idolum nihil
sit: quia per hoc non honorat idolum, nec credit se
manducare aliud, quam cibum communem: cum
per consecrationem factam in cibo ex nomine ido-
linulla virtus ad bonum, nec ad malum accretuerit
cibo ipsi: quia idolum nihil potest, cum nihil sit, id
est, nullius virtutis. Qui tamen manducat cibos illos
putans fuisse consecratos aliquam virtutem per con-
secrationem, peccat. Etiam requiritur, quod qui hoc iu-
ramentum recipit ad bonum finem recipiat, & non cum
intentione incitandi idolatram ad iurandum per idola.
Et est quod illud, super quo iurat, sit aliqd bonum, pro quo
licitè iurari posset per Deum, & recipitur, quod alio mo-
do non possit iste, qui iuramentum recipit, certā fidem habere,
ut potest: quia ille, qui iurat idolatra est, & per nihil aliud
putabit se teneri, nisi per nomen idoli sui. His suppo-
sitis, licet iuramentum recipi a talibus per idola sua. Sic dicit
Aug. ad publicolam, & habetur 22. q. 1. c. Monet te. fac
per hoc, qui vitatur fide illius, quem constat iurasse per
falsos Deos, & vitatur non ad malum, sed ad bonum,
& licitum non peccato illius se sociat, quod per daemō-
nia iuratur, sed bono pacto eius, quod fidem seruauit.
Item patet, quia viri sancti legunt recepisse talia iu-
ramenta ab idolis, sicut Iacob, & Laban in iure fe-
dere in monte Galad iurauerunt. Nam Laban, qui
erat idolatra iurauit per Deos suos, & per Deum Na-
chor patris sui, Iacob autè, qui erat sanctus, iurauit per
Deum verum Gen. 31. cū dixit Laban: Deus Abraham,
& Deus Naehor iudicet inter nos: Deus patris eorum.
Et sequitur: Iurauit Iacob per Deum timore patris
sui Isaac. per Deum, quod timebat pater suus Isaac.
Sic etiam Abraham, & Abimelech Rex Palaesthino-
rum iurauerunt inter se Gen. 21. Manifestum est tamen, quod
Abimelech, qui erat idolatra iuraret per Deos suos.
Et tale iuramentum recepit Abraham ab eo ad cō-
firmationem fœderis. De his etiam 22. q. 1. c. monet
re. §. alia quæstio. Etiam Machabæi fecerunt pactum
cum Romanis de amicitijs seruandis tpe Iudæ Ma-
chabæi. 1. Macha. 6. & postea tpe Ionathæ fuit ista
pax, & federa reformata. 1. Macha. 12. Et manifestum
est, quod ibi iurauerunt, ut dicitur 22. q. 1. cap. monet. §.
Hinc etiam in li. Ro. tamen non iurarent, nisi per nomina
idolorum suorum, & receperunt Machabæi, quæ erant
viri iusti illud iuramentum, ergo licitum erat iuramentum
recipere per idola. Si autem dicatur de eo, qui perit
iuramentum, vel inducit alium ad iurandum per idola.
Secus est, quia iste videtur inducere ad peccatum, &
non ille, qui recipit iuramentum ab eo, qui sponte praestatur
iurare paratus est, quia non praestatur ei causam ad malum,

sed vitatur fide illius, quae per iuramentum firmiter ser-
uat. Sic innuit Aug. ad Publicolam, & in allegato. c.
monet: dicens, quod qui vitatur illius fide, quem constat
iurasse per falsos Deos, & vitatur non ad malum, sed
ad bonum non peccato illius se sociat, qui per daemō-
nia iurauit. Vti autem fide non est fidem petere, licet
oblata suscipere. Et sic dicit Sanctus Thomas, quod li-
citur est accipere iuramentum eius, qui paratus est, per falsos
Deos iurare, sed non licet inducere eum ad iurandum.
Idem tenet Inno. extra de iureiuran. c. Et si Christus.
Et sic videtur, quod si quis non potest aliter fidem habere
ad idolatra, nisi petendo ab eo iuramentum per idola, quod vitatur
debet nullum contractum facere cum eo, ad quem
firmandum requiritur iuramentum, quod iuramentum istud
petere, si ipse aliis non se offert facturum: quia quod ipse
se offert licitum est recipere tale iuramentum. Hoc verum
est indubitanter in contractibus illis, qui sine magno
praedudicio nostro evitari possunt. Si tamen sit aliqd
contractus multum nobis necessarius, ut potest per vita
seruanda, vel pro rebus maximis non vitare licitè esse
per ab eo tale iuramentum, etiam si ipse illud non
offerat, cum quo contractus sit, dum tamen ipse aliis
assuetat per idola sua iurare in rebus similibus, vel
minoribus. De quo potest haberi argumentum 22.
q. 1. c. monet. §. alia quæstio. Ad argumentum dicendum,
quod ille, qui suscipit iuramentum huiusmodi ab eo, qui
praestare paratus est non, dat ei occasionem ad malum,
cum ipse illud etiam non petitus exhibeat, & recipiens
non consentit cum eo in malo, quod est per idola iura-
re, sed in bono, quod inde sequitur. si in fide, quae serua-
tur propter hoc iuramentum. Sic dicit Aug. ad publi-
colam, quod qui vitatur fide illius, qui iurauit per falsos
Deos non peccato illius se sociat, qui per daemonia
iurauit, sed bono pacto eius, quod fidem seruauit. Secus
autem in eo, qui incitauit alium ad iurandum: quia ali-
quo modo sociat se peccato illius, ut supra dictum est.

*An magis peccet periurans per Deum, quam per creaturas.
Quæstio CCLXXI.*

QV A E R I T V R, quis grauius peccat, qui p-
iurus est iurando in nomine Domini, vel per
creaturas. Dicendum, quod cum vtrunque iuramen-
tum teneat, siue per Deum, siue per creaturas viola-
tio vtriusque inducit periurium, & tamen videtur
quibusdam grauius esse periurium, quod fit iurando
per creaturas. Quia quanto quis in pluribus peccat,
tanto grauius peccat. Et tamen qui per creaturam
iurans, committit periurium, in duobus peccat, sci-
licet, quia per creaturam iurauit, & quia fidem viola-
uit. Qui autem iurando per Deum commisit peri-
urium, solum peccauit fidem violando. Sic dicitur
22. q. 1. c. monet. §. hinc etiam cum dicitur. Sed quaeritur
quid grauius sit, an per creaturas, an per crea-
torem iurare fallaciter, & respondetur. l. Dupliciter
enim reus est, qui per creaturas iurat mendaciter, quia
& contra prohibitionem iurat, per quod sibi iurare
non licet, a quo peccato in minus est, qui non nisi per
creatorem iurat, & proximum dolo caput, quod fa-
cit etiam per creatorem mendaciter iurans. Est ta-
men dicendum, quod in hoc non potest responderi
absolute. In iuramento enim promissorio duo sunt
scilicet, promissio, & confirmatio. In assertorio aut assertio,
& confirmatio. De assertorio dicendum, quod vit esse
maius semper periurium, quod fit iurando per Deum,
quod fit iurando per creaturas, nisi ex periurio isto se-
quatur alicui damnum: quia tunc poterit esse maius
periurium, quod fit iurando per creaturas, quod iurando per
Deum, si quod potest esse valde magnum damnum in periurio
per creaturam, & parum in iurando per Deum. Et hoc est
confi-

considerando assertionē, quæ fit in iuramento assertorio. Si autem consideretur confirmatio, quæ fit in iuramento habet periurium gravitatem quandam in quantum fit irreuerentia, quædam contra illum, per cuius inuocationem confirmatur assertio. Et quanto maior est irreuerentia commissa contra aliquem, quanto ipse maioris reuerentiæ est: iuramentum factum per Deum, si violatur, erit grauius periurium, cum Deus sit maioris reuerentiæ, quam creatura. Et licet quando iuratur per Deum: quia qui iurat per thronum Dei iurat per Deum, qui sedet in throno infra 23. & extra de iureiuran. c. Et si Christus, & ita qui iurat per aliquam creaturam iurat per eum, qui creauit illam: tamen quando iuratur per Deum expresso nomine proprio grauior irreuerentia est, si committatur periurium, quam si iuretur per Deum expresso solo nomine creaturæ. Sicut grauior iniuria est, quæ fit facit iniuriam alicui in persona sua, quam quædo facit ei iniuriam in aliquo de suis familiaribus: licet utrobique ipsi Domino sit iniuria. De iuramento promissorio idem dicendum est, quod propter promissionem, quæ ibi fit potest esse maius interdictum periurium factum per creaturas, quæ per Creatorem secundum differentiam promissionis, & damni sequenti ex violatione eius. Si tamen attendatur confirmatio, quæ fit inuocato nomine eius, per quem iuratur grauius est periurium, quod fit per Deum, quæ quod fit per creaturas. Et sic dicendum, quod cum periurium dicatur iuramenti violationem, & iuramentum dicatur ipsam inuocationem eius, per quæ iuratur, grauius est semper periurium, quod fit per Deum, quam quod fit per creaturas accipiendum periurium quantum ad seipsum sine ex genere periurij. Considerare autem violationem promissionis, vel damnum falsæ assertionis non pertinet per se ad periurium, cum ista fieri possint sine periurio, ut in simplici promissione, & assertione.

Ad argumentum dicendum, vno modo falsum esse, quod ubi in pluribus peccatur, grauius peccetur, quia hoc est verum, si omnia peccata essent equalia, aliis tamen falsum est, ut si quis bis furatus est quinque denarios, & alius furatus semel rapuit decem millia denarios, grauius est peccatum vnum, quæ duo. Et ita hic: quia licet periurans per creaturam peccet in duobus grauius peccat, qui periurus est per Deum, etiam peccans in vno. Et ista est veritas. Sic. n. respondetur ad istam questionem 22. q. 1. c. monet. §. hinc est, cum dicitur. Sed si periurium tanto magis poenale est, quanto sanctius est illud, per quod iuratur, apparet, quod & si per creaturas mendaciter iurans dupliciter peccet, grauiori tamen se subijcit poenæ, qui per Creatorem iurat mendaciter. Aliter potest dici, quod falsum præsupponitur, quia qui iurat per creaturam non semper peccat dupliciter, cum sepe iurare per creaturam licitum sit, ut ostensum est supra q. 266. Et sic saltem quando licitum est iurare per creaturam non tener argumentum istud: quia tunc solū peccatur in vno, sicut, qui periurat per Deum. Et tamen licet interdum sit peccatum iurare per creaturam, adhuc minus peccatum est tunc periurium per creaturam, quam per Deum, ut dictum est præcedenti solutione.

Aliter potest etiam dici, quod periurium solum dicit violationem iuramenti. Et quia violatio iuramenti, ut iuramentum est, solum dicit irreuerentiā quandam contra illum, per cuius nomen iuratum est semper grauius erit periurium per Deum, quæ per creaturam. Quod autem peccet aliquis iurando per creaturam non pertinet hoc ad periurium: quia illud peccatum distinctum est à periurio, cum illud committatur in iurando, istud autem in violando iuramentum. Et potest esse illud sine periurio: quia etiam si

iuramentum seruetur, iam peccatum est in iurando per creaturam in casu, quo illicitè iuratur.

An magis peccet periurus per Deum, an periurus per idola. Quæst. CCLXXII.

QVAERITVR, quod sit grauius periurium, quando quis periurus est iurando per Deum, an quando iurat per idola. Dicendum, quod aut queritur, quod est maius peccatum, aut quod est maius periurium. Si queratur de periurio, dicendum quod grauius est periurium, quod fit per Deum, eo quod periurium dicit solum violationem iuramenti. Iuramentum autem in sola confirmatione per nomen illius, per quæ iuratur, consistit. Et quia quanto est magis reuerendum nomen aliquod, tanto committitur maior irreuerentia violando iuramentum factum per illud necesse est esse maius periurium, quod fit per nomen Domini, quod fit per nomen idolorum. Sic dicit Augustus ad Publicolam. & 22. q. 1. c. monet. Quanto. n. per quod iurauerit magis factum est, tanto magis poenale periurium. Nomen tamen Dei est factum, & facere contra illud est irreuerentia: nomina autem idolorum nullius reuerentiæ sunt, sed nephanda, & execrabilia, ideo contra ea nulla potest fieri irreuerentia. Et sic ex hac parte nullum peccatum est venire contra iuramentum præstitum per nomina idolorum, cum nullius reuerentiæ illa digna sint. Si autem queratur quod est maius peccatum, an periurium in nomine Dei, vel in nomine idoli, dicendum, quod possunt considerari hic tria. Iurare per idolum, & damnum consequens ex violatione iuramenti, & irreuerentia, quæ committitur violando iuramentum. De tertio iam dictum est, quod nulla committitur irreuerentia, eo quod nomina idolorum nulla reuerentia digna sunt. Et sic non potest comparari ex parte periurium in nomine idoli ad periurium in nomine Dei. Si autem comparetur quantum ad iurare, dicendum, quod iurare in nomine Dei de se non est peccatum, iurare autem per idolum de se peccatum est. Si autem consideretur quantum ad damnum consequens ex periurio est per accidens, quia aliquando sequitur maius damnum violato iuramento, quod fit per Deum, quam violato iuramento, quod fit per idola: aliquando est contrarium secundum differentiam assertionum, & promissionum in vtrisque iuramenti. Ideo comparando totum peccatum, quod est iurare per idolum, & periurium esse ad hoc, quod est periurium esse per nomen Domini non potest dici, quod sit grauius. Quia comparantur multa ad vnum. Et etiam sit hic aliquid, quod est per accidens, de quo non potest dari certitudo. Si tamen diceretur, quod aliquis peccaret iurando per nomen Domini, & in hoc nomine periuraret, posset comparari ad periurium, quod fit per idola: quia utrobique esset peccatum iurando, & periurando. Dicit tamen Augustus ad Publicolam, & habetur in dist. c. Monet, quod verum est sine vlla dubitatione minus malum esse iurare veraciter per falsos Deos, quam iurare fallaciter per Deum verum. Hoc tamen intelligendum est, si ille, qui iurat per falsos Deos, non putat eos habere virtutem diuinam. Nam si hoc putat, & per iuramentum exhibet eis quandam reuerentiam, tanquam in eis sit veritas infallibilis, maius peccatum est, quod periurium committere per nomen Dei, eo quod istud est idolatria. Et tamen idolatria est grauior omni crimine, cum ipsa sit contra Deum.

An Iudæi peccant iurando per suum thora. Quæst. CCLXXIII.

QVAERITVR, an Iudæi peccant iurando per suum thora. Dicunt quidam, quod sic, quia tale iuramen-

mentum pertinet ad infideles, & tamen infidelitas est peccatum, ideo iurando peccant. Dicendum, quod in thora Iudeorum nihil continetur, nisi quinque libri Moyse, quos nos Græco nomine Pentateuchum dicimus. Iudæi vero thora appellant, ut dicit Hiero. in prologo Galeato super libros Regum, qui incipit. Viginti duas literas. Isti quinque sunt sacri libri, quos Ecclesia tenet, licet ceremonialis, & iudicialia mandata, quæ in eis continentur, iam cessauerint quantum ad obligationem. Quia tamen sunt libri sacri, quos ecclesia in honore seruat, licet et Christianis iurare per illos, sicut licet iurare per Euangelia. Licebit ergo Iudæis iurare per thora, nisi forte circa hoc obseruetur aliquam ceremoniam, ut potest, quod iurando super librum illum, quæ vulgariter thora vocant, credant se obligatos, & si iurauerint per alios libros, in quibus continentur isti quinque libri Moyse putent se non teneri: quia est superstitio putare obligari iurando per vnum volumen, & non per aliud, cum utrobique contineatur eadem scriptura. Licet ergo Iudæis per thora iurare, nisi superstitionem aliquam committant, vel præsupponant ad iuramentum istud aliquem errorem. Istud tamen est per accidens: quia et in iuramento, quod fit per Deum, potest multiplex error præsupponi, & etiam multa peccata accidere.

Ad argumentum dicendum, quod licet iurare per thora sit actus infidelitatis, non tamen est peccatum mortale, quia non est actus ipsius infidelitatis. Non enim est verum, quod infideles in omnibus, quæ agunt, peccent: quia sic peccarent comedendo, & bibendo, & dormiendo, quod falsum est. Sed peccant in illis, quæ pertinent ad infidelitatem, ut quando negant aliquid, quod pertinet ad veram fidem, & quando detestantur Christum, de quo est vera fides. Sic est de fure, quia furari peccatum est, & furem esse esse in statu perditionis. Et tamen non omnia, quæ facit fur, sunt peccatum: quia comedit, & bibit, quod peccatum non est. Ita de Iudæis: licet sint infideles, & iuret in thora non sequitur, quod peccent: quia iurare in thora non est actus infidelitatis. De hoc magis dictum est Exo. vigesimotertio.

An iudex possit cogere Iudæum litigantem in iudicio cum Christiano, quod iuret super thora. Quæst. CCLXXIII.

QVAERITVR, an litigante Christiano cum Iudæo, si non potest haberi alia via probationis, & iuramentum deferendum est Iudæo, an iudex potest cogere Iudæum, ut iuret super thora.

Dicendum, quod si esset iudex Iudæus non est dubium quin licitè ageret, cum ipsis Iudæis liceat iurare super thora, ut dictum est præcedenti q. Si autem sit iudex Christianus est magis dubium: quia in hoc videtur fauere aequaliter legi Iudæorum. Dicendum tamen quod licet ei cogere Iudæum, ut iuret secundum formam, quam ipsi Iudæi inter se tenent. Nam non est aliquid inconueniens: quia iurare per thora non est peccatum Iudæis. Iudex ergo Christianus cum cogit Iudæum sic iurare, non cogit, nec inducit eum ad aliquod malum. Ideo licitè agit. Etiam propter defectum probationum, ne perat iustitia est hoc necessarium: quia aliqua licet propter necessitatem, quæ alias non liceret. Sicut, quod quis recipiat iuramentum, quod præstat idolatria per idola. Non enim peccat recipiendum illud, quod non potest aliter fides haberi, ut ait Augustus ad Publicolam, & dictum est supra q. 270. Iudex autem tenetur prouidere, ne ardetur via probationis: quia per hoc lederetur valde respectiva, eo quod multa iniuria corrigi non possent: Ideo licet ei cogere Iudæos ad hoc. Nec tamen per hoc præstatur fauor statui Iudæorum: quia istud non fit propter reuerentiam legis suæ, sed propter necessitatem. Quia non est alius modus probationis. Etiam licet Christiani venerentur libros Iudæorum, non approbarent statum ipsorum: quia non negamus veritatem librorum suorum. Sed dicimus iam transisse statum legis illius, ut libri ipsorum manifestant. Nec tamen propter hoc exhibendus est honor libris eorum: quia cum ipsi honorent libros suos, eo quod putant legem in eis contentam adhuc obligare. Ita cum aliquis Christianus illos veneratur, poterunt idem putare. Ideo non est exhibenda reuerentia eis per Christianos, nisi sicut libris, qui ad lectionem proficiunt, & iuramentum exigendum nisi quam erit in eis, nec recipiendum, si præstetur, nisi ex necessitate in casu dicto.

An Iudæi peccent faciendo iurare Christianos in nomine Christi. Quæstio CCLXXV.

QVAERITVR, an Iudæi peccent, si cogant Christianos, vel incitent ad iurandum in nomine Christi, vel per Crucem, aut per aliquid simile. Dicunt quidam, quod non peccant, quia Christus est verus Deus, & licet per illum iurare: nam incitando Christianos ad iurandum per Christum non incitant ad malum, quia Christiani in hoc non peccant.

Dicendum, quod peccant Iudæi in hoc: quia verum erat eis iurare per idola, & etiam nominare ea, Exo. 23. Iudæi tamen putant Christum non esse Deum, sed idolum, immo deteriorè omni idolo: quia nihil putant esse deterius Christo, & grauius puniri in inferno, ut ipsi fabulantur in suo Thalmud: eo quod per Christum status legis suæ sublati sunt. Vbi ipsi Iudæi, qui se veros Iudæos putant non iurent per nomen Christi propter vllam necessitatem, sed potius se mori permitterent. Non ergo licet eis incitare aliquos ad iurandum per Christum. Quia sicut peccaret Iudæi, si aliquos incitaret ad iurandum per idola, quia idola sunt, ita cum Christiani putent esse deteriorè idolo, peccabunt, si incitent aliquem ad iurandum per eum. Quæ autem Christiani non sit idolum, sed verus Deus per accidens est respectu eorum, cum ipsi putent eum esse idolum. Agunt ergo contra conscientiam cogendo, vel incitando aliquos ad iurandum per Christum, & sic peccant: quia omne, quod non est ex fide peccatum est. i. quod est contra conscientiam, ad Roma. 14. & tamen peccant cogendo aliquos ad iurandum per Christum, qui est Deus, quantum si ipse esset idolum, cum ipsi putent eum esse idolum. Sicut, qui iurat super lapidem putans se iurare super sanctum Euangeliū, si periurus sit, tamen peccat quantum si verè iurasset super Euangeliū. 22. q. 5. c. humanæ aures. §. ite obijcitur. id est, si cogant iurare super Crucem, vel super Euangelia: quia omnia ista putant pertinere ad idolatriam. Et tamen sicut idola fugienda erant, ita omnia, quæ ad idola pertinebant, Deut. 7. peccant ergo in omnibus his contra conscientiam agentes.

An Christianus peccet iurando super thora. Quæstio CCLXXVI.

QVAERITVR, an Christianus peccet iurando super thora. Dicendum, quod aut putat thora. i. librum illum, quem Iudæi panis, & virgis eneis, vel argenteis inclusum, & implicitum tenent esse aliquis virtutis specialis, cuius non sunt alij libri, qui continent sacram scripturam in Hebræo, aut non. Si hoc putat, pertinet ad superstitionem, & est modus idolatriæ, ideo erit tunc semper peccatum, siue ludendo, siue verè iuretur. Si autem non putet esse alterius virtutis, quam sint ceteri libri sacri. Aut

Aut iuratur solenniter super thora, aut non. Si solenniter, semper est peccatum: quia qui taliter iurat iudaeis, & tamē iudaeizare peccatum mortale est. Etiam datur fauor Iudaeis, vt putent legis suae statū aliquid esse. Quia qui iurat solenniter per aliquid honorē illi tribuit: quia inducit in confirmationem dictōrum suorum. Ideo potius deberet Christianus quaelibet mala pati, quā sic iurare. Si autem non solenniter poterit esse, quōd fiat ludendo, vt ira manifestē appareat ex ipso actu, quōd non intendit iurare, nec aliquem honorem tribuere, sed irridere. Et tunc potest esse sine peccato mortali, & tamen nunquam potest fieri, quin sit vituperabile, ideo semper fugiendum est tanquam mortale, vel quod potest esse mortale. De hoc magis dictum est Exo. 23.

An Saraceni peccent iurando per nomen Christi, vel per crucem. Quæst. CCLXXVII.

QV A E R I T V R. an Saraceni peccent, iurando per nomen Christi, vel per Euangelia, aut per crucem. Dicunt quidam, q̄ peccant: quia licet Christus sit verus Deus, tamen Iudæi, qui infideles sunt, peccant iurando per Christum, vel cogēdo, aut inducēdo aliquos ad iurandum, vel per Christum, vt dictum est supra q. 275. Saraceni tamē sunt etiam infideles, ideo etiam peccabunt.

Dicēdum, q̄ Saraceni possunt iurare per Christū, si non sit secundum se malum, non erit malum nisi ei, qui putat esse malum, & sic agit contra conscientiam, vel errat in aliqua circumstantia, quod etiam in Christianis fit iurando in nomine Christi. Et tamen Saraceni non putant malum esse iurare in nomine Christi, nec est malum secundum se, ideo poterit esse, q̄ licitè iurent. Patet hoc, quia licet Saraceni non putent Christum esse Deum, putant tamen eū fuisse prophetam sanctissimum. Licet tamen iurare per viros sanctos & defunctos in quantum in eis refulget specialiter quaedam Dei virtus, quam viuentes ostendunt: ergo per Christum etiam si solum esset homo liceret iurare, cum sæpe per creaturas iurare liceat, vt ostensum est supra q. 266. De Euangelijs et dicendum, q̄ Saraceni licet iurare per illa, quia ipsi non credunt in Euangelijs mala, vel falsa contineri, sed vera, & sancta, & plura eorum, quæ ipsi credunt, & principaliter ipsum aduentum Mahometi sui putant probari ex Euangelijs. Ideo necesse est, q̄ veritatis honorem Euangelio deferant: quia aliās probatio sua esset debilis, quia presupponeretur procedere ex falso. Non putant ergo Saraceni malum agere si per Euangelia iurent. Et etiam malum non est, quia per illa licet nobis iurare in quantum in eis veritas Dei nobis ostenditur, vt patet infra q. 285. Et etiam est in eo quaedam virtus Dei, ad Ro. 1. ergo non peccabunt Saraceni iurando per Euangelia. Ad argumentum dicendum, q̄ non est simile de Iudæis, & Saracenis: quia licet vtrique sint infideles, & in statu perditionis, tamen Saraceni putant Christum fuisse sanctissimum prophetam, & non licet alicui eorum blasphemare de Christo secundum legem suam. Iudæi verò credunt Christum esse rem pessimam deteriorē omnibus idolis, & dæmonibus. Ideo Saraceni iurando per Christum, nihil mali agunt: quia nō putant se malum agere. Iudæi tamen contra conscientiam agunt: quia putant se iurare per idolum iurando per Christum, ideo peccabunt iurando per eum. Et idem est de Euangelijs: quia illa putant pertinere ad idolatriam, cum ibi sit doctrina Christi, ideo etiam contra conscientiam agerent iurando per ea. De his magis dictum est Exo. 23.

An liceat alicui Christiano iurare per crus Mahometi. Quæst. CCLXXVIII.

QV A E R I T V R. an liceat alicui Christiano iurare per crus Mahometi. Dicendum q̄ non, quia hoc aliquo modo est contra illud præceptum Exo. 23. scilicet. Per nomina externorum Deorum non iurabitis. Crus autem Mahometi, vel corpus eius, licet etiam à Saracenis non reputeretur esse Deus, creditur tamen aliquid esse valde sanctum, & ideo dicuntur seruare illud tanquā aliquid valde sanctum, & diuinum. Et sic in iurando per illud, exhibetur ei quaedam reuerentia sanctitatis tanquam specialiter virtus Dei reluceat in illo, quod falsum est: ideo pertinet ad quendam modum idolatriæ venerari illud crus, & iurare per illud. Omne tamen iuramentum factum per aliquid, quod putatur habere virtutem aliquam deitatis, & non habet, reducit ad iuramentum factum per Deos externos, ergo non licet taliter iurare: quia malum est secundum se venerari illam rem turpem. Etiam quia per hoc faueretur statui pessimo Saracenorum. Quod peccatum est de Iudæis, idem dicendum q̄ illicitum est eis iurare per hoc, q̄ obligantur dupliciter ad non iurandum sic. Primo quia iurare, sic malum est, & naturaliter obligantur omnes ad cauendum tale iuramentum. Secundo, quia specialiter eis insum est, ne per nomina Deorum externorum iurent, & tamen iurando per crus Mahometi putarent se iurare per idolum, ideo neutris licet hoc iuramentum. De hoc etiam Exo. 23. dictum est.

An liceat Christiano iurare super Alchoranum Mahometi. Quæst. CCLXXIX.

QV A E R I T V R. an liceat Christiano iurare super Alchoranum. Est enim Alchoranus liber quidam Saracenorum apud eos maximè venerationis, in quo continetur lex illa, vel potius insania, q̄ reliquit eis Mahometus. Dicunt ergo quidam quod aliquando liceat Christianis iurare per Alchoranum: quia licet aliquando iurare per creaturam: Alchoranus autem est sic, ideo aliquando licebit per eum iurare, cum non sit idolum, nec accipiatur vt idolum. Dicendum, q̄ peccat Christiani si iurent per Alchoranum. Nam iuramentum non debet fieri regulariter nisi per Deum, eo q̄ iurando exhibetur quædam reuerentia ei, per quem iuratur. Ista autem reuerentia soli Deo propriè competit, eo q̄ inuocatur in testimonium tanquam veritas infallibilis, & habens cognitionem vniuersalem omnium rerum, & etiā tantæ reuerentiæ existens, q̄ nomine eius inuocato nemo auderet falsum dicere, vt ostensum est supra q. 250. Ista autem soli Deo competit, ideo per eum solum iurandum est. Quod autem interdum iurare liceat per creaturam, hoc est, quia per creaturam manifestatur nobis diuina veritas, & refulget etiam in ea quaedam excellentia diuina. Propter hoc autem oportet, q̄ creatura illa, per quam iuratur, duo habeat. Primo, q̄ non contineat falsitatem aliquam: quia cum per creaturam debeat nobis innotescere diuina veritas, si ipsa falsitatem in se habeat non conuenienter ostendit diuinam veritatem. Secundo, q̄ res illa sit alicuius dignitatis, eo quod in ea debet aliquo modo refulgere excellentia diuina. In rebus tamen nullius dignitatis non ostenditur conuenienter diuina excellentia, vel si quis iuraret per gallinam, vel per lapidem non esset conueniens ad attestacionem veritatis: quia licet falsitatem nullam contineat, tamen dignitatem nullam habet. Sic est de Alchorano:

Antiō: quia ista duo ei deficiunt. Primum quia mendacia plurima continet, & res turpissimas, quas etiā audire indignum est. Secundum, quia nullius dignitatis est, cum libri mereantur honorem ex sententijs, quas continent. Sententiæ tamen Mahometi quantum ad speculatiua falsæ sunt, quantum ad agibilia verò turpissimæ. Ideo nullius dignitatis sūt, sed omni ignominia, & opprobrio dignæ. Non est ergo conueniens creatura Alchoranus, per quam iuratur, vt in ea representetur diuina excellētia, & honor. Etiam quia Christianus iurans per Alchoranum attestatur aliquo modo vera contineri in Alchorano: quia veritas non confirmatur, nisi per aliam veritatem firmiorem, sicut conclusio ex principijs. Et tamen Alchoranus nihil nisi mendacia, & res turpes continet. Etiam quia iurans per Alchoranum scandalizat animos aliorum Christianorum debilitando in eis fidē, cum ipse ostendat se aliquo modo venerari legem Mahometi. Etiam quia per hoc fortificat animos Saracenorum in sua perfidia, cum videant, q̄ etiam ab extraneis Alchoranus suus veneretur. Nullus ergo Christianorum pro vlla re pati debet iurare super Alchoranum, vel per ipsum, etiam si cogatur ab aliquo, qui potest hoc facere: quia est quoddam genus infidelitatis, & apostasiæ. De Iudæis idem dicendum est, q̄ illi peccant iurando per Alchoranum: quia ille repugnat legi suæ, & prophetis, & est doctrina quaedam detestabilis. De his dictum est Exo. 23. Ad rationem in contrarium dicendum, q̄ interdum licitum est iurare per creaturam. Quando illa talis est, q̄ per eam diuina veritas aliquo modo nobis innotescat, & diuinus honor refulgeat in ea. Alchoranus autem non est huiusmodi, vt dictum est nunc: ideo super illum, vel per illum non licet iurare alicui.

An Saraceno liceat iurare per Mahometi crus. Quæstio. CCLXXX.

QV A E R I T V R. an Saraceno liceat iurare per Mahometi crus. Dicunt quidam, q̄ liceat: quia sicut se habent Christiani ad Christum, ita se habent Saraceni ad Mahometum, & tamen licet Christianis iurare per Christum, ergo etiā Saraceni per Mahometi crus, vel ipsum Mahometum. Dicendum, q̄ peccant iurando quando eumq̄: sicut iurent: quia honorē quendam diuinum tribuunt homini impudico, & pessimo. Et hec pro religione habent. Vnde in eis iurare per Mahometū, vel per crus Mahometi est quasi iurare per deos alienos, cum honorē quendam diuinum tribuāt ei. Nec etiā licet iurare per Mahometi crus tanquam per creaturam: quia non potest conuenienter representari diuinus honor nisi in re, quæ est alicuius dignitatis. Et tamē Mahometus, & quicquid pertinet ad eū est res turpis: ideo non conuenit iurare per hoc. Ad rationem in contrarium dicendum, q̄ nō se habent oīa Saraceni ad Mahometum, sicut Christiani ad Christum: quia Christiani credunt Christum esse Deum sicut verè est: Saraceni autem nō putāt Mahometum fuisse Deum, sed hominem. Etiam dato, quod putarent Saraceni idem de Mahometo, quod Christiani de Christo, non sequeretur, q̄ licite per eum iurent: quia gētilis idolatriæ putabant idola, quæ colebant, esse Deos, sicut nos scimus esse vnicum Deum, & tamen non excusabantur, quin peccarent colendo idola, & iurando per ea. Ira & Saraceni, quanto maiorem honorem dede- rant Mahometo iurando per eum, vel aliās tanto magis peccant: & sic peccabunt iurando per crus eius.

An liceat Saracenis per Alchoranum iurare. Quæstio. CCLXXXI.

QV A E R I T V R. an liceat Saracenis per Alchoranum iurare. Aliqui dicunt, q̄ sic: quia Saracenis est Alchoranus pro lege sicut nobis euangelia: nobis autem licet iurare per euangelia: ergo licebit eis iurare per Alchoranum. Dicendum, q̄ peccant iurando per illum: quia honorāt eum per hoc tanquam legem sacram. Et tamen sunt ibi turpissima documenta. Etiam Deo iniuriam quandam faciunt: quia putant in Alchorano veritatem doctrinæ diuinæ expressam esse, sed quæ qualis vnusquisq̄ est talia dicit, & operatur. Etiam cum ergo sint falsa, & impudica ea, quæ in Alchorano tradunt innueretur, q̄ Deus ille, à quo talia documenta processerant, mendax, & impudicus erat. Sic enim Augu. 2. de Ciuit. Dei probat deos gentilium fuisse turpes: quia in sacrificijs, & cæremonijs suis, & solennitatibus perebant turpia fieri, quæ contra humanam honestatem essent: illicitum ergo erit Saraceno per Alchoranum iurare. Ad argumentum dicendum, q̄ licet habeat Saracenus Alchoranum, vt legem non excusatur a crimine: sed tanto magis peccatum eius grauius est. Quia cum agat ex lege putat se agere licitè. Et ideo intensè agit, & magnam venerationē exhibet. Et tamen quanto maior honor exhibetur rei turpi, tanto grauius peccatum est. Si ergo Saraceni peccant tenendo Alchoranum, vt legem: quia est manifestè contra rationem: ita exhibendo ei quæcunq̄ honorem tanquam legi Dei peccant, & hoc fit in iurando per illum: quia honoratur: ergo Saracenis non est licitum iurare per eum.

An liceat Iudæis iurare per thalmut. Quæstio. CCLXXXII.

QV A E R I T V R. an liceat Iudæis iurare per Thalmut. Est enim Thalmut collectio magna libro ū apud Iudæos, in quibus multi errores, & absurditates continentur contra Dei dignitatem, & contra sacram scripturam, & contra Christum. Nam plurima, quæ Iudæi contra Christum, & eius doctrinam confixerunt, ibi habentur. Dicendum, q̄ peccatum est per librum illum iurare: quia manifestos errores continet. Velle autem attestari veritatem per errores est inconueniens: maximè quia quando iuratur per aliquam creaturam inuimus, q̄ per illam diuina veritas nobis ostenditur, per mendacia tamen non ostenditur veritas. Ideo nulli licet per talem librum iurare, siue Iudæo siue Christiano, siue Saraceno: quia iniuriam Deo facit, qui diuinam veritatem per talia confestatur: quia inuit talem esse Deum, qualia ista sunt. Idem de libris necromanticis, & quibuscunq̄ prohibitis scripturis dicendum est, q̄ per eas, aut super eas iurare nō licet: quia nō iurare per aliquid, q̄ non licet honorare. Qui autem per talia iurat, nō caret quodam scrupulo societatis occulte ad ea, q̄ ipsa diligit, & veneretur, & vtatur ad aliquid: Ideo quomodocunq̄: quis per talia iuret, illicitum est aut suspectum.

Quis magis peccat iurando per crus Mahometi: Christianus Iudæus, an Saracenus? Quæst. CCLXXXIII.

QV A E R I T V R. cum tam Christianus, quā Iudæus, quā Saracenus peccent iurando per crus Mahometi, & per Alchoranum, qui istorum magis peccant in hoc. Dicendum, q̄ vt cōmuniter, magis peccant in hoc Saraceni, quā Christiani, & Iudæi: quia enormius ista agunt. Nam Saraceni tanquam

quam licitum istud habent, & ideo feruntur in illud tota intentione, & quandam diuinam venerationē exhibent hoc pro religione habentes, & in hoc instructi ex parua etate. Christiani autem, & Iudæi cū non credāt hoc licere, non agent hoc ex tanta deuotione, & inclinatione. Ideo non tantam reuerentiā exhibent, & sic minus malum agunt. Si tamen esset aliquis Christianus, vel Iudæus qui ex tanta reuerentia iuraret per Macometū, vel eius, aut Alchoranum, ex quāta iurant Saraceni, grauius valde peccaret, quā Saraceni: quia tamen hoc non fit communiter, enormius peccant Saraceni, vt communiter iurando per ista, quā Christiani & Iudæi. Ex alia tamen radice est grauius peccatum Christianorum, & Iudæorum. Quia Saraceni cum sint in hoc instructi, & repurent hoc licitum, licet per hoc non excusentur totaliter: aliquo tamen modo alleuiatur culpa eorum, quod non fit in Iudæis, & Saracenis, qui in hoc instructi non sunt, & quibus manifestatur ex lege sua istud esse peccatum: ideo grauius peccabūt isti ex hac parte. Dicere autem simpliciter quis magis peccet in hoc, an Saracenus, vel Christianus, & Iudæus, non est possibile, nisi dicatur ceteris paribus. i. quod ex equali deuotione, & cum equali reuerentia omnes isti iurent. Et tunc Saracenus minus peccat, quia minus agit contra conscientia: Christianus aut peccat maxime, quia magis innotescit veritas fidei, & falsitas infidelium Christiano, quā Iudæo: et maiorem ingratiudinem cōmittit Christianus, quā Iudæus, qui contemnit plura bona, quæ sibi exhibita credita Deo, quā Iudæus, scilicet, beneficium redemptionis, & legislationis. Ideo ceteris paribus p quolibet peccato magis punietur à Deo Christianus, quā Iudæus, & Saracenus, quia plura de veritate cognoscit. Seruus tamē sciens voluntatem Domini, & nō faciens plagis vapulabit multis: quia autem nescit voluntatem Domini sui, & ideo non facit plagis vapulabit paucis, Luc. 12. De hoc Exo. 23.

An alicui liceat iurare per membra Dei. Quæstio CCLXXXIIII.

QVAERITVR, an liceat alicui iurare per membra Dei, vt per caput, vel per pedes, & similia. Dicendum, q nullo modo licet, immo reputatur blasfemia magna. & grauis pœna infligitur 22. q. 1. c. 6. si quis per capillum Dei, vel caput iurauerit, vel alio modo blasfemia contra Deum vsus fuerit si in ecclesiastico ordine est, deponatur, si laicus, anathematizetur. Si quis autem talem hominem non manifestauerit, non est dubiū, quin diuina condemnatione coherceatur. Et si Episcopus ista emendare neglexerit acerrimè corripiatur. Istud intelligendū est de quocunq; membro, quia eadem ratio est de omnibus. Et idē est, si quis per corpus Dei iuret, quia licet corpus non sit membrum, continet tamē omnia mēbra. Et sic vt est blasfemia iurare per aliqđ membrum, ita est blasfemia iurare per corpus: quia iuratur per multa membra.

Dicit autem Hostiensis in summa titulo de iureiuran. q hoc fuit vetitum propter errorem quorundam Hæreticorum, qui rustica simplicitate putabāt Deum habere membra, sicut scriptura loquitur. Et vocantur isti antropomorphitæ, i. attribuentes Deo humanam formam, vel figuram, vt dicit August. lib. de nonaginta hæresibus, & Ildo. 7. Ethymo. & habetur 24. quæst. 3. quidam Hæretici. Dicitur autē iurare per aliqua membra Dei non solum malum esse, sed etiam esse blasphemiam: quia taliter iurantes attribuant Deo quandam imperfectionem, scilicet,

habere membra humana, quæ non habet. Et iō tale iuramentum, quod blasfemia est, secundum leges humanas grauius punitur, scilicet, capitaliter in auctoritate, vt non luxurientur homines contra naturam colla. 6. §. vlti. In hoc tamen Hosti. in summa titulo de maledi. dicit, quod istud iuramentum, per capillum Dei, vel per caput, & similia potest fieri affirmando, & iurando, vel detestando, & irascendo. Si primo modo licet grauius peccet iurans, nō incidit in pœnam maledicorum, quæ habetur extra de maledi. cap. Statuimus. Quia illa est pro blasfemia, & est pœna grauis, scilicet, quod maledicus sit ante portas Ecclesiæ in loco publico, dum Missa celebratur per septem dies dominicos. Et vlti. die dominico illorum non habeat pallium, nec calciamēta & sit ligatus corrigia circa collum. Et imponitur ibi, quod sextis ferijs præcedentibus ieiunet in pane, & aqua, & cogatur soluere certam summam pecuniæ, & in obitu careat ecclesiastica sepultura. In illo autem, qui solum iurauit non detestando, dicit non habere locum istam pœnam.

Alij dicunt, quod illa pœna depositionis, quæ ponitur 22. q. 1. cap. si quis per capillum, habet locum in iurante per membra Dei, & in iurante ex consuetudine: secus autem in eo, qui semel iuraret, vel casu, nihil præmeditatus: quia non debet tam grauius puniri. Dicunt etiam, quod differt, an quis iuret per membra honesta, id est, per illa, quæ in homine reputantur honesta, vt caput manus, & oculus, vel per inhonesta, scilicet, per pudenda, & similia. Primo modo dicunt non esse peccatum mortale, nisi forte esset ex consuetudine secundo modo, quod semper sit peccatum mortale: quia talia dicere ad ribaldos pertinet, & est quædam iniuria Dei, sic dicit frater Ioannes in summa confes. lib. primo tit. 9. quæst. 6. Sed obijciatur, quod non sit blasfemia iurare per membra humana in Deo: quia Christus Deus, & homo est, & membra humana verè habet sicut nos, ideo nihil sibi attribuimus, q non habeat.

Dicendum, quod si quis dicat per caput Christi, vel oculos non est blasfemia: licet sit inhonestum iurare per creaturam in Deo. Nam caput Christi creatum est, & omnes partes corporis sui. Honestius ergo est iurare per ipsum Christum absolutè, qui Deus est, quā per partes sui corporis, quæ sunt aliquid creatum. Et hoc, quia videtur quædam irreuerentia sic diuidere Christum, sic iurando per quasdam partes eius, & non per alias quasi exhibendo honorem quibusdam, q non alijs. Cum in Christo nulla sit diuisio. Etiam irreuerentia est, cum rem aliquam nominauerimus, omittere id, quod in ea est optimum, & nominare istud, quod est minus perfectum. Et ita est, cum quis per aliud membrum corporis Christi iurauerit. Nam omittit deitatem eius, quæ est infinitum bonum, & veneratur aliquod membrum eius, quod respectu deitatis nullius venerationis est, quando tamē iuratur, per caput Dei, vel aliud membrum Dei, non nominando Christū blasfemia est, quia licet Christus Deus sit, tamen nominando Deum absolutè intelligimus solam naturam diuinam, vel personas diuinas solum quantum ad diuinam naturam, & non quantum ad humanitatem assumptam à verbo. Natura tamen diuina, & personæ secundum istam naturam non habent membra aliqua, nec corpus, ideo est blasfemia ascribere eis membra, vel corpus sicut homini ascribimus. Et ita intelligimus, quod sit blasfemia iurare per capillum Dei, vel per alia membra Dei, cum nulla habeat.

Ioan. ordi nis prædicatorum.

An

An sit licitum iurare per Euangelia. Quæst. CLXXXV.

QVAERITVR, an sit licitum iurare per Euangelia. Dicunt quidā, q non, quia 22. q. 3. cap. nullus, dicitur, q nullus ex ecclesiastico ordine cuiquam laico supra sancta Euange. iurare præsumat. Item eadem. q. c. decreuit. dicitur, q in diebus rogationū nullus supra sacra Euange. iurare præsumat.

Dicendum, quod iuramentum, quando fieri debet, melius fit per Deum, quā per aliquam creaturā. Et tamen interdū licitum est iurare per creaturam, vt ostensum est supra q 268. Inter creaturas autem, per quas iurari potest, conuenientissima est Euange. Nam per creaturam iuratur in quantum per eam diuina veritas nobis innotescit, quā in iuramento inuocamus in testimonium. Euangelio autē hoc conuenit, quia in eo manifestatur maximè veritas credendorum, & est quædam virtus Dei in illo pro creditibus ad salutem. ad Ro. 1. Nec est aliqua scriptura in toto seculo tantè auctoritatis, sicut Euang. vt dicit August. lib. 1. de concor. euange. in principio. Ideo per Euange. maximè cōfueuimus iurare qñ iuramentum solenniter præstat. Sic. n. iuratur Papæ. 63. di. c. tibi Dño, & 1. q. vlti. c. sentimus. Et veniens de scismate sic iurat. 1. q. 7. cap. quoties. Et presbyter infamatus super Euangelia iurādō se purgat. 2. q. 5. c. presbyter. Et sic regulariter est forma iurandi, qñ fidelitas iuratur Papæ per aliquos episcopos, vel officiales suos, vel subditos sibi iuratur. Et dicitur in si. sic me Deus adiuet, & hæc sancta Euange. Extra de iureiuran. c. ego episcopus. Sic etiam per Euang. iuratur in iudicijs, quando iuratur de calumnia extra de iuramento calū. c. vlti. & 1. q. 1. c. testimonio. licet Episcopus pp dignitatem suā non tangit corporaliter Euangelia, qñ iurat, sed ponuntur Euang. coram ipso extra de iura. calū. c. Cū in cā. & in alleg. c. testi. Et iste est modus magis vulgaris iurandi, & est approbatus de iureiuran. Ideo iurando p Euāge. non peccabit quis, nisi quando iurando per Deum peccaret. Hoc autem dicitur: quia iurare per creaturam non est licitū, non solū pp rem iuratā, sed exhibeas honor creaturæ, qui debetur Deo, extra de iureiurā. c. Et si Christus. Et quia qdam creature sunt, in quibus expressa diuina veritas, & perfectio ostenditur, & per quas homo manu ducitur in Deum manifestè: licet iurare per illas creaturas, quia ibi manifestū est, q iurans nō se referat ad creaturā, sed ad Creatorem, in quem directè deducitur illa creatura. Secus autem de alijs creaturis, quæ non referuntur ita manifestè in Deum, nec deducunt nos apertè in ipsum, ideo per eas iurare non licet. Istas autem, quæ sic in Deum deducunt iura collegerunt. f. Euange. & altare, & reliquias sanctorum, & crucem, & ordinem sacrum, & manus episcopi consecratas, & fidē nostrā, & similia, de quibus omnibus dicitur infra locis suis. Euangelia autem inter omnia ista maximè in Deū deducunt: ideo per ea licitum est iurare seruatis conditionibus requisitis ad hoc, q sit licitū iuramentū. De quibus dictum est supra q. 255. Et non solū licet iurare per Euange. sed et si quis iuret per lapidē, vel aliam rem putans esse Euange. vt potē, quia opertus erat, tener iuramentum, sicut si per Euangelia iuramentum esset. Et ita est graue peririurium, sicut si iuratus esset per Euange. 22. q. 5. c. humana. §. itē obijciatur.

Ad primum argumentum dicendū, q non prohibetur iurare clericus super Euangelia, tanquā iurare super illa malum sit, sed quia clericus prohibetur iurare hoc laico pp dignitatem. Sacerdotis, siue clerici, & indignitatem laici. Et tñ episcopo suo bene iurat clericus super Euangelia eo. c. dicit tamen Alph. Toft. super Marth.

ibi glo. q intelligitur de iuramento calū. vel q nullum iuramentum clericus laico præstare debet, nisi de licentia episcopi. Ad secundum dicendū, q non prohibetur ibi simpliciter iuramentum, super Euāgelio, sed ratione tēporis, quia in eo. c. Decreuit. ponuntur tempora, in quibus non licebat causas iudiciales agi, & consequenter, nec iurare aliquo modo iudicialiter: quia iuramentum est modus probationis ad Hebræos 6. & extra de iureiuran. c. Et si Christus. Et quia iurare super Euangelia erat modus cōmunis iurandi in iudicio, quando de calū. iuratur extra de iuramento calū. c. Cum in cā prohibendo iuramentum super Euangelia prohibetur omne iuramentū cuiuscunq; modi, q ad iudicia pertineat.

Quid sit mains iurare per Deum, vel per Euangelia. Quæstio CCLXXXVI.

QVAERITVR, quid sit maius iurare p Deū, an per Euange. Aliqui putant, q sit maius iurare per Euange. Dicendum tamen, q qui iurat p Euange. aut iurat per sola Euangelia, non nominando Deum, aut iurat aliquid D. o per Euang. Si iurat per sola Euangelia, dum tamē vtrobique equaliter iuret quantum ad solennitates, scilicet, vtrobique simpliciter, vel vtrobique solenniter maius est iurare per Deum, q per Euange. eo qd Euangelii est pp Deū, & non Deus pp Euange. Et sic nomen Dei est maioris venerationis, quā nomen Euang. & consequenter iuramentum præstitum per Deū magis obligat, quā iuramentum præstitū per Euange. Iō Chryso. increpat quosdam putantes maius esse iuramentū per Euange. & habetur 22. q. 1. c. Si aliqua cā fuerit, modicum viderur facere, qui iurat per Deū, qui autem per Euang. maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est. Stulti, scripturæ propter Deū factæ sunt, & non Deus propter scripturas. Si autē vnū est iuramentum simplex, & alterum solenne, magis obligat semper illud, quod solenne est, & maximè respectu Ecclesiæ, quæ attendit solennitates istas. Et sic si per Deum iuret simpliciter, & per Euange. solenniter magis obligat iuramentum factum per Euange. vt patet 22. q. 1. c. Si aliqua. in glo. Dicitur tamen ibi, quod est verum quantum ad ecclesiam, sed secus est quantum ad Deum, coram quo non magis obligat iuramentum solenne, quā simplex, & votū solenne, quā simplex. Extra, qui clerici, vel vouentes cap. rursus. Non est tamen hoc verum absolutè: quia votum solenne etiam corā Deo magis obligat, quā simplex. Quia secundum Deū obligatur vouens solenniter non cōtrahere matrimonium. Et si contraxerit obligatur dimittere coniugem, quia non est vxor, sed fornicaria. Si tamen fuit votum simplex, & cōtraxit matrimonium post votum non tenetur, et secundum Deum, & forū conscientia dimittere vxorē, vt impleat votum, sed tenetur cum ea manere. Etiam quantum ad pœnam magis obligat votum solenne, quā simplex: quia solenne votum frangens plura contemnit: quā frangens votum simplex. Et tamen ex magnitudine cōtēptus accipitur grauitas peccati. Sed dicitur, q tantum obligat apud Deum votum solenne, quantum simplex, id est, ad equalē rē, vel ad eandem rē obligat vtunque, scilicet, ad continentiam. Et sic dicitur, q apud Deū non magis obligat iuramentum, quā simplex promissio. i. quia ad idē obligat. Nam siue q iuret, siue promittat, siue iuramento, tenetur semp reddere rem promissam. Et ita magis peccat ille, qui violat iuramentū, q qui simpliciter promissionem: licet vtrobique est equalis obligatio. i. ad equalē rē nō Pars Secunda. E e tamen

tamen æqualis in seipsa: quia maior est in seipsa obligatio inducta per iuramentum. Si autem iurans per Euangelia iuret simul per Deum, scilicet, quia iurat aliquid Deo per Euang. i. tangendo Euangelia, vel super Euang. erit maioris obligationis iuramentum factum per Euang. quia est ibi Deus, & Euangeliū. Et ita quanto magis crescunt solennitates, tãto magis obligatio iuramenti est vehementior. Maius enim erit iurare Deo per euangelia, & super reliquias sanctorum, quàm iurare solum Deo super euang. Et ita de varietate solennitatum, quæ adduntur iuramento. Sic dicit Sanctus Tho. De periurio autem commissio idem iudicium est: quia quanto iuramentum est maioris obligationis, tãto est periurium grauius, sicut quanto est aliqua virtus maior, tanto est vitium sibi oppositum maius. Vnde si quis iurando per euangelia solenniter periurium committat, maius est, quàm si periuret iurando per Deum sine solennitate, eo quòd maioris obligationis est iuramentum solenne per euang. quàm iuramentum simplex per Deum. Sic tenet Sanctus Tho. & Inno. extra de inreiuuran. c. Et si Christus. Dici potest etiam conformiter secundum sanctum Tho. Quolibeto. 110. quòd virtus obligandi in iuramento pendet ex forma iuramenti. Vnde quanto forma est fortior, tãto obligatio est maior, & quanto forma debilior, tãto obligatio minor: forma enim iuramenti in genere triplex est. Aut enim nominatur solus creator, aut sola creatura, aut vtrunque. In prima Deus confirmat immediatè veritatem. In secunda mediatè solum. In tertia mediatè, & immediatè. Cum ergo sit magis fortis actio immediata, quàm mediata, & fortissima illa, quæ habet vtrunq; erit fortissimum iuramentum per creatorem, & creaturam simul: minus autem per creatorem solum, minimum autem per creaturam solum. Ex forma ergo iurandi minus est iurare per creaturam, quàm per Deum. Per accidens tamè potest esse maius, & hoc in tribus casibus potissimè. Primò ratione contemptus, vt si blasphemando iuret per creaturam, vt per caput Dei. Nam per solum caput, quod est creatura, nunciatur, & non per Deum. Secundò ratione scandali, vt si maius scandalum sequatur ex periurio factò iurando per creaturam. Vtpotè si fuit creatura inducta in solennitatem, vt per Euang. vel reliquias sanctorum. Terriò ratione conscientie, vt si quis iurans per creaturas interdum magis se teneri putat, quàm iurando per Deum. An verò liceat iurare per euangelia illa, in quibus falsum iurans mortem timere potest, vel creditur moriturus, dicitur infra q. 287.

An liceat alicui iurare per Dominum suum, vel per aliquem hominem. Quæst. CCLXXXVII.

QVAERITVR, an liceat iurare alicui per Dominum suum, vel per aliquem hominem. Dicendum, quòd iuramentum per creaturas aliquando licitum est. Poterit ergo iurari per Dominum suum, cum non sit sibi aliquid, quod repugnet honestati iuramenti. Vnde viri sancti leguntur iurasse hoc modo, sicut Ioseph iurauit per salutem Pharaonis Gen. 41. & Magister 3. Sen. di. 39. ostendit fuisse licitum iuramentum dicens, quòd Ioseph venerabatur Deum in Pharaone. Nam erat constitutus iudex super homines, sicut Deus super omnia, & sic refulgebat magis Dei excellentia in illo, quàm in subditis. Vnde melius poterat iurari per eum, quàm per subditos: quia per eum veritas diuina, & excellentia ostendebatur, quæ in iuramento inuocatur, & à qua iuramentum vires accipit. Sic etiam Apostolus ad

Hebræos 6. dicit: homines per maiorem suum iurãt, & omnis cõtrouersia eorum finis est iuramentum. Vbi innuit tenere iuramentum, quod præstatur per maiores, & esse licitum. Nam comparat illud ad iuramentum, quòd Deus fecit. Et sic sibi consuetudinem gentium iurabatur. s. per salutem principis. ff. de iureiuran. l. 3. §. vlt. & l. Qui per salutem. Dicit tñ Hosti. in summa ti. de iureiuran. quod hodie non vñ iurandum sic: licet antiquis patribus hoc concessum fuerit, ar. 22. q. 1. §. Sicut etiã in versu. Sed obijcietur, quod Ioseph. Et satis rationabiliter dicitur, quod licet iste modus iurandi possit aliquo modo ducere in Deum, eo quod principes propter excellentiam patris representant Deum, specialiter tamen minus conuenit iste, & alij modi iurandi per creaturas, quos iura approbaucunt, eo quod iurantes per salutem principis videntur totaliter referre se ad honorem principis, & salutem, & non ad honorem Dei. Et istud periculum est, cum in tãtum liceat iurare per creaturam, in quãtum ipsa deducit hominem in Deum. Et propter hoc iste modus iurandi iam abiit in disuetudinem. Quando autem iuramus per euang. vel per crucem manifestum est, quod non exhibemus ibi honorem istis propter se ipsa, sed vt referuntur in Deum: quia ipsa talia sunt, quod non in seipsa, sed in alterum nos ducunt, scilicet, in Christum, cuius sunt. Per talia ergo iuramentum licitè præstatur: quia ad honorem Dei solum referuntur, & non transfertur honor Dei ad creaturas, vt dicitur de iureiuran. c. Et si Christus. Aliquando tamen de iure reperitur, sic iuratum, vt rediens de scismate iurat per sancta Euangelia, & per salutem Dominorum gubernantium rempublicam. 1. q. 7. c. Quotiès. Sed etiam istud iuit in disuetudinem.

An licitum sit iurare per sanctos defunctos. Quæst. CCLXXXVIII.

QVAERITVR, an licitum sit iurare per sanctos defunctos. Dicendum quod sic, quia iuramento inducitur in testimonium ille, per quem iuratur, in quantum propter reuerentiam eius non auderet quod falsum dicere. De sanctis autem est huiusmodi: quia cum sint iam cum Christo scimus eos esse magnæ potestatis, cum ipsi iudicaturi, sint scilicet, sedentes cū Christo infra 19. Sedebitis, & vos super sedes duodecim iudicantes Israel. Et ob hoc credimus, quòd quidquid ipsi velint, poterunt obtinere à Christo. Vnde sicut Christum propter se ipsum timemus: quia per se ipsum facere potest quidquid voluerit, sine alieno adiutorio, ita & sanctos propter Christum timemus, quia per Christum facere possunt quodquid ab eo petuerint. De honore eodem modo est: quia sicut Christum pro seipsum honoramus exhibentes reuerentiam, & ob hoc per ipsum iuramus, ita sanctos pro Christo honoramus. Et sic per eos pro Christo iurare poterimus in quantum ad ipsum pertinent, & honor eorum ad ipsum refertur. Alia est ratio est, quia sanctis debetur honor quidam diuinus in quantum contra eos blasphemia committitur in dehonoratione, vel irreuerentia. Nam blasphemia propriè non est nisi contra Deum, in quãtum dicimus de ipso aliquid falsum, quòd in dedecus eius cedit. Nã si quis malè dicat proximo suo falsa de eo asserens, non dicitur blasphemare, sed contumeliam, vel iniuriam facere. De Deo autè blasphemia dicitur. Et ob hoc blasphemiam lapidabantur Leu. 24. Si tamen solum maledicerent hominibus, non lapidarent, sed esset contra eos actio iniuriarum, & sanctos tamen de committi blasphemia extra de maledi. c. statuiimus, vbi de statuimus, vt si quis Deum, vel aliquem sanctorum suorum linguã in blasphemiam relaxare præsumpserit

sumpserit per Episcopum suum pena subdat. Potest ergo per sanctos iurari, quia eis reuerentia quædam diuina, & honor debetur. Et tamen non iuratur per eos propter se: quia etiam eis sanctis existens, non committit tanta reuerentia, sed solum in quantum manifestissimè reuertitur in eis veritas in fallibilis eius, qui facit illos sanctos. Dei, cui inseparabiliter vniti sunt. Et ob hoc quãto aliquis sanctus est maioris dignitatis, tanto maior reuerentia ei debetur, & offensa facta ei maior est. Et dicitur committi maior blasphemiam in ipsum, vt in alleg. c. statuiimus. Nam mater Christi est maior omnibus sanctis, extra de peni. & remi. ca. noua. Et blasphemiam commissa in ipsam maior est, cum dicitur, si quis contra Deum, vel aliquem sanctorum suorum, & maxime Beatam Virginem linguam in blasphemiam publicè relaxare præsumpserit. De periurio autem commissio in ipsam sanctorum dicendum, quod est maius, vel minus ceteris paribus, secundum quod sanctus, per quem iuratur, maior, vel minor est. Sic dicit Aug ad Publicolam, & habetur 22 q. 1. c. monet te. Quanto enim per quod iurauerit magis sanctum est, tãto magis penale periurium. Et ob hoc, quia nomẽ Domini est sanctius omnibus alijs nominibus: licet omnes, qui iurant per sanctos iurent per Deum sicut dicit Christus, quod iurat per thronum, iurat per eum, qui sedet in throno, infra 23. tñ periurium, quod per nomẽ Domini fit ceteris paribus, grauius est periurijs, quæ sunt per quoscunq; sanctos, & per quascunq; creaturas 22 q. 1. §. sicut etiam in li. Macha. sed periurium tanto magis penale, est quãto sanctius est illud, per quod iuratur, apparet. quod si per creaturas mendaciter iurans dupliciter peccet, grauiori tamen se subijcit penæ, qui per creatorem iurat mendaciter. Et quia post Deum mater Christi est excellentior omnibus sanctis, periurium commissum per eam est maius oibus periurijs commissis iurando per sanctos. Et habet specialem grauitatem, & offensam extra de maledi. c. statuiimus. si quis contra Deum, vel aliquem sanctorum suorum, & maxime Beatam Virginem linguam in blasphemiam relaxare præsumpserit. Et ratio huius est, quia in periurio committitur quædam irreuerentia contra illum, per quem iuratur. Quanto ergo irreuerentia fuerit maior tãto est maius periurium, & tamen tanto est maior irreuerentia, quanto sanctior erat & maioris dignitatis ille, per quem iurabatur: ergo per maximũ sanctum fit maximum periurium. Sic etiam est iurando per resinanimatas, si sanctæ sunt sicut in illo, qui iurat per crucem. i. ponendo manus in ea. Nam si crux est consecrata est grauius periurium, quàm si non sit consecrata: quia periurans primo modo debet ieiunare tribus annis. Periurans secundo modo debet vno anno ieiunare, vel poenitere 22 q. 5. c. qui periurat.

An liceat iuramentum fieri ad sepulcra sanctorum. Quæst. CCLXXXIX.

QVAERITVR, an liceat iuramentum fieri super sepulcra sanctorum. Dicendum, quod sicut licet iurare per nomina sanctorum, ita etiam licet iurare super sepulcra eorum, quia iuratur super sepulcra in quantum sunt ibi ossa sanctorum, & manet ibi eorum memorie. Istud autem est iuramentum conueniens: quia per talem creaturam conueniẽter exhibetur Deo honor, eo quod sepulcrum alicuius sancti non honoratur pro se: quia non est aliquid honorabile simpliciter: quia nihil habet nisi ossa mortuorum. Sed in quantum manent ibi ossa eius, quæ Deus sanctus fecit ostenditur manifestè, & specialiter Dei virtus per sepulcra sanctorum. Vnde solet Deus, circa Alph. Toft. super Matth.

alia sepulcra miracula multa ostendere. Et ob hoc introductum est in reuerentiam sanctorum, quod super sepulcra eorum homines iurent, quia specialiter honorem eis exhibent, cum tangendo eorum sepulcra propter ipsorum reuerentiam non audet falsum dicere. Et hoc modo iubetur aliqui de iure se purgare de infamia, qua laborant iurando super sepulcra aliquorum sanctorum. Sic quidam Episcopus iurare coactus est purgando se supra sepulcrum beati Petri 2. q. 5. ca. Mennam vero alio modo se purgauit se de infamia orra super Simoniam, & hæresim iurando super sepulcrum beati Apollinaris 2. q. 5. ca. Quanto à nobis, & c. Qua de cã. An verò liceat iurare super sepulcra illa sanctorum, super quæ iurans si periurium commiserat, creditur moriturus, dicitur infra q. 297. De periurio commissio super sepulcra sanctorum dicendum est, quod maius est, quàm periurium commissum nominando solum nomina sanctorum. Ratio est, quia quanto plures sunt solennitates in iuramento, tanto magis obligat, & periurium est grauius, vt ostensum est supra q. 286. Qui tamen iurat super sepulcra sanctorum, exprimit nomen Dei, vel nomen sancti super sepulcrum, cuius iurat. Qui autè iurat per nomen sancti solum exprimit nomen eius. Grauius ergo est periurium super sepulcrum sancti, quia hic sunt duæ solennitates, & ibi vnica. Pater adhuc: quia etiã si non exprimeretur aliquod nomen in iuramento, si fieri posset, sed solum quod iuraretur super sepulcrum sancti, vel fieret ibi simplex promissio, videretur ista esse maior solennitas, quàm iurare per nomen sancti, eo quod plus se credit agere, qui sic iurat. Nam cum maiori reuerentia, & timore accedit homo ad iurandum super sepulcrum alicuius sancti, eo quòd istud non est solitum fieri quotidie, quàm cum iurat solũ per nomẽ sancti. Putant enim homines differre ista iuramenta in vigore quantum differet res à voce significante: quia quandam virtutem realiter credit esse in sepulcra sanctorum. Etiam patet hoc, quia pro causis magnis, & ad faciendum magnam probationem iurant aliqui super sepulcra sanctorum, sicut illi, qui in famati erant de magnis criminibus, sicut licet, hæresim, & Simoniam non existentibus probationibus legitimis super sepulcra sanctorum. s. beati Petri, & beati Apollinaris iurando se purgauerunt 2. q. 5. c. Mennam, & c. Quanto, & c. qua de causa. Et ista est purgatio iuridica, & non vulgaris: quia vbi permittitur ista prohibetur vulgaris. s. in ferro cadente, vel aqua feruente, aut frigida, vt in alleg. ca. Mennã. Sed obijcietur, quòd sit grauius periurium iurando per nomen sancti, quàm super sepulcrum eius: quia maior est efficacia viuens, quàm mortui. Dicendũ, quòd grauius est periurare super sepulcrum, quàm per solum nomen, vt supra dictum est. Comparatio autem non est conueniens, quia si sanctus aliquis possit haberi viuens, & presente eo iuraretur per ipsum valde grauius esset periurium, quod committeretur, sic, quàm si iuraretur super sepulcrum eius. Et tamè nunc non comparatur viuens ad mortuũ, sed comparatur nomen nudum sancti ad sepulcrum, & ossa eius, & tunc manifestum est, quod maius est periurium super sepulcrum, quàm per solum nomen: quia hic est res signata, & ibi solum nomen significans.

An liceat iurare per crucem Christi. Quæst. CCXC.

QVAERITVR, an iurare liceat per crucem Christi. Dicendum, quod sic: quia consuetudo nobis est iurare per illam, & tangere eam corporaliter, & est modus approbatus de iure 22. quæst. 5. cap. Pars Secunda. E c 2 Qui

Qui periurat. Ratio huius est, quia hic conuenienter iuratur, cum per tale iuramentum soli Deo honor reddatur, eo quod Crux manifeste nos in Deum ducit: quia est signum nostrae redemptionis, & nullus iurando per Crucem potest decipi: quia nemo Cruci honorem propter seipsum exhibet, sed pro Christo, qui in ea pependit. Et ob hoc sicut licet iurare per Christum, ita licet iurare per Crucem, in qua pependit Christus. Etiam debetur Cruci quidam honor specialis, qui vocatur adoratio hyperdulie. Nam omnibus illis, quae pertinent ad ministerium nostrae redemptionis debetur hyperdulia, id est, quaedam excellens dulcia, siue adoratio. Et sic est Beata virgo, de qua natus est Christus, qui nos redemit, & Crux, in qua pependit, & similia, ut dicunt Doctores, & colligitur 3. Sen. dist. 9. Sic etiam veneremur clauos Christi, & spineam coronam, & flagella & cetera, per quae passus est, si illa haberemus. Iuramentum tamen fit per illum rem, cui debetur honor spiritualis, siue diuinus, ideo per Crucem Christi iurare licitum est. Et hoc fit dupliciter, scilicet, nominando Crucem, vel ponendo manus super Crucem, sicut etiam de Euangelis fit istis duobus modis, & vtroque modo iuramentum tenet. Et non solum hoc de Cruce illa, in qua Christus pependit, sed etiam de omni signo Crucis: quia quaelibet Crux reducit nos in memoriam Christi patientis. Et iste est fructus Crucis, ut apud nos habetur. Cui ergo per quamlibet Crucem hoc habeatur, tamen illam vnicam, quae iam in parres diuisa est, super omnes alias venerari debemus exhibendo hyperdulia. Si tamen illam Christi Crucem haberemus, multo excellentius honoranda esset: quia vere retigit membra Christi, & tora perfusa est eius sanguine benedictio, & tamen adhuc maneret ista adoratio intra hyperdulia: quia quae soli Deo exhibetur, apparet praedicta, quia non solum inter Cruces istas, & illam est differentia venerationis, sed etiam inter istas vulgares, quia venerabilior est Crux consecrata, quam non consecrata 22 q. 5. c. qui periurat, & tamen magis differt illa ab istis, quam consecrata a non consecrata: quia istae consecrantur per Pontifices nostros ceremonijs quibusdam sacris: illa vero consecrata est per Pontificem nostrum magnum, qui penetrauit caelum, & intrauit in sancta sanctorum perfundendo eam non venerationibus ceremonialibus, sed vero sanguine suo rubricando. De periurio commissio iurando per Crucem dicendum, quod differt an iuret quis per Crucem solum eam nominando, vel eam manu tangendo. Periurium secundo modo est maius, quam. 1. eo. quod plures solennitates sunt, cum tangitur Crux corporaliter, quam cum solum nominatur. Quia cum tangitur iuratur per nomen Dei, vel crucis, & tangitur Crux, & sunt duae solennitates. Cum vero nominatur non tangendo solum exprimitur nomen, & sic est vnica solennitas: ideo est periurium leuius. Et est haec eadem ratio cum ea, quae ponebatur praecedenti q. de iurante per nomen sancti, vel super sepulchrum sancti.

Distinguendum etiam an Crux, per quam iuratur, sit consecrata, vel non, quia periurans per Crucem consecratam magis peccat, quam per non consecratam: eo quod quanto sanctius est id, per quod iuratur, tanto magis graue est periurium, & maioris poenae, ut ait Augustinus ad Publicolam, & habetur 22 q. 1. c. monet, & in §. sicut etiam, vers. Sed si periurium. Ideo periurans in Cruce consecrata debet poenitere tribus annis, qui autem in Cruce non consecrata debet poenitere vno anno. 22 q. 5. c. Qui periurat. Hoc intelligendum est, quando iuratur super Crucem tangendo eam, sicut etiam tangimus corporaliter sancta Eu-

Crux Christi quomodo adoranda.

gelia, quando iuramus per ea in iudicio, extra de iuramento calu. c. vlti. & 2. q. 1. c. testimonium.

Si autem iuret per Crucem solum nominando, & non tangendo, non incurritur illa poena, sed leuior: quia leuius periurium est non tangendo, ut ostensum est. Et patet, quod sic intelligitur d. c. qui periurat. Quia si solum intelligeretur de iuramento nominando crucem, non distingueretur, an iurauit in cruce consecrata, vel non consecrata, quia quando nihil rangimus nominamus crucem absolute, & non istam, nec illam consecratam, aut non consecratam. Etiam quia dicitur, qui periurat se in cruce. i. ponendo manum super crucem. Nam si intelligeretur de sola nominatione crucis, non diceretur, qui periurat se in cruce, sed per crucem. i. nominando crucem. Hoc autem intelligitur de periurio voluntario, s. qui sciebat se falsum iurare, vel qui sponte venit contra iuramentum suum. Si autem coactus est aliquis iurare, vel ignorans iurauit, & postea veritatem cognoscit, debet poenitere tribus quadragesimis. Et non distinguitur ibi de cruce consecrata, & non consecrata, sed debet intelligi sicut prius, scilicet, tribus quadragesimis ieiunet pro periurio commissio ex ignorantia in cruce consecrata, & vna quadragesima pro simili periurio in cruce non consecrata. Dicitur tamen ibi in Glo. quod intelligitur de ignorantia iuris, ut si quis iurauit incaute id, quod malum erat, & contra ius, & nesciuit tunc, an esset contra ius: quia talis ignorantia licet aliquantulum alleviet culpam, non tollit in totum, nisi iurans sit talis persona, quae non teneatur scire iura, sicut rusticus, mulier, miles, puer, & similes. Si autem esset ignorantia facti totaliter excusaretur. Ut potest qui iurauit aliquid facere, quod de se malum non erat, nec erat contrarium, nec videbitur esse occasio alicuius mali, postea tamen inuentum est, quod vergeret in deteriore exitum, quia tunc non peccauit aequaliter, qui iurauit, etiam si postea iuramentum non obseruet. 22 q. 4. c. innocens. §. Illicitum. Nisi forte fuerit ignorantia crassa, scilicet, quod licet non esset res iurata mala, secundum se tamen manifeste ex ea sequebatur malum, & tamen iste ignorauit, quod omnes scire poterant. Talis autem ignorantia non excusat, licet aliquantulum alleviet: quia non est simpliciter volens, qui sic agit.

An liceat iurare per manus Episcopi. Quaes. CCXCI.

QVAERITVR, an liceat iurare per manus Episcopi. Dicendum, quod iurare licet per res sacras in quantum res sacrae ad Deum pertinent. Sic autem est de manibus Episcopi, quia consecratae sunt: ideo per eas iurare licet, id est, super eas, quia non iuratur inuocando eas, sed tangendo illas, sicut qui iurat per crucem tangendo eam, vel super sepulchra sanctorum. Est autem conueniens istud iuramentum, & in omnibus alijs rebus sacris, quia per creaturas non debet iurari in quantum illae ducunt nos in Deum, cui debetur honor iuramenti. Res autem sacrae dupliciter nos in Deum ducunt: quia duplicem habitudinem ad ipsum habent, scilicet, ab eo sunt, & propter ipsum sunt. Omnis consecratio virtute quadam spirituali, & secreta fit: quia alias per homines consecratio facta nihil valeret: quia virtutem nullam causare possunt.

De secundo patet, quia non consecratur aliquid, nisi ordinetur in Dei ministerium, & obsequium. Quod patet, quia sola vasa, & ministri ad diuinum ministerium pertinentes consecrantur. Et sic per omnes res sacras potest iurari, & huiusmodi sunt manus Episcopi. Ideo per eas iuratur. 22 q. 5. Qui periurat. Potest et iurari per

per manus Sacerdotis: quia sacrae sunt, id est, consecratae, spiritualiter tamen iura dicunt de episcopo. Ratio est, quia manus episcopi non solum sunt consecratae, sed etiam consecrantur ministros ad consecrandum aliquid. Nam per manus Episcopi ordinantur ministri ad ordines sacros, ut in sacris ministrare possint, & nullus inferior episcopo ordines istos conferre potest. Sunt ergo manus eius specialiter consecratae, & sic per eas iuratur. Tangendo eas. Posset autem iurari per manus episcopi non tangendo eas, sed nominando, ut si quis dicat: ego iuro per manus episcopi, quod faciam tale, vel tale, iuramentum tenet: sicut si per aliam creaturam iuret. Et tamen iura non approbant talem modum, sed quod iuret in manibus episcopi tangendo eas. Et sic accipitur in di. cap. Qui periurat: quia dicitur, qui periurat se in manibus Episcopi. Tangendo manus episcopi. Istud iuramentum multum obligat, ideo periurium est poenale. Nam qui periurat in manibus episcopi debet poenitere tribus annis in di. c. Qui periurat. Et est aequalis poena cum periurio, quod committitur in Cruce consecrata. Et est maius, quia periurium commissum in Cruce non consecrata: quia vno anno poenitet, qui sic periurium commisit. eo. c. Qui periurat.

An liceat alicui iurare per sacros ordines. Quaes. CCXCII.

QVAERITVR, an liceat iurare alicui per ordines sacros. Dicendum, quod licet, & est conueniens iuramentum: quia hic iuratur per creaturam, quae ducit hominem in Deum, & non exhibetur honor ipsis ordinibus, sed Deo per ordines: quia ad ipsum ordinant. Et iste est modus, quo sacerdotes maxime iurare debent, scilicet, per ordinem suum sacrum, vel sub periculo ordinis sui. 1. q. 7. ca. quoties, & est modus, quo iurant illi, qui redeunt de schismate poenitentes se manere in vnitatem ecclesiae, & obedientiam: licet etiam isti iurant per quatuor Euangelia, ut dicitur in eo. cap. quoties, & tamen respectu aliorum non debent iurare ponendo manus super Euangelia, ne polluantur manus, quae ad consecrationem instituta est. Ibi autem iuramentum praestatur proprie, & ponitur manus super Euangelia. Est autem hic periurium, sicut in alijs iuramentis.

An liceat iurare per altare. Quaes. CCXCIII.

QVAERITVR, an iurare liceat per altare. Dicendum, quod sic: quia altare est res sacra, & specialiter ad Deum pertinens: ideo in Deum ducit: ita quod manifeste apparet in iuramento factio per altare non exhiberi honorem ipsi altari, sed Deo, & Christus approbavit istum modum iurandi, dicens esse obligatorium contra illos, qui dicebant, quod qui iurabat per altare non debebat. i. non tenebatur. Qui autem iurabat per donum, quod erat in altari tenebatur: Christus autem dixit: Ceteri, quid est maius, donum, an altare, quod sanctificat donum? Qui ergo iurat in altari, iurat in eo, & in omnibus, quae super illo sunt, infra 23. Et sic innuit, quod teneatur ad hoc iuramentum seruandum, qui iurauit. Erat autem frequentatum hoc iuramentum in veteri testamento propter reverentiam altaris, quod expresse representabat Deum, eo quod ibi offerebantur sibi omnia sacrificia. Ideo dixit, quod non offerret Iudaei victimas suas demonibus in agris, sed offerret eas sibi super altare ad osium tabernaculi: Leuiti. 17. Sicut ergo per Euangelia, vel per Crucem iuratur: quia sunt valde representatiua Christi: ita in veteri testamento per altare: quia valde representabat Deum: vnde erat magni honoris.

Alph. Toft. super Matth.

Sic innuitur Exo. 21. Si quis per insidias occiderit proximum suum, ab altari meo euellas eum, ut moriatur. q. d. non solum ab alijs locis sacris poteris eum euellere, sed etiam ab altari. In quo innuit locum istum sanctiorem esse alijs. Manet etiam nunc istud iuramentum: quia per altare Dei iuratur, & est valde seruandum iuramentum, ut dicit Hieronymus, & habetur 22. q. 1. c. habemus. s. ideo admonendi sunt omnes, ut diligenter caueant periurium non solum in altari, sed etiam in communi loquela. Est autem periurium graue, ut ibi innuit Hieronymus, ponens alia esse periuria minora. Et hoc est, quia periurando per altare contemnitur altare tanquam sit aliquid pollutum, & immundum: Deus tamen conqueritur de illis, qui contemnunt altare. Malachie. 1. Nam dixerunt ibi sacerdotes: mensa Domini polluta est, & quod superponitur contemptibile est cum igne, qui deuorat illud. Et vocatur mensa Domini ipsum altare, quia ibi ponuntur cibi eius, ut deuoretur ab igne, & Deus poenam infligit pro hoc contemptu.

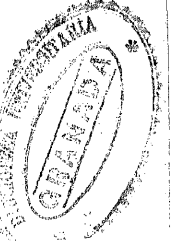
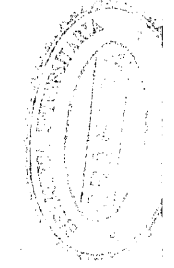
An liceat iurare per sanctorum reliquias. Quaes. CCXCIII.

QVAERITVR, an iurare liceat per sanctorum reliquias. Dicendum, quod sic, quia reliquiae sanctorum sunt aliquid sacrum, scilicet, partes quaedam ipsorum, quae nobis relinquuntur in memoriam eorum, & sic deducunt nos in Deum in quantum per ipsum istae reliquiae sacrae sunt, & sancti, quorum sunt, per eum sanctificati sunt. Et iste modus iurandi etiam tenet de iure sicut iurare per altare. Ita dicit Hieronymus, & habetur 22. q. 1. c. habemus, scilicet, non solum per altare, & reliquias sanctorum a periurio abstinendum est, sed etiam in communi locutione. Et patet etiam hoc, quia super sepulchra sanctorum iuratur. 2. q. 5. c. Menam & c. Quanto & c. Quae de causa. Et tamen iuratur ibi: quia in sepulchris sanctorum sunt ossa eorum, quae sunt reliquiae ipsorum: ideo per reliquias eorum, quando fuerint per se, scilicet, extra sepulchra iurare licebit. Et intelligitur de iuramento, quod fit tangendo reliquias, sicut quando iuratur tangendo sepulchra sanctorum: quia illa est magna solennitas iuramenti. Et ideo est grauius periurium, quam in forma communi, scilicet, si quis solum iuret per Deum, vel per nomen alicuius sancti. Potest etiam intelligi, quod iuret per reliquias sanctorum, scilicet, nominando eas, & non tangendo, nec habendo sibi praesentes. Et etiam iuramentum istud tenet, & tamen istud est minus, quam iurare per Deum, & quam iurare per nomen sanctorum: quia sanctius est nomen alicuius sancti, quam reliquiarum ipsius sancti.

An liceat iurare per Eucharistiam. Quaes. CCXCIV.

QVAERITVR, an iurari liceat per Eucharistiam. Dicendum, quod hoc potest fieri dupliciter, scilicet, per illam, vel super eam. Primum licitum est, quia iurare per Eucharistiam est iurare per Christum, quia ibi Christus verus, & integer est, secundum non est vlitatum, nec licitum, quia illud, super quod iuratur, tangitur corporaliter: sicut, qui iurat super Euangelia tangit illa corporaliter extra de iure iuran calu. cap. vlti. & 11. q. 1. ca. Testimonium. Eucharistiam tamen ab hominibus contingi non licet, sed solum adorari, & manducari manibus aut tractari non debet, nisi a sacerdotibus ministrantibus eam laicis, & omnibus fidelibus, & consecrantibus eam. Non licet ergo iurare super eam, ita quod corporaliter tangatur ad confirmationem iuramenti.

Pars Secunda. Ee 3 Alij



Alij autem ad maiorem solennitatem pacti, & iuramenti Eucharistiam diuidunt, & sumunt: quasi istud sit maximum firmamentum pacti. Tales tamē modi iurandi, & confirmandi non sunt approbati de iure, quia vergunt in dedecus sacramentorum, licet per Eucharistiam iurare, sed non super eam.

An interpositio fidei sit iuramentum. *Quest. CCXCVI.*

QVAERITVR de alio modo iurandi. scilicet per interpositionem fidei. solum promittēdo seruare aliquid. Nam tenet promissio, & solet vocari iuramentum. Distinguitur tñ iusm ab interpositione fidei: extra. q. vi. aut me. ca. c. ad aures. l. Renunciatio facta ad terrorem laicorum, nisi forte iuso, vel fide interposita sit confirmata, non impedit, potest tamē accipi interpositio fidei pro iuso facto per fidem iurantis, vt si quis dicat: iuro tibi per fidem meam, q. faciam hoc. Sic tenet Inno. in eo. c. ad aures. Et tñ ponitur, vt species iuramenti, vel modi iurandi. Sic ponit hosti. in sum. ti. de iureiur. In simplici autem locutione periurium non committitur: quia periurium non est nisi violatio iuramenti, & tñ simplex loquela iusm non est. Aliquando tamen vocat periuriū, vt dicit Hier. quando non seruatur veritas pmissōrum 2. q. 1. c. habemus. l. Omnes diligenter caueant periuriū non solū in altari, seu in reliquijs sanctorū, sed et in cōi loquela, & tamen in iuso violato propriē est periuriū. In simplici autē loquela est mendaciū. Sic dicit Chryso. & habetur 2. q. 5. c. Iuramēti, scilicet. Sicut in iuso nullam conuenit esse perfidiā, ita quoq; in vestrīs verbis nullum debet esse mendaciū. Df autē, q. inter simplicem loquelam, & iusm Deus non facit dñiam, eo. c. Iuramenti. Non tñ est verum, q. sint equalia, quia magis peccat, qui cōmittit periurium, q. qui mendaciū: cū periuriū addat super mendacium. Quia periuriū est mēdaciū iuso firmatum, alias frustra inuocaretur nomē Domini ad cōfirmationem in iuso, si nihil maius esset iusm, q. simplex locutio. Sed est sensus, q. Deus non vult esse distantiam inrer iusm, & simplicem loquelam. scilicet quia vtrunq; vult impleri, & pro vtroq; est pēna, si nō impleatur. Et hoc df, vt non puret aliquis, q. ad ea, quae iurauit, teneatur, sed non ad ea, quae simpliciter pmissa sunt, vtrūq; tamen obligat. Et sic dicitur ibi, quia vtrūque & periurium, & mendacium diuini iudicij pēna damnatur: maior tamen pēna est tam fm Deum, quā fm iura pro periurio, q. pro simplici mendacio.

An liceat iurare per Euangelia super sepulcra sanctorum, in quibus falsē iurantes morte puniuntur. *Quest. CCXCVII.*

QVAERITVR, an iurari liceat per Euangelia illa, per quae iurans creditur moriturus si falsum iuret, aut per sepulcra sanctorum, in quibus est periuri morte puniuntur. Dicunt quidam q. sic, quia Deus in veteri testamēto similem modū dedit iurandi, quia qui iurabat in templo Salomonis, si falsum iurabat, Deus puniebat eum, & sentiebat punitionem apertam, vt patet 3. Regum. 8. & 2. Paral. 6. Alij dicunt, q. hoc non licet: quia est purgatio vulgaris cum in purgatione periculum est, sicut in ferro cadente, & aqua frigida, aut calida 2. q. 5. c. Menā. Tales enim pbariones, & purgationes sunt de iure reprobatae. Dicendum, q. cum quis purgat se de aliquo crimine, de quo est infamatus per iuramentum suū licitum est, q. compellatur iurare super aliquod altare, vel supra sepulcra sanctorum ad hoc, q. maior reuerentia habeatur in iuramento. Idem etiā quando iuramenta praestantur non ad purgationem, sed pp

alias causas licitū est illa sic praestari, vt satisfiat parti, si illa sic perit. Nam sicut iurantes communiter cōpelluntur iurare super sancta Euangelia, extra de iuramento calē. cap. vlti. & 2. q. 1. ca. Testimonium, vt propter reuerentiam eorum dicant, ita licet adhiberi omnes alias caeremonias, per quas credantur iurantes cum maiori reuerentia iurare. Sic enim est, quod iurent in Ecclesia, & super altare, vel super sepulcra sanctorum. Vnde Papa compulit quosdam purgantes se de criminibus iurare super sepulcrum beati Petri 2. q. 5. Menam, & super sepulcrum beati Apollinaris. e. q. ca. quanto, & c. Quae de can. Quod tamen aliquis iuret coram sepulcro alicuius sancti, vel super illud, vbi creditur, quod falsum iurans certissime morietur, vel à Deo punietur, manifestē illicitum est iurare: quia purgatio vulgaris est taliter se purgare. Sed aliquis obijciat, quod illicitum sit praestari iuramenta super talia sepulcra, vel in Euangelijs, in quibus falsum scienter iurans creditur moriturus, quod idem est: quia Papa compulit quosdam iurare super corpus beati Petri, & super corpus beati Apollinaris, vt dictum est.

Dicendum, q. non est simile, quia ibi cōpulsus sunt ad iurandum super corpora sanctorum ex sola reuerentia, & non credebantur morituri dato, q. falsum iurarent. & hoc modo compelluntur homines iurare super Euangelia ad reuerentiam ipsorum, & tamen nō creditur, quod iurantes falsum super ea certissime punientur: quia contrarium sepe experti sumus. Secus autem erit ibi, vbi falsē iurantes, certissime credimus puniēdos à Deo: quia ibi est purgatio vulgaris. Sed aliquis dicit, quod non sit ista vulgaris purgatio: quia dicitur purgatio vulgaris, in qua non potest subiens illam euadere, siue sit reus, siue innocens, nisi miraculū fiat, sicut est in aqua frigidissima, aut in feruenti, aut in ferro cadente, & similibus, quia tam nocentes, quam innocentes laeduntur ibi, nisi miraculosē liberentur. Istud autem est accipiendū propriē, & strictē vulgarem purgationem. Nam accipiendū eam largius, etiam monomachia est purgatio vulgaris. scilicet certamen singulare, quādo duo homines soli pugnantēs volunt ostendere per euetum belli quis nocens, & quis innocens sit. Est enim purgatio vulgaris ista, & de iure prohibita, & tamen nocens potest sine miraculo euadere, & perire innocens. Hic autem non sic: quia iurando super talia sepulcra, vel euangelia non laeduntur innocentes, sed soli periuri: ideo non erit vulgaris purgatio. Dicendum, q. vulgaris purgatio est: quia simile fiebat in veteri testamēto ad purgationem in muliere suspecta de adulterio, q. biberet aquas amarissimas. i. maledictas per sacerdotem: quas cum biberet, si innocens erat, non nocebant ei aquae. Nam ipse aquae erant tales, q. fm se ipsas nocere non poterant: quia nō erat in eis aliqua vis nocendi, nisi Deus ex miraculo faceret, quod nocerent. Si autem mulier rea esset adulterij, nocebant ei aquae rumpentes femur eius. i. ventrem apud loca genitalia, per quae peccauerat, vt patet Numeri 5. Ista tamen erat purgatio vulgaris. Sic enim vocatur 2. q. 4. c. consuluistis. §. in libro nanq; Numerorum, & habetur ibi pro palea. Nam in tota illa quaestione agitur de purgatione canonica, & vulgari, & ponitur istud ad declarandum, quod esset purgatio vulgaris illa, quae fiebat per aquas amarissimas. Et tamen omnino similis est purgatio, quae fit iurando super sepulcra sanctorum, & super Euangelia in casu dicto, quia illa non habent virtutem aliq. ad nocendum, & innocentibus non nocent, sed solis piuris: est ergo ista purgatio vulgaris. Cōsiderādū pro hoc, q. in purgatione vulgari tres sunt gradus.

Primus

De purgatione vulgari tres gradus.

Primus est quando sumitur talis modus probandi, in quo necesse est periclitari tam nocentem, quā innocentem, nisi à Deo miraculosē liberentur. Et ista purgatio est, quae fit in ferro cadenti, & aqua feruenti, & transitu per ignē, & similibus. Et ista est valde illicita inter oēs alias, vt patet 2. q. 5. c. Menā. & c. 2. soluit, & extra de purgatione vulgari. c. dilecti filij.

Secundus gradus est, quando probatio est talis, per quam non potest cognosci quis nocens, & quis innocens sit, & tamen est talis, à qua potest tam nocēs, quā innocēs sine miraculo liberari. Quia tamen non constat ex ea, quis nocens, aut quis innocēs sit, & insuper contingit interdum innocentes succumbere, & mori: nocentes autem superare reprobata est. Sic est probatio per duellum, vel similem modū pugnandi, vbi ille, qui vincit creditur innocens, & tamen potest innocens, si est debilior succumbere. Sic patet 2. q. 5. cap. Monomachiam, & extra de pur. vul. cap. cum suscepri. & c. significantiibus. Ista purgatio licet sit mala non est tamen tam mala sicut prima. Tertius gradus est in purgatione illa, per quam inuenitur delictum sufficienter, & tamen ad inueniendum illud tentatur Deus, vel saltem fit aliquid, per quod videtur Deus tentari, vt delinquens inueniatur. Et sic est purgatio, per aquas amarissimas: Numeri 5. Nam ibi mulieres innocentes non poterant laedi: etiam probatio erat ibi manifestē probans, in qua nunquā erraretur cum esset à Deo introducta. Aliquo modo tamen tentabatur Deus in ea, quia volebāt homines per huiusmodi purgationē cognoscere voluntatem Dei. Sic etiam erat in iurantibus in templo Salomonis, quia illi si verē iurarent, non habebant aliquod periculum. Periuri autem periclitabantur, & erat talis ista probatio, quod secundum se nulli poterat nocere, nec innocenti, nec reo nisi Deus miraculosē hoc faceret. Erat tamen modus iste, per quem sufficienter ostēdebatur veritas, & nō poterat esse defectus in eo, cum esset introductus à Deo. Sic etiam est in iurantibus super altaria, & super corpora sanctorum, vel super Euangelia, super quae falsē iurantes creduntur à Deo certissime puniēdi. Quia in his attenditur quid Deus facere velit de illis, qui sic iurant. Ecclesia tamen veruit omnē purgationem, in qua tentatur Deus extra de purgatione vulgari capitu. dilecti filij. Ideo non sunt aliquae istarum purgationum tolerandae. Et nō solum istae, sed nec etiam alię minores, in quibus Deus minus tentari videtur, quia etiam non permittuntur. Sicut antiquitus constitutum erat, si in monasterijs furta aliqua fierent, quod omnes monachi die illa communicarent. Et quando Abbas daret eis Eucharistiam, diceret corpus Domini sit tibi ad probationē hodie. 2. q. 5. c. Sepe contingit. Sed ipsa probatio, licet olim ab Ecclesia fuisset introducta, postea auctoritate Ecclesiae reprobata est, vt dicit ibi glo. Et patet hoc, quia homini suspecto nunquam danda est Eucharistia: si homini suspecto de peccato non est danda, nisi ipse instanter petat, quanto magis, quod Eucharistia detur ad inuestigandam veritatem suspitionis peccati: non ergo debet dari. Sic dicitur de consecratione dist. 2. cap. tribus.

Dicendum ergo esse illicitum, quod quis compellatur ad iurandum super talia altaria, vel sepulcra sanctorum, vel sacros libros, in quibus creditur periculum iuranti falsum. Nec debet subire talem purgationem ille, cui offertur, quia peccat. Est enim illicitum, quod consentiat iniquitati eius, qui sibi tale iuramentum defert: licet iuramentum in se non sit illicitum. Isti modi purgationis vulgaris, & qualescunque alij in tantum sunt reprobat, q. sentētia Alph. Toft. super Matth.

Alata praetextu talium probationum non tenet, sed restituit lesus, extra de purga. vulga. c. significantiibus.

Dicendum ergo generaliter, q. omnes probationes, q. vel incertae sunt, vel periculosae, vel expectant aliquid à Deo, pertinent ad purgationē vulgarem, quia Deus tentatur in talibus. Et licet Deus dederit quibusdam sanctis suis ad singularem honorē, q. iurantes in Ecclesijs eorum, vel in talibus, vel super sepulcra ipsorum falsē habeant aliquam punitionē: homines tñ non debent subire experimēta diuinę virtutis. Dicit tñ posset, q. licet nulla probatio per purgationem vulgarem exhibenda sit pro quacunque causa, & perens causa semper peccet, tamen iurans posset aliqui licitē se purgare, sicut in casu, in quo purgatio de se non est periculosa, sed solū ei, qui nocēs est. Si ergo aliquis sibi conticius est innocentiae suae, & videat, q. alii euenient multa scandala, nisi talē purgationem subeat, potest illam subire. Sicut si vir habeat suspitionem de vxore, q. sit adultera, & exigit ab ea, q. secreterē iuret super aliq. tale sepulchrū alicuius sancti, q. non fornicata est. Si ipsa videt, q. si non iurauerit, occidet eam credens veram esse suspitionem, videtur, q. satis licitē iuret super tale sepulchrum, vt mortem euadat, vt vir non committat iniustū homicidium. Vir tamen semper peccat exigendo ab ea talem purgationem. Si tamen vir petat ab ea probationem per aquam feruentem aut in ferro cadente, & similibus, quae sunt periculosa de se, non debet subire talem purgationē, sed potius debet tolerare quaecunque alia mala.

Ad argumentum in contrarium dicendū, quod licet Salomon impetrauit à Deo talem modum iurandi, & pēnā falsē iurantium: tamen est illicitum nobis subire illū. Iudaeis autē concessum est ad duritiem cordis eorum, sicut libellus repudij, infra 19 & multa alia, & ideo licita erant Iudaeis. Christus autē nihil illicitum permisit in nouo testamēto, nec et permittit ecclesia in decretis suis: ideo omnis vulgaris purgatio reprobata est, & consequenter iuramentum super talia sepulcra, & altaria, & Euangelia, vt supra ostensum est.

An peccet ille, qui exigit iuramentum ab eo, qui falsē iurat. *Questio CCXCVIII.*

QVAERITVR, an peccet, qui iuramentum exigit ab altero, si ille falsum iurat.

Dicendum, q. qui iuramentum exigit, aut est iudex, aut non, si iudex non peccat deferendo iuramentum alicui secundum formam iuris, cum iuramentum sit quidam modus probationis, quādo non habentur alij modi, ad Hæb. 6. & extra de iureiuran. c. Et si Christus. Ideo siue iudex credat, q. aliquis verū iurabit, vel dubitet, vel sciat, q. falsum iurabit, non peccat iuramentū exigēdo, quia cogitur interdum exigere, vt si petente parte deferatur iuramentum alteri parti consentienti, non existentibus alijs pbarionibus. Non ergo peccat iudex, quia non est iuris sui, sed tenetur sequi formā iuris. Si autem sit persona priuata exigens iuramentum, vel incitans ad iurandū, aut subest aliqua causa, aut nulla, saltem rōnabilis. Si nulla, peccat, qui incitat alterum ad iurandū, siue ille falsum iuret, siue non, quia vtrouque peccatum est. Nam iurare sine causa, etiam si verum iuretur, peccatum est, quia assumitur nomen Domini in vanū, vt ostensum est supra. q. 255. & 258. peccat ergo qui sine causa iurat. Et tñ iste impulit eū ad iurandū, ergo etiam peccat: quia ad peccatum incitat. Si autem falsum iuret, et peccat iste, qui incitauit, & est peccatum grauius, sicut periuriū est grauius, quā Pars Secunda. *Et 4 iuramen-*

iuramentum præstitum sine causa. Et non oportet distinguere hoc, an qui incitavit alium ad iurandum credidit, quod falsum iuraret, aut non, quia utroque modo peccatum est, licet gravius si sciebat, quod iurans periurium commissurus erat. Si autem sit iusta causa petendi iuramentum, secus est. Nam sicut iustum non est semper malum, ita nec usus eius erit semper malus. Et sic poterit aliquando iuste exigere, & iuste præstari, immo iustius periturum, quam iuratur, quia Christus non vetuit iuramentum exigere, sed vetuit iurari, ut ait Aug. ad Publicolam, & habetur 22. q. 1. c. Quamvis. si quis dicitur sit, ne iuremus, tamen nusquam in scripturis sanctis me legisse memini, ne ab aliquo iurationem recipiamus. Ratio est, quia quando quis iurat, nemine exigente iustum, non habet aliquam causam iurandi. Et ideo iustum est illicitum, & tunc vetatur, quia sine causa iurari non debet. Qui autem exigat iustum potest habere causam, & ideo non prohibetur exigere, quia aliis ardeantur probationes. Qui ergo debet exigere iustum ab altero, oportet quod habeat iustam causam petendi. si quia fide illius indiget, si nisi per iustum plene se habere non posse credit. Et tunc aut iste credit, quod verum iurabit, ille, a quo petitur iustum, aut dubitat, aut credit certissime, quod falsum iurabit. Si primo modo, non est peccatum, quia non movet alterum ad malum, sed ad id, quod licitum est: maxime cum sit securus, quod verum iurabit. Si secundo modo est licitum est: est tamen quædam tentatio humana, quia poterit ille falsum iurare. Et iste, qui inducit eum ad iurandum præstat aliquo modo causam, & sic tentat eum. Et tamen non est illicitum, quia non agit ad malum, nec pro mala causa, nec scit inde malum securaturum. Sic dicit Aug. in sermone de periurio, & habetur 22. q. 5. c. Quæ exigat, scilicet. Si enim nescit, & ideo dicit: iura mihi, ut fidelis eis sit, non est peccatum, tamen humana tentatio est. Si tertio modo, peccatum est grave dupliciter. scilicet quia exigens iustum scit sibi non prodesse, & scit alteri nocere. Primum patet, quia iustum queritur, ut per illud certitudo de re habeatur. Si autem quis scit, quod iurans falsum iurabit nullam causam habet petendi iustum, nec prodest sibi. Secundum patet, quia valde nocet alteri, eo quod impulit eum ad periurium, in quo ille valde peccat. Iste ergo graviter peccat, & est sicut homicida. Sic dicit Aug. in alleg. c. Qui exigit in rationem. si autem eum scit fecisse, & cogit eum iurare homicida est. Ille enim se suo periurio interemit, sed iste manum interficentis impressit, & præstitit: immo dicitur maior, quam homicida: quia duas animas interficit. Sic dicit Augustinus in sermone de collatione sancti Ioannis, & habetur 22. q. 5. c. ille, qui hominem. si ille, qui hominem provocat ad iurationem, & scit eum falsum iuraturum, vincit homicidam, quia homicida corpus occidit, ille autem animam, immo duas animas. scilicet eius, quem iurare provocavit, & suam. Modus autem est, ut si quis sciat certissime quod aliquis commisit crimine, & cum quaereretur, an commisisset, negavit publice: si petatur ab eo ut super hoc iuret, manifestum est, quod iurabit se non commisisset, cum iam publice illud testatus fuerit. Petere ergo ab eo iustum est scire, quod ille periurabit, & qui petit valde peccat, quia sibi non prodest, & alteri nocet. Ista duas causas tangit Augustinus in alleg. c. Ille, qui hominem. si scis verum esse, quod dicit, & falsum, quod ille dicit, & iurare compellis, ecce iurat, ecce periurat, tu quid invenisti, immo & tu peristi, qui de illius morte satiare voluisti. Quod autem dicit Augustinus, graviorem esse istum, quam homicidam, non est intelligendum, quod magis peccet, quia etiam ipsum periurium non est tam grave, sicut homicidium, ut patet di. 13. c. 1. Sed est maioris nocenti: quia pluribus nocet. scilicet animæ suæ, & alterius. Homi-

cida autem solum corpus tollit. Etiam damnum est, quod anima una percat, quam quod mille corpora, ut patet 24. q. 3. Si habes. Et tamen in periurio perit anima iurantis. In homicidio autem non oportet, quod percat anima occisi, immo directè non potest ei nocere per homicidium: ergo maius nocentum est inducere aliquem ad periurandum, quam occidere illum. Sic dicit Glo. in eo. c. Ille, qui hominem. Et ob hoc gravius pena imponitur inducenti alium ad periurium. scilicet quadraginta dies peniteat in pane, & aqua, & per septem sequentes annos, & quod tota vita sua nunquam sit sine penitentia, ut patet 22. q. 5. c. si quis se periuraverit. Etiam hoc verum est, quod simul aliquis periurium committit, & alios ad periurandum inducit. Si tamen solum inducat alios ad periurandum, & ipse periurium non committat, de quo graviter peccat, & quod est homicida 22. q. 5. c. Qui exigit, & quod vincit homicidam, eo. q. ca. Ille qui hominem. Et vocat aliquando periurus ille, qui alteri periurium committere iubet, ut Dominus seruo, & dicitur, quod graviter peccat eo. q. c. qui compulsum. Pena autem determinata eius ponitur 22. q. 5. c. si quis convictus. scilicet quod per totam vitam maneat excoicatus. id est non detur ei coicatus corporis, & sanguinis Christi, & in fine vite detur ei. Sed dicitur quoddam prædicta, quod in nullo casu licet exigere ab aliquo, vel re ipse iustum. Quia ad Ro. 1. super illo verbo, testis est mihi Deus, dicit Glo. Tu non facis malum, qui bene vteris iuratione, ut alteri suadeas, quod vitale est, sed à malo est, supple illius, qui recipit iuramentum, ergo peccat qui recipit. Item ille, qui exigit iuramentum ab altero, vel scit eum verum iuraturum, vel scit falsum iuraturum, vel nescit an verum, vel falsum iurabit. Si scit, quod verum iurabit, videtur quod peccet, quia superflue petit iustum, cum petat id, quod scit, & iuramentum superfluum peccatum est. Si autem scit, quod falsum iurabit, peccat, & indicatur homicida. Si autem nesciat, dicit Augustinus quod non audeat dicere, an peccatum sit, est tamen humana tentatio. Et tamen tentare malum est, quia ad diabolum pertinet, ergo iuramentum exigere in nullo casu erit licitum. Dicendum, quod licitum est iuramentum exigere, quia aliis perirent multi humani contractus, & periret ordo iudicialis, quia multa sunt dubia, quæ per solum iuramentum diffiniuntur ad Hebr. 6. Omnis controuersia eorum ad confirmationem finis est iuramentum. Maxime quia Augustinus dicit, non esse prohibitum iuramentum exigere, & recipere, sed solum iurare 22. q. 1. c. quamvis. Ad primum dicendum, quod iuramentum est à malo exigentis, non quidem à malo culpæ, sed à malo pœnæ, quod est ignorantia, quia si homines haberent certitudinem de rebus non peterent eas ab aliis iuramento confirmari. Ignorantia autem non est culpa. Rectè ergo agere potest, qui iuramentum ab altero exigit, ut fidelis ei sit, id est, ut veritatem sibi seruet 22. q. 5. c. Qui exigit. Ad secundum dicendum, quod qui scit falsum iuraturum eum, à quo iuramentum petit, vel probabiliter hoc credit, non debet iuramentum petere, nisi forte sit iudex: quia iudex cogit secundum formam iuris exigere iuramentum interdum, vel recipere, & non licet ei mutare formam iuris, siue litigantes bene agant, vel male. Si autem scit verum iuraturum, licet ei exigere iuramentum, quia interdum est necessarium tam in promissorijs, quam in assertorijs. De assertorijs patet, ut si quis nesciat veritatem alicuius facti, & confidit certissime de aliquo, quod verum iurabit super re, & exigit ab eo iuramentum. Iste enim scit, quod ille verum iuraturus erat, & tamen nescit, quod est illud verum. Ideo non est iuramentum super-

superfluum. Etiam aliquando quis scit veritatem rei, & alij nesciunt, & confidit de aliquo, quod verum iurabit, exigit ab eo iuramentum assertorium, non ut sibi res notificetur, sed ut notificetur alijs. Et forte est hoc sibi necessarium ad diffensionem iuris sui, ut in eo, qui producit testes in iudicio ad probandum ea, quæ ipse petit. In promissorijs licitum est iuramentum petere ab eo, de quo confidimus, quod seruabit iuramentum: quia si iuramentum non intercederet, forte non seruaret, quod promittit. Ideo iuramentum est ibi necessarium etiam in eo, de quo scimus, quod fideliter seruabit. Nam si licitum est contra dictum facere licitum est iuramentis illos confirmare, cum alia confirmatio non fuerit sufficiens. Si autem dubitetur, an iurans falsum iurabit, potest esse tanta ista dubitatio, quod exigere sit peccatum, & interdum erit parua, & non erit peccatum exigere. Et ideo sub dubio relinquatur in dicta Glo. ad Roma. primo an in tali casu exigere iuramentum sit peccatum. Quando tamen dubium non est vehemens, peccatum non est. Et de hoc dicit Augustinus in sermone de periurio, & 22. q. 5. c. qui exigit, quod qui exigit iuramentum multum in re est si nescit illud iuraturum falsum, an scit verum. Si enim nescit, & ideo dicit: iura mihi, ut fidelis ei sit, non est peccatum, tamen humana tentatio est.

Quid sit periurium. Quæst. CCXCIX.

QVAERITVR circa periurium, quid sit, & dicitur, quod periurium est mendacium iuramento firmatum. Aliqui tamen dicunt, quod falsum est: quia mendacium est falsa vocis significatio cum intentione fallendi, ut dicitur 3. Sen. distin. 38. Sed potest esse periurium sine falsa significatione vocis: quia qui iurat verum, quod putat esse falsum, periurus est, ut dicit Augustinus lib. de verbis Apostoli, & habetur 22. q. 2. c. Homines: ergo periurium non est semper mendacium iuramento firmatum. Item periurium incurritur quandoque in iuramentis, quæ sunt de futuro contingenti, illa tamen non habent veritatem determinatam, ut Aristoteles probat, ergo aliquando periurium est sine mendacio. Item qui falsum iurat, quod credit esse verum periurus est, in allegato cap. homines, & iste non mentitur: quia non dicit contra mentem, ergo periurium est interdum sine mendacio. Item Hieron. super Hierem. dicit, quod iuramentum, quod non habet tres comites, periurium est, & tamen defectus iustitiae, & iudicij, quæ sunt duo comites iuramenti, non causat mendacium, sed solum defectus veritatis, ergo non omne periurium est mendacium. Item periurium nihil aliud est, quam peruersum iuramentum, & tamen iuramentum non solum peruertitur mendacio, sed etiam per indebitam formam iurandi, sicut si quis iurat per idola, ergo non est semper periurium mendacium. Dicendum, quod periurium dicit peruersitatem iuramenti, & illa peruersitas est quædam defectus rectitudinis iuramenti. Iuramentum autem in multis potest deficere, & tamen defectus suus principalis est in veritate, quæ tollitur per mendacium, ideo periurium dicitur esse mendacium iuramento firmatum, id est, mendacium in iuramento. Denominatur enim quælibet res proprie à suo complemento: quia denominatio fit ab optimo. Est autem optimum complementum rei: Ideo à complemento nominatur, & consequenter, quando aliqua res nomen accipit à defectu. Sumitur defectus, qui accidit circa complementum illius rei. Alij autem defectus, qui accidunt rei citra complementum suum, non denominant eam

simpliciter defectuosam, iuramentum autem in confirmatione veritatis completur: quia iuramentum non est nisi ad confirmandum veritates, de quibus dubitatur, ad Hebr. 6. Omnis controuersia eorum ad confirmationem finis est iuramentum. Sicut syllogismus completur in confirmatione conclusionis: quia non est syllogismus, nisi ut videatur quomodo sequitur conclusio, & constet eam ex hoc esse veram. Ideo sicut dicitur non syllogizatum esse, quado conclusio non sequitur ex præmissis, non autem quando aliqua præmissarum est falsa manente debita forma syllogismi, ita etiam periurium, quod defectum iuramenti importat, significat defectum in re, quæ iuramento confirmanda erat. Et quia finis iuramenti erat confirmatio. Veritatis defectus sibi oppositus est mendacium, & ideo periurium proprie loquendo nominat defectum mendacij in iuramento. Alijs autem modis dicitur aliquis periurium committere, & non est ibi mendacium. Sicut cum quis iurat id, quod complere malum est, mox, ut iurat periurus est. Et tamen omnes illi modi dicuntur periuria per habitudinem ad mendacium. Quia sicut proprie periurium est, quando quis iurat verum esse, quod falsum est mentiendo, ita tamen quis iurat id, quod non licet ei facere, non implebit illud: quia malum est. Et sic mendacium quoddam ibi est: quia illa propositio de futuro nunquam efficitur vera de præsentibus. Et quia mox, ut iuramentum est, illicitum est, non licet complere, mox, ut iuratur, incurritur periurium: quia ex tunc censetur iste mentitus, cum dixerit id, de quo apparet, quod nunquam poterit iuste impleri. Et hoc modo reduci possunt omnia periuria, & modi periuriorum ad mendacium. Ideo rectè dicitur, quod periurium sit mendacium iuramento firmatum. Sic dicit Magister. 3. Sent. distin. 39. quod illi, qui promiserunt sub iuramento id, quod obseruari non licet, dicuntur incurrere periurium, non quia iuramentum non seruatur, sed quia iurant talia, quæ obseruanda non sunt. Ad primum dicendum, quod quamvis assertio illius, qui dicit verum putans esse falsum non sit mendacium absolute est tamen mendacium in comparatione ad dicentem. Unde iste mentiri dicitur: quia contra mentem dicit, licet falsum non dicat. Et ideo aliquo modo reperit hic ratio mendacij in periurio. Ad secundum dicendum, quod futurum non potest habere veritatem, nisi in sua causa: quia quod est verum est. Et tamen futurum non est: quia futurum est, ergo futurum secundum se verum non est. Habet tamen futurum aliquod esse in sua causa. Et quantum ad hoc potest aliquo modo dici verum, vel falsum. Nam futurum, quod pendet ex causa necessaria, habet veritatem determinatam. Quod autem habet causam contingentem, est indeterminatum ad verum, & falsum. Causa autem contingentium, quæ sunt per nos est, nostra voluntas, quæ determinatur ad effectum per propositum fixum de aliquo faciendo. Tale autem propositum significat se habere, qui iurat se aliquid facturum. Unde si quis iuret, quod aliquid faciet, & non gerit illud in mente licet postea faciat, iam periurus est iurando: quia mentitur loquens contra conscientiam suam. Et tamen si postea impleat, quod iuravit, istud periurium solum est contra Deum. Nam proximo non præiudicatur per hoc. Si autem iurans se aliquid facturum à principio non tenuit in mente, quod illud faceret, & ideo nec postea compleuit est periurus tam quantum ad Deum, quam quantum ad proximum. Et istud est grauissimum periurium in promissorijs. Et in istis duobus casibus periurium incurritur à principio: quia promissio falsitatis habet in sua causa. Si autem à principio promittens intendebat

Primum argu. Secundum argu. Tertium argu. Quartum argu. Quintum argu.

C

E

debat complere, & postea voluntatem mutauit adueniente tempore, & non compleuit, periurium est tam quantum ad Deum, quam quantum ad proximum, & tamen non fuit periurium à principio, sed postea, quando voluntatē mutauit in cepit esse periurium. De his tangit Magister. 3. Sen. dist. 38. Si verò à principio intendit complere, quod iurauit, & nunquam mutauit voluntatem, sed ante aduentū temporis facta est res promissa impossibilis promittenti sine culpa sua, periurium nullum est, etiam si non compleatur promissum: quia iuramentū confirmat promissionē. Sed promissio non poterat fieri de impossibilibus, & facta non obligaret, ideo etiam iuramentum, quod ad confirmationem est, non obligabit facta re impossibili, & consequenter non erit periurium violatio eius.

Ad tertium dicendum, quod qui iurat verum esse id, quod falsum est, quod tamē credit esse verum, periurus est. Nam hic falsa vocis significatio est, quæ requiritur ad mendacium, non est tamen ibi intentio fallendi, ideo non inuenitur ibi perfectē mendaciū. Iudicatur tamen iste periurus: quia iuramentum non est exhibendum nisi de eo, de quo quis certitudinem habet. Vnde quicūque iurat aliquid significat se certum esse de hoc: quia vel non crederetur sibi, nisi putaret certus de re, quam asserit. Ad hoc ergo, quod rectē se habeat, oportet, quod ita sit certus sicut ostendit esse certum. De falso tamen non potest esse aliqua certitudo: quia falsum, ideo qui iurat falsum, quod putat esse verum ex ipso modo asseritionis quodam modo mendacium incurrit, quāuis ipsum asseritum secundum se non est mendacium, sed est falsum.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum promissorium non potest propriē habere veritatem pro comite: quia veritas determinatē non habetur, nisi de præteritis, & præsentibus. De futuris autem contingentibus nō potest haberi veritas determinata, ideo non est veritas in iuramento promissorio. Etiam quia veritas est in propositione indicatiua, & tamen promittere aliquid facere non solum continet indicationem, sed etiam aliquid aliud. Nam si attendatur solum promissio, vera esset promissio etiam si nunquam solueretur aliquid. Vt cum quis dicit: promitto dare centum, vera est propositio: quia promittit verē, & non expectatur veritas huius de futuro, sed nunc est verum, quod promittit, & tamen expectatur aliquid alterum, ideo propositio promittētis, & iurantis de futuro non potest esse vera, quando iuratur, vel promittitur quantum ad totum, quod in ea intenditur. Dicitur tamē vera esse propositio, secundum, quod reducitur ad præsens, vt si quis iurat, vel promittit dare centum, propositio ista vera est si aliquando fuerit verum de præsentibus, & iste dat illi centum. Hoc modo iuramentum promissorium habet veritatem, vt comitem, & tamen non habet eam, quando iuratur, sed quando completur.

Aliiter potest dici, quod cum futurum habeat esse in sua causa etiā in illa potest esse verum, & ideo qui iurat se facturū aliquid, quod in animo tenet, quantum ad hoc veritatem iurat. Et sic est veritas comes iuramenti promissorii. Et hoc modo facile est inuenire mendacium in iuramento promissorio per defectum veritatis, & tamen quando deficit iudicium, & iustitia, vel alterum eorum in promissorio nō inuenitur sic mendacium, sed dicitur mendacium in quantum iuratur id, quod verificari nō potest de iure. Deficit enim iustitia in promissorio, quando promittitur aliquid, quod est contra ius, vt qui promittit occidere hominem, vel adulterari, siue à principio, quando iuratur, appareat istud esse contra ius, siue

postea. Nam quomocunque fit, non debet impleri, eo quod contra ius est. Ideo iurans cogitur falsum dicere, scilicet. Quia non potest verificare id, quod dixit. Est tamen periurium, & mendaciū istud à principio, quando putatur esse contra ius, vel si ex ignorantia crassa putatum est non esse contra ius, quod erat contra ius. Si autem erat ambiguum, quod non erat facile sciri in iure non erit periurium, nec mendacium à principio, sed quādo cognitum fuerit esse contra ius non debet obseruari. Si enim post hoc iurans habuerit adhuc intentionem seruandi iuramentum periurus est, ac si scierit iurasset contra ius, iudicium autē deficit in iuramento, quando id, quod iuratur, in se licitum est, & tamen potest esse occasio ad malum, & à principio non fuit cogitatum antequam iuraretur, ideo fuit sine iudicio, id est, sine discretione. Et sic postea inuenitur nociuū esse, quod vile putabatur. Et istud à principio non fuit periurium. Sed postquam cognoscitur tale esse, si quis velit illud obseruare periurium est. Et hic dicitur esse mendacium ex eo, quod prohibetur homo de iure facere verbum suum verum: quia indiscretē iurauit. Qui ergo iurat sine iustitia, & iudicio dicitur mendacium iurare: quia remanet obligatus ad mentidū, id est, ad non implendum verbum suum.

Ad quintum dicendum, quod non omnis peruerfitas iuramenti facit periurium, sed solum quando est defectus ex parte veritatis directē, vel indirectē, ita quod possit reduci ad mendacium, vt patet in casibus præcedentibus. Per idola autem iurare non potest reduci ad mendacium. Ideo non est periurium, est tamen peccatum in iurando. Quod patet: quia periurium non est seruandum si propriē sumitur, vel saltē non est necesse seruari. Et tamen iuramentum factum per idola seruandum est, dum tamen sit alias licitū, quod iuratur. De his S. Tho. 3. Sen. di. 39 artic. 4.

Quot sunt modi periurij. Quæst. CCC.

QVAERITVR quot sunt modi periurij. Dicendum, quod periurium committitur in iuramento, cum sit mendacium iuramento firmatum, vt patet præcedenti quæstio. Iuramentum autem est duplex, scilicet, asseritorium, & promissorium. In asseritorio tripliciter periurium committitur, scilicet, cum quis iurando loquitur falsum cum intentione fallendi, vel cum loquitur verum cū intentione fallendi, vel cum iurando loquitur falsum sine intentione fallendi, & secundum hoc sunt tres modi. Primus istorum fit ordine murato, cum quis errat putans verum esse, quod falsum est, & tamen verum illud iurat indiscretē asserens. Secundus est cum putat aliquid esse falsum, & tamē verum est, & ipse iurat tanquam verum, sicut si quis credit non fuisse hoc hominem, & iurat cōtrarium, & illud verum est, quod tamen ipse putauit falsum. Tertius est cum scit aliquid esse falsum, & ita falsum est sicut ipse putat, & tamen pro vero iurat. Hos tres modos ponit Angu. lib. de verbis Apostoli, & habetur 2. q. 2. c. homines. In promissorio autē sunt tres alij modi periurij. Primus est, cum quis iurat se facturum aliquid illicitū, vel inhonestum, vt pote fornicari, vel furari. Secundus est, cum iurat se facturum, vel didurum aliquid licitum, & hoc cum solennitate absque necessitate tamē aliqua, & indiscretē. Nam non erat iurandum maximē cum solennitate nisi id, quod necessarium est, vel vtile valde, aut honestum, vt ostensum est supra quæst. 255. & 258. Tertius modus est in iuramentis quotidianis, quæ fiunt sine solennitate ex incuria verborum, & quadam leuitate, & cōsuetudine mala

de re

de re tamē licita. Vt si quis dicat: per Deum ego ibo cras ad ecclesiā, vel comedam carnes, vel ieiunabo, etiam si fuerint huiusmodi iuramenta iocosa, & ista eadem exempla sunt pro modo præcedenti, nisi quod ibi sunt cum solennitate, id est, cum quibusdam cæremonijs, & non indeliberatē, hic autem indeliberatē sunt. Istos tres modos periurij promissorii ponit Raymundus in summa parte 1. tit. de iuramento, & periurio. Duo tamen modi istorum, scilicet, secundus, & tertius non solent vocari communiter periuria, cum seruanda sint, sed largissimē periuria vocantur in quantum interuenit ibi quidam defectus iudicij, scilicet, quia non fiunt discretē, & rationabiliter. Nam irrationabiliter iuramentum fit, quando sine necessitate præstatur, vel sine aliqua magna utilitate, quantumcunque sit res licita, quæ iuratur. Est etiam iuramentum irrationabile, quando indeliberatē fit, non attendendo quid iuratur, etiam si illud bonum sit: quia oportebat rem iuram non esse sine præmeditatione. In vtroque est quidam defectus iudicij, & ex hac parte potest vocari largē periurium vtrunque: quia iuramēta, in quibus nō sunt tres comites, periuria sunt, vt ait Hiero. super Iere. Primus tamen modus subdiuiditur: quia iurare illicitū potest stare tripliciter. Vno modo, quod sit in se illicitum, vt qui iurat fornicari, vel furari. Alio modo, quod non sit in se illicitum, & tamen sit impedimentum perfectionis, vel maioris boni. Vt cum quis iurat, quod nunquam intrabit religionē, vel non suscipiet ordinem sacrum, nec prælaturam, etiam si vocetur ad illam. Nam religio est status perfectionis, & esse sacerdotē, vel prælatum est excellentius bonum, quā non esse hoc. Ideo per tale iuramentum impeditur homo à maiori bono, & non valet iuramentum. Alio modo, quando iuratur aliquid, quod in se licitum est, & tamen postea ex aliqua causa emergenti efficiatur illicitum, vel nociuum, vel impossibile. Tale enim iuramentum seruandum non est. Vt si quis iurauit ire ad talem ecclesiā quotidie, si enndo videat, quod incurrit periculum mortis, quod euitari non posset, iam non est seruandum, & ita de similibus. Primus adhuc modus subdiuiditur. Quia quando iuratur, quod secundum se est illicitum, aut cognoscebatur esse illicitum à principio, aut non, vtroque modo non debet seruari; & tamē grauius est, quando iuratum est, quod cognoscebatur esse illicitum, vt occidere hominem, vel adulterari. Si autem nesciebatur à principio esse illicitum, quanquam esset illicitum à principio, aut fuit ista ignorantia iuris, aut facti, iuris, vt si quis sciens aliquam esse cognatam suam, vel affinem iurauit cum ea matrimonium contrahere, putans licitum esse contrahere cum consanguineis. Et istud nō excusat, quin fuerit periurium à principio, nisi iste iurans sit talis, qui excusetur per iuris ignorantiam: quia non tenetur scire iura, vt mulier, miles, rusticus, & pueri, & istud, quod iuratur, sit tale, de quo dubitari posset per aliquem, vel ignorari: quia quædam sunt, quæ à nullo ignorantur, aut verisimile est ignorari, & in talibus ignorantia non tollit peccatum, licet modicum alleuet. Si sit ignorantia facti potest excusare peccatum. Vt si quis iurauit contrahere matrimonium cum aliqua consanguinea sua, vel affine nesciens esse consanguineam, vel affinem. Et tunc iuramentum non tenet, & tamen non committit periurium iurans in iurando, nisi crassa esset ista ignorantia, vt pote si ignoraret factum publicum, & quod verisimiliter scire poterat. Alias autē ignorantia facti regulariter excusat quencunque. Et tunc non peccabit iurando: quia nesciebat se iniustum iurare, & tamen iuramentum non tenet: quia fit de re

illicita. Ideo quando apparuerit rem istam esse illicitam non debet obseruari iuramentum. Et si quis obseruare velit istud, iam est periurus. De his modis habentur exempla. 22. q. 4. §. illicitum. Et isti sunt modi, quibus periurium committitur. Duo autem vltimi modi, quos ponit Raymundus, scilicet, iurare licitū sine necessitate, vel utilitate, & tamen cum solennitate, & iurare licitum sine necessitate, & solennitate cum quadam leuitate communiter periuria non vocantur: quia obseruari possunt, imo debent, cum possint sine interitu salutis æternæ, & etiam temporalis seruari. Periuria tamen regulariter seruanda non sunt.

An periurium sit semper peccatum mortale. Quæst. CCC.

QVAERITVR, an periurium sit semper peccatum mortale. Dicunt quidam, quod non: quia sicut contingit mentiri iocose, ita etiam periurare iocose: quia periurium est mendacium iuramento firmatum. Mendacium tamen iocofum non est peccatum mortale, ergo nec periurium iocofum. Item contingit, quod propter consuetudinem iurandi aliquis ex lapsu linguæ falsum iurat. Est etiam graue dicere, quod talis mortaliter peccaret: ergo non omne periurium est mortale. Item sicut prohibetur iurare falsum, ita etiā iurare sine causa, & tamen iurare sine causa non est semper peccatum mortale, ergo etiam iurare falsum non erit semper mortale, & cōsequenter nec omne periurium erit mortale. Dicendum, quod iuramentum est duplex, quoddam, in quo percipit aliquis se iurare, & tunc si falsum iurat, creditur, quod semper mortaliter peccat, siue sit iuramentū solenne, siue non solenne, & præcipue quando percipit esse falsum, quod iurat. Quoddam autem iuramentum est, in quo homo non attendit ad iuramentum, & quasi non percipit se iurare, sed quasi ex lapsu linguæ in iuramentum prolabitur. Et quia tunc quasi nesciens iurat, & nesciens nō reputatur voluntarius, ideo in tali casu videtur quis non voluntariē iurare. Vnde si sit falsum hoc, de quo iurat, siue percipiat esse falsum, siue non, dummodo non sit mendacium pernitiosum, nō est peccatum mortale, sed veniale. Valde tamen cauendum est propter vicinitatem ad mortale. Istud dicit Sanctus Thomas 3. Sent. dist. 39. artic. 5. sub artic. 1. Et sciendum, quod hic non comprehenditur omne periurium propriē loquendo: quia ipse distinguit hic in vtroque membro de eo, quod iuratur, an sciatur esse verum, vel falsum. Et tamen verum, & falsum non sunt propriē nisi in asseritorio. Promissorium autē: quia est de futuro contingenti, cuius veritas est indeterminata non dicitur continere verū, vel falsum, quando iuratur, sed pendet hoc ex futuro, scilicet, an compleatur, vel non, & tamen Sanctus Thom. loquitur de tempore, quo iuramentū fit, cum distinguat an iurans sciat se tūc verum iurare, aut falsum, in promissorijs autē non iudicatur periurium per falsum, sed per iniustum, & irrationabile, scilicet, per defectum iustitiæ, & iudicij. Quod tamen dicit Sanctus Thomas, aut percipit se aliquis iurare, aut non. Dicitur quis non percipere se iurare, non quidem, quod sit alienatus omnino à mente, ita quod non sit cōpos sui, sicut omnino ebrius, vel furiosus, quando est in furōre, vel dormiens si contingat eū per somnia loqui, & iurare, & similes, quorū mēs ligata est: quia de talibus nihil est distinguendum: quia manifestū est, quod in nullo peccant in quantum huiusmodi, cū nō sint cōpotes sui quasi nō habeāt liberū arbitriū, nisi fortē in quantum ea, quæ fiunt ab istis habeāt ortū à rē, in quo non erāt in hac dispositione.

Vt

Ut si quis antequam incideret in furorem, erat hostis alicuius, & in furore exultans occidat illum: imputabitur enim aliquo modo ei istud homicidium. Vel etiam si ille, qui est in hac dispositione, extra mentem, deuenit ex culpa sua ad eam: quia tunc imputantur peccata facta in tali statu non tantum graua quantum ipsa in se sunt, sed quorum grauis fuit illa culpa, per quam incidit in hunc statum. Sicut qui occidit aliquem ebrius factus: quia ipse fuit in culpa, ut efficeretur ebrius. Sic dicit Aug. li. 2. contra Faustum, & habetur 15 q. 1. c. Inebriauerunt, scilicet. Inebriauerunt Loth filie eius, & nescienti se miscuerunt. Quapropter culpandum est quidem non tamen quantum ille inebriatus, sed quantum ebrietas illa meretur. Omissis ergo similibus exceptionibus, regulariter ea, quae fiunt ab eis, qui non sunt sui compos, non sunt peccata. Et non intelligitur ira de periurio, quia periurium a talibus commissum non est peccatum, nec vocatur proprie periurium, sed dicitur aliquis non percipere se iurare quando aliquis ex quodam subito calore mentis iurat, & non respicit, an iurat quousque iurauerit. Nam ille sui compos est, & tamen non percipit hoc iuramentum, quia subito a non aduertente factum est. Et in tali casu, aut percipit post iuramentum se iurasse falsum, aut non: utroque modo dicit Sanctus Thom. q. non est peccatum mortale, sed veniale: quia iste est quasi non voluntarie iurans, & tamen minus graue est, quando non percipit etiam post iuramentum, an falsum iurauit, quam si percipit se falsum iurasse. Quando aut percipit iurans se iurare, ita q. non agit ex quodam calore subitaneo, siue lapsu linguæ, sed aduertit quid facit, dicit quod est peccatum mortale semper, siue percipiat se falsum iurare, siue non: dum tamen falsum iuret, licet magis peccet, quando percipit antequam iuret falsum esse quod iurat, & maxime si sit iuramentum cum solennitate. Si autem non percipiat se falsum iurare quando iurat etiam peccatum est, quia iurans non debet super aliqua re iurare, nisi diligenter sciuerit de illo, quod iurat, an verum, vel falsum, & an licitum, vel illicitum sit, aliqui tamen volunt, quod hoc sit peccatum veniale. Sed infra dicetur de hoc.

Aliter autem dicit Raymundus in summa parte prima tit. de iuramento, & periurio q. tres sunt modi periurij assertorij. Primus cum quis credit verum esse, quod falsum est, & temere, ac indifferenter iurat. Secundus, cum scit, vel putat falsum esse aliquid, & ita est, & tamen pro vero illud iurat. Tertius, cum putat aliquid esse falsum, & est verum, ipse tamen iurat tanquam verum. De primo periurio dicit, quod est peccatum veniale, si adhibuit diligentiam, quam debuit. Si vero fuit ignorantia iuris, vel ignorantia facti crassa, & supina mortale est 22. q. 5. ca. Qui periurat. Duo ultimi modi sunt peccata mortalia, sed primus istorum est grauius peccatum 22. q. 1. c. homines, & hoc est de assertorio. In promissorio ponit tres modos. Primus est cum iurat quis se facturum aliquid, quod est illicitum. Secundus, cum iurat se facturum, vel dicturum aliquid licitum, & hoc cum solennitate, & tamen absque necessitate, & indifferenter. Tertius est in iuramentis quotidianis sine solennitate ex quadam leuitate. Dum tamen licitum iuret, exempla horum patent precedenti. q. in his tribus dicit, quod iurans statim est periurus, quando iurat 22. q. 4. c. Qui sacramento, sed dicit, q. primum periurium est mortale, & nullo modo seruandum 22. q. 4. ca. In malis, secundum similitudinem est mortale, sed minus est, & omnino seruandum ex quo seruari potest sine interitu salutis æternæ 22. q. 4. cap. Si

aliquid tertium dicit esse veniale 25. dist. §. criminis, & etiam seruandū est si seruari potest, ut patet ibidem. Aliter autem distinguuntur quatuor periuria 22. q. 2. §. q. autem periurium in Glo. Et dicitur primo modo periurium committi si aliquis falsum ignoranter iuret, & dicitur, q. nullo modo est peccatum 22. q. 2. ca. Beatus. Non est tamen intelligendum de ignorantia, quæ est in iuramento assertorio, ut cum quis asserit falsum iurando: quia istud nunquam poterit esse leuius, quam ut sit veniale, sed intelligitur de ignorantia in iuramento promissorio. Ut si quis promittit se aliquid facturum intendens sic in animo, & putans, q. illud facere potest. Accidit autem, q. postea non potuit impediri legitime, quod impedimentum sibi futurum esse nesciebat, quando iurauit. Ideo iste, quia non complet quod promissit, periurium dicitur committere largè, sed hoc fuit propter ignorantiam futuri euentus, & tunc verum est, quod non est peccatum mortale, nec veniale tale periurium. Patet, q. sic intelligatur: quia allegatum. c. Beatus loquitur in hoc casu, scilicet, de beato Paulo, qui promissit se iuratum in Hispaniam, & postea ex dispositione diuina implere non potuit, q. promissit. Ipse tamen quando promissit nesciebat sibi euenturum istud impedimentum. Secundum modo dicitur periurium quando id, q. falsum est, & scitur esse falsum iuratur tanquam verum, & est semper peccatum mortale 22. q. 2. c. homines. Tertio modo periurium est indiscretum iuramentum, & illud dicit esse aliquando mortale peccatum, & aliquando veniale 22. q. 4. c. Qui sacramento, & 25. dist. §. criminis ver. alias ca. Quarto dicitur periurium transgressio iuramenti, & illud quandoq. est nullum peccatum 22. q. 4. c. in malis, quandoq. autem est mortale, ea. q. ca. si aliquid. Ad hoc tamen q. materia ista melius colligatur. Dicendum, q. periurium autem accidit circa iuramentum assertorium, aut circa promissorium. Si circa assertorium, aut sit ab illo, qui nullo modo est suæ mentis compos, aut a paruulo, vel a dormiente loquente in somnijs. Vel ab ebrio, aut a furioso, dum est actualiter in furore, & tales non peccant: quia nihil agere dicuntur saltem humanum. Quia principium operationis humanæ est intellectus, & voluntas 6. Ethic. in principio. Et tamen isti non habent usum intellectus, & voluntatis, quia est in eis ratio ligata: ideo non agunt opus humanum, & consequenter nec peccant, quia peccatum solius hominis est. Bestiæ autem non peccant, nec possunt vocari incontinentes, nec intemperatæ, ut patet 7. Ethic. c. 5 & 9. Et hoc verum est, nisi in quantum isti incidunt interdum in talem statum ex culpa, sicut diximus supra de ebrio occidente hominem, vel fornicante: quia imputatur ei actus sequens non sicut propria grauitatem, sed sicut grauitatem culpe præcedentis 15. q. 1. cap. Inebriauerunt. Quod autem diximus de paruulis, q. non committunt periurium, intelligendum est de illis, qui nondum sunt doli capaces. Secus de alijs, quia inter peccata eorum ponitur periurium, mendacium, & furtum, ut patet extra de delictis puerorum capi. pueris grandiusculis. Si autem periurium committatur ab eo, qui est mentis compos, aut sit ignoranter, aut scienter. Ignoranter quidem sit dupliciter, vno modo, ut si putet aliquid esse verum, & iuret illud pro vero, & tunc sit falsum. Et tunc autem illud est in iudicium alicuius, ut potest si in iudicio iurat, aut in nullius præiudicium. Ut si quis asserat, q. heri pluit, vel q. terra est maior, q. sol sub iuso, si primo modo, peccatum mortale est, q. non debet alijs iurare id, q. potest esse in præiudicium alterius, nisi sit certus oïno de illo. De falso tamen nullus potest esse certus, cum non sit: ideo grauius peccat sicut differentiæ magni, vel parui

parui præiudicij, quod sequitur ex suo periurio. Et hoc, quia tanto est iste magis in culpa, quanto sciens præiudicium grauius posse sequi ex iuramento suo non certificauit se de illo, quod iurabat, & sic intelligitur. 22. q. 5. c. Qui periurat. Nam dicitur, quod qui ignorans periurauerit se in cruce consecrata, & postea cognoscit se periurasse, per tres quadragesimas peniteat, si tamen scienter fecit, per tres annos peniteat. Glo. tamen intelligit hoc ignorantia iuris, ut si nesciebat esse peccatum id, quod iurabat. Addens q. si fuisset ignorantia facti nullum esset peccatum, nisi esset ignorantia crassa. Et bene dicitur: quia ignorantia crassa est, quando quis ignorat id, quod scire tenetur, & istam vocat Aristot. 3. Ethic. ignorantiam eius, quod confert, id est, q. vitale est ad vitam. Qui tamen deponere debet in iudicio id, quod potest esse in præiudicium alicuius, tenetur certus esse de eo, q. iurat: quia aliàs læderet innocentem. Quod ergo iuret id, de quo non est certus, licet putet esse verum ignorantia crassa est, & ideo peccat mortaliter. Istud autem est, quando putatur aliquid esse verum, & tamen est falsum, & ipse putat esse verum. Si ignorantia facti, aut adhibuit diligentiam, quam debuit, ut sciret veritatem, aut nullam, sed est ignorantia crassa. Si primo modo, dicit esse peccatum veniale. Si secundo dicit esse mortale. Et de alijs modis non est dubium nisi de primo, scilicet, in ignorantia facti non crassa: quia Sanctus Thomas vult aliquo modo, q. sit mortale, dicens, quod iuramentum, in quo aliquis percipit se iurare si falsum iurat, semper credit esse peccatum mortale, & præcipue quando percipit falsum esse, quod iurat. Dicit tamen hoc de credulitate. Et sic potest relinqui sub dubio, an sit veniale, vel mortale. Satis tamen potest dici, quod esset mortale, & ita Sanctus Thom. 2. 2. q. 89. artic. 3. dicit, quod periurium ex genere suo sit mortale. Et patet hoc, quia mentiri in simplici locutione existenti tali ignorantia peccatum veniale est. Iurare tamè valde grauius est: quia in iuramento inuocatur Deus in testimonium, & ideo debet esse homo multum attentus ad id, quod iurat, ne falsum sit, ne per hoc nomen Domini dehonoretur. Quod autem non attenderet irreuerentia est, & ideo potest dici, q. esset mortale, sed esset de paruulis mortalibus. Hoc autem verum est, quod dictum est de iurante falsum per ignorantiam, scilicet, quia credebatur esse verum, & non intendebat fallere: quia si intendat fallere mortale peccatum est. Secundo modo committitur periurium in assertorij iurando verum, quod quis putat esse falsum, & asserit illud esse verum credens esse falsum, & habes intentionem fallendi. Et istud semper est peccatum mortale, ut ait August. lib. de Verbis Apostoli, & 22. q. 2. c. homines. Et hoc secundo modo cum quis iurat esse verum illud, quod verum est, & putat illud esse falsum. Dicendum, quod aut consideratur quantum ad iura humana, aut quantum ad Deum. Si primo modo, non reputatur periurium, nec punitur etiam si constet. Et hoc siue in iudicio, siue extra iudicium iurauerit, etiam si quis sic iurauerit sic in iudicio putans se falsum dicere, ut aliquis iniuste conuictus puniretur: quia dato, q. constet hoc legi humanæ non punitur illud. Nam non læsit realiter, sed est sicut peccatum cogitationis prauæ, quod secundum leges non punitur. ff. de penis. Cogitationis, & de penis. dist. 1. §. cogitationis. Si autem in foro Dei, siue penitentia dicendum, quod est periurium, & ex se grauius est,

quam falsum iurare. Quod verum putabatur, & semper est maius, si vtrumque sit extra iudicium, si tamè sint ambo in iudicio potest per accidens maius esse peccatum iurare falsum, quod putabatur verum. Ut si ex illo iuramento condemnatur reus ad mortem iniuste. Quod imputatur iuranti: quia non certificauit se, cum non debuisset iurare nisi de eo, de quo certus erat, si autem aliquis sciens falsum iurauit, aut egit per quandam violentiam, scilicet, timore penarum, aut sponte, si per violentiam peccatum mortale est, licet sit minus, quam si sponte, eo quod dilexit magis corpus, quam animam. 22. q. 5. c. Qui compulsus. Potius enim debet mala pati, quam consentire huic malo, quod est falsum iurare. Et sic de alijs mortalibus. 33. q. 5. c. Ita ne. Et imponitur grauis penitentia sic iuranti licet minor, quam iuranti sponte falso, ut patet 22. q. 5. c. Qui compulsus, & c. si quis coactus, & cap. si quis se periurauerit. Si autem sciens, & spontaneus falsum iurauit, peccat grauius, quam ceteri, & Aug. vocat eum belluam lib. de Verbis Apostoli, & isti imponitur grauior poena, quam ceteris periuris, scilicet, q. ieiunet quadraginta diebus in pane, & aqua, & septem sequentibus annis, & tota vita nunquam sit sine penitentia. 22. q. 5. cap. si quis periurauerit. Si autem committatur periurium in promissorio sit tripliciter: q. aut iuratur id, quod in se est illicitum, & de se apparet illicitum, aut id, quod non est illicitum in se, & tamen impedit profectum charitatis, & viam perfectionis. Aut illud, quod nec est in se malum, nec apparet esse occasio mali, vel impedimentum boni maioris. Et tamen postea propter aliquid emergens efficitur malum. Si primo modo dicendum, q. aut iurans scit illud, quod iurat esse malum sicut in se malum est, aut nescit, si scit, est periurium valde graue, & non debet seruari tale iuramentum, sicut qui iurat fornicari, aut furari, & in talibus nunquam est seruandum iuramentum. 22. q. 4. c. Non est obseruandum, & c. Magnæ, & c. In malis, & c. si publicis. Si autem ignorat illud esse malum, aut est ignorantia iuris, aut facti, si iuris non excusat, & ideo periurium est, ut si quis iuret consanguineæ suæ, quod contrahat cum ea matrimonium putans hoc licere, quod non licet, vel si iuret adulteræ post mortem viri eius accipere eam in uxorem. Nam sicut iurans immediate est periurus. 22. q. 4. §. Illicitum. Quia sicut non licet consanguineam habere in uxorem, ita nec eam, quam per adulterium ipse polluit, maxime si viuente viro dedit ei fidem deducendo eam, vel machinati sunt ambo in mortem viri. Extra de eo, qui duxit in uxorem, quam polluit per adulterium. c. 1. & per totum. Et non debet seruari hoc iuramentum. Hæc vera sunt nisi in eo, quem excusat ignorantia iuris: quia iurando talia ignoranter non peccauit, & tamen iuramentum nunquam tenet, & quando cõstitit ei malum esse, quod iurauit, non debet obseruare: quia aliàs tunc inciperet esse periurus, & peccaret tanquam scienter iurans malum facere. Si autem sit ignorantia facti, aut est crassa, aut probabilis, si est crassa non excusat, & ideo est periurium. Ut si quis ignoret aliquid factum, quod omnes sciunt, vel scire possunt, & propter hoc malum agit non excusat, ut si quis sciens illicitum est contrahere cum consanguinea, iurauit contrahere cum consanguinea, quam non putabat consanguineam, & tamen erat ei in secundo, vel tertio gradu consanguinea, in quo verisimiliter scire poterat consanguinitatem periurus est iurando contrahere, & mortaliter peccat. Si autem sit ignorantia probabilis, & valde verisimilis, non est periurium proprie dictum quando iuratur, sed postea quando cognoscitur malum esse,

esse, quod iuratum est, sicut quādo Iosue iurauit Gabaonitis non occidere eos: quia putauit nō esse Chananeos, quos si sciisset Chananeos, tenebatur occidere. Deutero. 20. & fuisset ei peccatum hoc iurare. Quia tamen nesciebat satis probabiliter eos esse Chananeos, non peccauit hoc iurando. 20. q. 4. innocens. & §. illicitum. Istud tamen iuramentum non tenuit: quia erat contra legem. licet Iosue non peccauerit iurando. Potest tamen vocari hoc periurium: quia ei, qui talia iurat, etiam si ignoranter iuret non licet complere, quod promisit. Ideo cogitur mentiri: quia non licet ei facere verbum suum verum. In hoc tamen est differentia in modo loquendi: quia quidam dicunt talia iuramenta à principio esse periuria, eo quod à principio est verum, quod iuranti non licet complere verbum suum. Et tales necessariò debent dicere, quod periurium potest esse sine peccato mortali, & etiam veniali: quia iurans per ignorantiam probabilem, vt in casu dicto, non peccat. Alij dicunt, quod non est periurium à principio, sed postea quando cognouerit illud esse malum si seruare voluerit. Et hoc quia isti volunt periurium semper esse peccatū, & istud est rectius dictū, & sic taliter iurantes si mox, vt cognouerint malum esse, quod iurauerunt, desiderint velle obseruare iuramentum nunquam illi peccauerunt, scilicet, nec iurando, nec obseruando. In secundo casu, quando quis iurat id, quod impedit vicam perfectionis, vt non intrare religionē, nec fieri sacerdotem, nec accipere praelaturam periurium est mox, vt iuratur, & est peccatum mortale: quia ponit obicem Spiritui sancto, qui taliter iurat, & tamē non obligatur seruare iuramentum, sed siue seruet, siue non seruet, periurus est in hoc, quod iurauit, vt dicit Sanctus Thomas 3. Sent. dist. 39. artic. 3. sub articulo primo, & 22. q. 4. §. Illicitū. Aliquando tamen iuramus aliquid, quod est contra charitatem, id est, contra aliquem modum charitatis, & non tollitur per hoc totaliter charitas. Vt si quis iuret non praeferre proximo talem, vel talem vilitatē. Nam aliquis actus charitatis impeditur hic: quia tamen manent nobis alia viae, per quas possimus succurrere proximo, licet sit hic cōtra quandam modum charitatis, obseruari potest, & tamē periurus est, qui iurauit, aut saltem peccat mortaliter: quia praestitit impedimentum cuidam bono meliori, scilicet, melius erat praeferre illum vilitatem proximo, quā non praestare. De hoc 22. q. 4. §. Illicitum. ver. Vnde enim nos. Si autem iuraret cōtra charitatem, & non posset supplere charitas, vel bonum illud, quod haberetur ex charitate per aliam viam periurium est, & iuramentum non tenet. Vt si quis iurauit, quod cum aliquo inimico suo nunquam rediret ad pacem. 22. q. 4. c. Qui sacramento. Non enim tenet iuramentum istud, nec debet impleri, sed imponitur pro eo penitentia, vt patet ibidem. In tertio casu, scilicet, quando iuratum est id, quod nō erat malum, sed postea ex aliquo accidenti appareret esse malum, non est periurium à principio, nec peccat iurans. Sed quando apparuerit, quod vergit in malum exitum, si iurās velit hoc seruare, periurium est, & peccatū, sicut cum Herodes iurauit dare puellae saltanti quicquid peteret, & tūc non apparebat malum esse, quod iurabatur, & non peccabat Herodes iurando: quia poterat bene implere, quando tamen puella petiuit caput Ioannis debuit Herodes dicere, quod nō includebatur illud sub hoc iuramento, vel si forte posset includi sequendo virtutem verborum, quod enim iam vergeret in deteriore exitum, non deberet obseruari. Sic dicit Ambro. lib. de Officijs, lib. 1. & 22. cap. est etiam: non sunt alij modi periurij. Ponit tamen duos alios mo-

dos periurij Raymundus, vbi supra. Vnus est, quando iuratur aliquid licitum cum solennitate, & sine necessitate. Alius est cum iuratur aliquid licitum sine necessitate, & solennitate ex quadam leuitate, & incurfu verborum. Dicendum tamen, quod isti non sunt modi periurij: quia in periurio semper iurās cogitur non seruare iuramentum, vel saltem non obligatur seruare. De primo, vt si quis illicitum iurat, vt fornicari, & furari: peccat enim seruando iuramentum. De secundo, vt de eo, qui iurauit nō intrare religionem: nam licet non cogatur agere contra iuramentum, tamen non cogitur illud seruare. 22. q. 4. §. Illicitum. Immo melius faceret non seruando iuramentum, & intrando religionem, quā quod seruet, vt dicit Sanctus Thomas 3. Sent. dist. 39. artic. 3. sub artic. 1. Verum est ergo, quod in istis duobus modis iurandi, quos ponit Raymundus peccatum committitur, sed non periurium: quia etiam multi alij modi sunt peccandi in iuramento, in quibus nō incurritur periurium. Vt si quis iurat per falsos deos peccat. 22. q. 1. c. Monet, & tamen non est periurus, sed tenetur seruare iuramentum. Sic etiā iurans per creaturas peccat grauiter, & puniatur. ea. q. c. clericum, & c. Si quis per capillum. Et tamen iuramentum factum per creaturas non est periurium, sed tenetur illud obseruare, extra de iureiuran. cap. Et si Christus: sic etiam si quis iurat per membra Dei peccat. 22. q. 1. c. Si quis per capillum. Idem si quis iurat die Dominico, in quo iuramenta vetita sunt, extra de ferijs. c. Omnes dies. & alijs temporibus prohibitis. 22. q. 5. c. Decreuit: & multis alijs modis peccatur in iuramento, & in nullo eorum est periurium. Ita est de istis duobus, si velimus eos vocare periuria: quia deficit ibi iudiciū, quod est vnus de comitibus iuramenti. Dicemus, quod omne iuramentum, in quo aliquod peccatum committitur sit periurium: quia in omni tali iuramento deficit iudiciū, id est, non adhibetur tota discretio, & cautela necessaria ad debite iurandum, vt dicit Sanctus Thom. 3. Sent. dist. 39. artic. 1. sub art. 3. Nullus tamen vocat periuria omnia iuramenta, in quibus est aliquod peccatū: ergo nec isti duo modi debent vocari periuria, licet in eis peccatum sit, & magis peccatur in primo eorum, quā in secundo: quia in primo iuratur cum solennitate, & sic est magis voluntarium, & deliberatū, vnde habet magis de ratione peccati. Primū eorum dicit Raymundus esse peccatum mortale, & tamen seruari debet, ex quo res iurata est licita, & potest seruari sine interitu salutis aeternae. ar. 22. q. 4. c. Si aliquid. Secundum dicit esse veniale: quia ex leuitate quadam iuratur. ar. 25. di. §. criminis. ver. all. ea. cir. si. Et istud etiam seruandum est si potest commode fieri cum res licita iuret. Est etiam peccatum veniale si quis ex lapsu linguae, vel indiscretē iurat aliquid, quod postea implere nō potest per aliquam necessitatem, & de hoc est proprie casus in eodem. §. criminis. Nam ibi dicitur, quod de peccatis leuibus, id est, venialibus est si aliquid incaute iuramus, & periuremus: quia per aliquam necessitatem implere non possumus. Sic etiam peccatum est, quando persona vetita iurare iurat, vt si clericus iuret super Euangelia. 12. q. 5. c. Nulla ex ecclesiastico. Nam istud iuramentum erit peccatum mortale si sponte clericus laico super euangelia iurauerit sine licentia episcopi, vt ibi colligitur ex textu, & Glo. & sic patet quando periurium est peccatum, & quomodo.

Ad primum dicendum, quod non est simile de mendacio, & de periurio: quia iuramentum per inuocationem diuini nominis fit, & praecipuum peccatum est ibi, si nomen domini sine reuerentia inuocetur: quia

quia hoc valde Deus prohibuit. Exo. 20. & Deutero. A 5. licet ergo ipsa res, de qua iuratur, sit iocosa, & mentiri in ea non esset peccatum, tamē iurare in illa peccatum est. Et sic mendacium iocosum veniale est. Periurium autē iocosum sponte factum peccatum est, & non leue. Nam etiam iuramentum verum in iocosis si sit ex deliberatione peccatum est, & putant aliqui esse mortale. Nam illud, quod est indeliberatum est veniale, vt Raymundus dicebat. Mendacium ergo iocosum non potest equiparari alicui periurio.

Ad secundum dicendum, quod mendacium iurando ex lapsu linguae, & ex quadam consuetudine peccatum est. Nec excusatur consuetudo: quia potius aggrauat cum tanto sint grauiora peccata, quanto diuturniora sunt, extra de consuet. c. Cum tanto. Nec etiā lapsus linguae: quia hoc fortē excusaret mendacium in simplici sermone, in quo non requiritur tanta attentio, & cautela, sicut in iuramento, in quo inuocatur nomen Domini: quia magna reuerentia ibi requiritur. Si ergo quis velit nomen Domini circa ista leuia inuocare, ex hoc solo est in culpa, etiam si non sequatur inde aliud, cum dicamus iuramenta praestita sine necessitate, aut vtilitate peccatum continere. Si ergo sequatur ex ista irreuerentia mendacium propter lapsum linguae, erit iam periurium, & ideo necessariò erit culpabilis, quā iuramentum verum praestitum sine necessitate circa ista leuia.

Ad tertium dicendum, quod iurare falsum, & iurare sine causa ambo sunt peccatū, vt dicitur 3. Sen. dist. 39. & ideo vtrunque opponitur aliquo modo iuramento. Iurare tamen falsum magis opponitur ei: quia iuramentum secundum se est ad confirmationem controuersiae, vel rei dubiae. Ad Hebr. 6. & ff. de iurciuran. l. maximum. Falsum autem non est confirmabile, verum autem non necessarium licet non indigeat confirmatione: quia non est necessarium, est tamen confirmabile: quia verum est, ideo non repugnat iuramento. Et sic non est periurium in eo. In falso autem iurato periurium est, & ideo falsum iurare in astrictioris semper erit peccatum mortale. Iurare verum autem sine causa non est semper mortale. De hoc S. Tho. 3. Sen. di. 39. art. 5. sub art. 1.

Quod sit maius peccatum periurium, an homicidium. Quæstio CCCII.

QVAERITVR, quod sit maius peccatum periurium, an homicidium. Dicunt quidam, quod periurium. Quia dicit Bernardus lib. de dispensatione, & praecipio, quod cōtra praecipia primae tabulae non potest dispensare Deus, nec homo, contra praecipia secundae tabulae potest dispensare Deus, sed non homo, periurium tamen est contra praecipia primae tabulae, homicidium autem contra praecipia secundae tabulae, ergo est grauius periurium: quia est minus dispensabile, nam est cōtra illud praecipium: Non assumes nomen Domini in vanum, homicidium autem est contra illud: Non occides. Item grauius est peccare in Deum, quā in hominem, sicut dicitur 1. Reg. 2. Si peccauerit vir in virum, placari ei potest Deus, si autem in Domino peccauerit vir, quis orabit pro eo? Periurium tamen est contra Deum, homicidium autem contra hominem, ergo est grauius periurium, quā homicidium. Item grauius peccat sponte periurans, quā qui praestat ei occasionem ad seruandum exigendo ab eo iuramentum, & tamen qui alteri periurandi causam dat homicida est, vt ait Augu. in sermone de periurio, & 22. q. 5. c. Qui exigit, scilicet. Si scit eum fecisse, & cogit illū iurare homicida est, ergo ipse, qui periurat pluf-

quā homicida erit. Item qui inducit aliquem ad periurandum solum exigendo iuramentū est plufquam homicida, vt ait Augu. in sermone de collatione sancti Ioan. & 22. q. 5. c. Ille, qui hominem prouocat ad iurationem, & scit eum falsum iuraturū vincit homicidam. Ipse tamē, qui sponte iurat, plus peccat, quā prouocans eum, ergo à fortiori erit plufquam homicida.

Dicendum, quod hic sunt cōtrariae opiniones. Dicit enim Sanctus Thom. in ipso quolibet. q. 18. quod periurium est grauius peccatum, quā homicidium: quia ad Hebr. 6. dicitur homines per maiorem suum iurant, & omnis controuersia eorum ad confirmationem finis est iuramentum. Frustra autē in causa homicidij esset iuramentum finis controuersie, si homicidium esset grauius, quā periurium: praesumeretur enim, quod qui maiorem culpam homicidij commississet non vereretur minorem culpam periurij incurrere. Vnde ex hoc, quod in causa cuiuslibet peccati defertur iuramentum, manifestē ostenditur, quod periurium pro maximo peccato debet haberi. Nec immerito: quia periurare per nomen Domini est quasi quaedam diuini nominis denegatio. Vnde secundum locū post idolatriam peccatū periurij tenet, vt ex ordine praecceptorū apparet. Etiam apud Gentiles iusiurandum erat honorabilissimū, vt dicitur in principio Meta. Alij dicunt, quod homicidium sit grauius, quā periurium, sic tenēt communiter iuristae antiqui. Sic dicit Raymundus in summa tit. de iuramento, & periurio. Idem tenet Glo. 13. dist. c. duo mala, & 22. q. 5. c. Ille qui hominem, & idem dicere videtur allegatum. c. duo mala. Apparet etiam, vt isti volunt: quia non ponitur maior pena pro periurio, quā pro homicidio. 12. q. 1. c. praedicandum, scilicet. Nosce debent talem de periurio penitentiam imponi debere, qualem de adulterio & de fornicatione, & de homicidio spōte commissio: ergo nō est maius crimen periurium. Item apparet, quod sit maius homicidium: quia secundū leges humanas maior pena ponitur pro homicidio, & tamen pena proportionatur culpe: ergo homicidium erit maius, quā periurium. Dicendum videtur, quod periurium ex conditione generis sui sit grauius delictum, quā homicidium, cum sit periurium de peccatis, quae sunt directē in Deū. Homicidium de his, quae sunt directē in hominem. Maiora tamen sunt peccata in Deum, quā in hominem. ideo dicitur extra de hære. c. Vergentis, quod hæresis est grauius crimen, quā lese maiestatis. Quia grauius est æternā, quā temporalem lædere maiestatem. Est tamen homicidium maius ex maiori animi feritate, & commutatione: quia magis videtur deordinari ratio in homicidio, quā in periurio, cum sit magis contra naturalem inclinationem occidere hominem, quā periurium committere. Et tamen quanto quis magis agit contra nature inclinationem magis peccat. Vnde satis credi potest, quod apud Deū maior pena imponatur in alio seculo pro homicidio, quā pro periurio, & per illud apparet, quod est grauius peccatū simpliciter. De penis tamen illis quantum ad suam quantitatem, non sumus certi. Istud autē est considerandum ceteris paribus. Vt assumatur aliquod homicidium, in quo non sit exquisita iniquitas, sed cōmunis, vel mediocris. & ita de periurio. Nam tale homicidium poterit excogitari, quod sit grauius decē periurijs, & è contrario aliquod periurium erit, quod sit grauius viginti homicidijs. Vt quia plura mala sequuntur ex eo, quā sint viginti homicidia. Sed ista est cōsideratio per accidens, & istud non dat alicui peccato esse absolutē maius, quā aliud. Quia isto modo nullū peccatū est quantumcunque parū ex genere suo, quod sit aliquas circum-

circūstātias exquisitas, nō possit interdū esse grauius quocūq; alio maiori peccato ex genere. Et ideo s̄m hoc nō sunt cōparāda peccata, q̄n absolutē volum⁹, de illis loq. Vt ergo dicendū, q̄ maius sit homicidiū, quā perurium, vt cōmuniter, licet ex genere perurium sit grauius, & tamen non facit hoc ipsum esse grauius absolutē: quia alia sunt, quę concomitantur semper homicidium, quę faciunt illud grauius perurio. Ideo superposito hoc facilliter respondetur ad contraria.

Ad primum dicendum, quod præcepta primæ tabulæ ex genere suo sunt minus dispensabilia, & magis obligant: quia sunt erga Deum, & tamen aliqua peccata facta contra præcepta secundæ tabulæ sunt grauiora sicut seruare diem sabbathi ad primam tabulam pertinet, & tamē violatio eius leuius peccatū est, q̄ homicidium, quod pertinet ad secundam tabulā.

Ad secundum dicendum, q̄ peccare contra Deū ex genere suo grauius est, & tamen peccare cōtra proximum potest esse grauius propter aliquas circūstātias peccati, sed obijcietur, q̄ tunc erit illud per accidens, & tamen communiter erit contrarium, & sic perurium erit communiter grauius, q̄ homicidiū. Item non potest esse minus altero id, quod est maius eo s̄m genus, vel speciem: quia ea, quę cōpetunt rei ex genere suo, vel specie sunt inuariabilia, quia sunt ei essentialia, sicut homo excedit equū s̄m speciem in perfectione, ideo impossibile est, q̄ aliquis equus quantumcunque excellens, sit perfectior aliquo homine, quantumcunque imperfectus, & miser sit. Dicendum, q̄ homicidium maius est perurio non vt rarō, & in casu speciali, sed vt communiter. Et q̄n dicitur, quod conuenit peccatis, quę sunt contra Deū esse maiora ex genere peccatis, quę sunt cōtra proximum. Dicendum, q̄ non intelligitur, q̄ ex natura sua specifica conueniat eis, sed est sensus, q̄ ex hac rōne cōi, quę est esse contra Deum, & ex hac, quę est esse contra proximum grauiora sunt peccata, quę sunt contra Deum, q̄ quę sunt contra proximum, & verum est, q̄ si non cōsideraretur aliquid aliud ad speciem peccati, vel ad grauitatem eius, nisi esse contra Deū, & esse cōtra proximum necessariō q̄libet peccatum contra Deū esset maius quocūq; peccato contra proximum. Et tamen considerantur multa alia, quę ad speciem, & grauitatem peccati pertinent, & s̄m illa peccatū, q̄ est contra proximum, potest interdū non solū per accidens, sed etiā ex specie sua esse grauius, q̄ peccatum aliquod, q̄ est contra Deū, sicut homicidium ex specie sua vt esse grauius, q̄ violatio sabbathi. Cum autē dī, q̄ peccata, quę sunt cōtra Deū sunt grauiora, q̄ peccata, quę sunt cōtra proximum ex genere suo, dicendum q̄ non intelligit ex genere suo. i. ex eo, q̄ constituit in eis naturam generis, vel speciei, q̄ est eis substantiale, sed ex genere. i. ex hac rōne cōi, vel generali, quę est esse contra Deū. Et tñ ista sola non constituit in aliquo peccato totā rōnē generis, vel speciei, ideo per istud solū q̄ esse peccatū contra Deū, vel contra proximum non possumus sufficienter iudicare de aliquo peccato, an sit maius altero. Aliter potest dici, q̄ si peccata sunt, q̄ contra proximum essent solū contra proximum, & nō cōtra Deū, semper esset necesse peccata, quę sunt contra Deū esse incomparabiliter grauiora quibuscunque peccatis, quę essent contra proximum, & tñ peccata, q̄ sunt contra proximum, et sunt contra Deū: q̄a nullū peccatū est, in quo Deus non offendat: immo ex hac parte operatio nostra principaliter dī esse peccatū, s̄. quia contra Deū est, sed differunt in hoc, q̄a peccata, quę dicunt esse contra Deū, sunt directē cōtra ipsum, & sunt contra ipsum solū, & nullo modo con-

Responde- tur obie- ctioni.

tra proximum, vt idolatria, heresis, infidelitas, violatio sabbathi, assumptio noīis Domini in vanū. Peccata autē, quę dicunt contra proximum, sunt simul 3 Deū, & proximum, & tamen sunt directē contra proximum, & indirectē cōtra Deū. s̄. quia dam nū, vel iniuria ex illis non redundat in Deū, sed in proximum inquantū sunt tales actus, vt adulterium, homicidiū, furtum, Deus. n. ex his nihil patit, nisi inquantū sunt cōtra legem suam. Et in hoc non differt esse homicidiū, vel adulteriu, aut furtū, sed ista differunt ex parte proximi: quia homicidium est inquantū proximus occidit. Adulteriu verō inquantū vxor eius ab altero cognoscit, furtū aut inquantū res eius diripit. Oīa ergo ista sunt directē contra proximum, & indirectē contra Deū, ex hac ergo parte maiora sunt peccata, q̄ sunt contra Deū, q̄ quę sunt contra proximum. Quia tñ multa alia sunt in quolibet actu istorū, quę dant speciem istis peccatis, & grauitatem, vt sunt contra proximum, & quia et ista, quę sunt contra proximum sunt contra Deū tot circūstātię grauitatis poterūt esse ex parte peccati, q̄ est contra proximum, q̄ ille faciat maiore grauitatē, q̄ sit in peccato, q̄ est cōtra Deū, & sic aliqua peccata, quę sunt contra proximum, poterunt esse maiora ex specie sua quibuscūq; peccatis, q̄ sunt contra Deū, & non solū per accidens, sicut grauior est iniuria, quę irrogatur alicui in se ipso, q̄ quę irrogatur sibi in familiaribus suis, vt grauius est dicere alicui contumeliam, q̄ dicere familiari suo, licet vtrobique fiat iniuria domino. Et tamen aliqua iniuria poterit inferri domino in familiari, quę sit maior q̄ illa, quę in se ipso inferitur. Vt grauius est, q̄ qs occidat decem familiares alicuius Dñi, qui forte nullos alios habet, q̄ q̄ dicat ei paruū verbū cōtumeliosum in persona sua. Ita ergo poterit esse de homicidio, & perurio, q̄ licet perurium sit directē in Deū, & homicidium non sit in Deū, nisi per hoīem, inquantū occidunt hoīes ab eo facti, & constituti sub eius gubernatione, & contra legem eius poterit esse Deo maior iniuria in homicidio, q̄ in perurio. Ad aliud dicendū, q̄ in eis, in quibus inuenit perfecta rō generis, & speciei nō pot id, q̄ est sub vna specie minori esse perfectius eo, q̄ est sub altera specie perfectiori. Et ita est in naturalibus, in quibus est perfecta rō naturę, & speciei. In moralibus aut non inuenit ita perfecta ratio speciei s̄m generis moris. Et ideo contingit actū existētem sub vna specie perfectiore alia esse minus perfectum, q̄ sit actus alterius speciei minus perfectę, & ē contrariō. Quia perfectio, & imperfectio in moralibus non solū accipiunt a natura speciei, sed et a circūstātijs, quę sunt extra naturā rei, & accidunt ei. Et ita accidit aliquem actum vitij, vel virtutis, q̄ actus alterius vitij, vel virtutis, vt cōiter fieri excellentiorem, vel grauiore pp aliquas circūstātias accidentes ei. Sicut adulterium s̄m speciem suam est minus peccatū, q̄ homicidium, & tñ aliq̄ adulteriu esse poterit grauius multis homicidijs. De perurio at, & homicidio dicendū, q̄ homicidiū est grauius, non solū accidentaliter per aliquas circūstātias, sed etiā s̄m speciem suam, quia homicidiū ex sua cōditione, dicit magnam grauitatē maiore, q̄ importet perurium.

Ad tertium dicendū, q̄ iste, qui præstat alteri causam perurij petendo ab eo iusm, vocatur homicida non realiter, nec ex aliqua æqualitate delicti, sed ex quadam similitudine multum remota. s̄. inquantū per perurium aīa occiditur. Et ideo qui præstat alteri occasionem ad perurium præstat ei occasionem ad mortem, & sic est homicida: Hoc tñ generaliter est in quolibet peccato mortali, q̄a per q̄libet aīa moritur: nam pp hoc mortale vocatur. Et tñ manifestum

est, q̄ multa mortalia sunt minora perurio, & homicidio, & tamen dans occasionem alicui ad q̄cunque mortale dicitur homicida eius: ergo non probatur per hoc, quod sit æqualis culpæ ille cum vero homicida, & ita erit hic.

Ad quartum dicendum, quod dicitur superare homicidam ille, qui inducit alterum ad perurium, non quidem, q̄ sit maioris culpæ perurius, quā homicida, sed quia facit maius damnum, scilicet, quia homicida nocet in corpore tollendo vitā. Inducens autem ad perurium nocet in anima, quia maius damnum est in amissione vnus animæ, quā in occisione mille hominū, vt Aug. dicit & habetur 24. q. 3. c. si habes, ita respondet Glo. 22. q. 5. c. Ille, qui hominem, & 13. di. c. Duo mala hoc autem modo, si quis induceret alium ad peccatum veniale solum diceretur magis nocere, quā si occidat eum: quia per occisionem corporalem nullum malum sequit directē animæ. Et tamen per peccatū veniale anima rea est coram Deo ad aliquam pēnam, & sic dicitur ille, qui dat occasionem ad perurium vincere homicidam, scilicet, in damno, sed non in culpa, & ideo homicidium maius est.

Ad aliā rōnem, quę erat confirmatio sancti Thome. s̄. q̄ per iuramentum terminatur causa, vel controversia de quocunq; peccato, & consequenter de homicidio: ergo maius peccatum perurium, quā homicidiū, non vt valere p̄na: quia tunc sequeretur, q̄ esset perurium simpliciter maius oībus peccatis, cū per iusm purget se quis de quocunq; crimine sibi obiecto. Nam de heresi, & Simonia purgat se quis per iuramentum. 2. q. 5. c. Quanto, & c. Quę de causa: & tamen nemo dubitat heresim esse maius crimen, quā perurium: quia heresis, & infidelitas sunt contra primum præceptū, perurium autem contra s̄m. Etiam perurium solū dicit quendam irreuerentiā commissam contra Deum: heresis aut dicit totaliter recedere a Deo per hoc, q̄ homo asserit de ipso ea, quę neganda sunt, & negat ea, quę asserenda sunt. Etiā per iusm potest se purgare quis de idolatria sibi obiecta, non existentibus alijs probationibus, & tamē idolatria s̄m sanctum Thome. e. q. est grauior, quā perurium: ergo non sequitur, q̄ licet per iusm tollatur copro ueris de quolibet peccato obiecto, q̄ sit perurium maius omnibus delictis. Cū autem dicebat, q̄ si nō esset maius, poterat præsumi, q̄ ille, qui non timuerat committere homicidium, q̄ esset maius delictū non vereretur committere perurium non vt stare, q̄a non vitat homo semper vnum peccatum magis, q̄ aliud ex eo, q̄ maius, sed ex eo, q̄ est magis inclinatus naturaliter ad horrendum vnum peccatum, quā alterum. Sic respondet ipsemet Sanctus Thomas. 4. Sen. di. 33. art. 3. sub art. 2. quando arguitur, q̄ sit maius peccatum mendatium, quā fornicatio simplex, eo, q̄ Iudas horruit dicere mendatium, & non horruit committere fornicationem. Dicit. n. q̄ interdum magis euitat homo vnum peccatum veniale, ad quod nō est inclinatus, quā vnum mortale, ad quod sit naturaliter dispositus. Et ita Iudas, qui dispositus erat ad fornicationem horruit magis mendatiū dicere, q̄ fornicationem committere. Cū autem dicitur, q̄ per iusm determinatur controversia de ceteris delictis, non sequitur q̄ propter hoc sit perurium maius: quia ista ratio procederet, si forte poneret quis in pplexitate, ita vt oporteret, q̄ committeret perurium, vel aliq̄ de alijs criminibus. Nam tunc illud, q̄ videretur ei maius, fugeret magis, & sic fortassis potius quis vellet incidere in perurium, quā in heresim, aut in homicidiū. Cum aut alicui iusm defertur, vt se purget super aliquo crimine nō est in pplexitate,

Ad q̄d crimen debeat se magis inclinare, sed solū an velit potius pati pēnam, q̄ committere perurium. Et ideo licet aliquis eligat potius puniri, q̄ perurium committere, non sequitur, q̄ iste magis fugiat perurium, q̄ illud peccatum, pro cuius purgatione sibi iusm defertur. Nam si posito simili casu. s̄. q̄ iste deberet puniri ista pēna, quę nunc inferenda esset, nisi perurium committeret, & in alio casu, quod deberet puniri, nisi committeret illud delictum, pro quo nūc purgatio sibi indicitur, & potius vellet committere peccatū, quā puniri, & tunc ē contrariō vellet potius puniri, quā perurium committere, videretur reputare maius delictum esse perurium, quā illud, de quo purgatio sibi iniungitur. Et tamen dato isto casu forte potius euitasset illud delictum, & sustineret pēnam, vt non committeret illud, quā q̄ nūc euitaret perurium, & vellet subire pēnam. Et sic non probatur sufficienter, q̄ licet quis purgetur de infamia alicuius delicti per iuramentum, q̄ non committeret perurium, quā delictum, de quo infamatus est. Etiā ratio ista non tenet: quia iuramentum nō est probatio sufficiens, & directā pro quolibet crimine, sed est ex necessitate, scilicet, quia interdum deficiunt omnes alię probationes, & recurritur ad istam non tanquam sufficiens sit, sed quia nulla alia haberi potest, ideo tanquam minor oībus alijs assumenda in defectum ceterarum assumenda, & non sumitur quādo alię probationes possunt haberi. Cū aut dicit Sanctus Thomas. q̄ post idolatriam tenet perurium s̄m locum in ordine præceptorū non sequetur p̄terea, q̄ post idolatriam non sit aliud maius peccatum, q̄ perurium: quia multa sunt maiora, vt heresis, Simonia, vitium contra naturam, & similia. Nam iura pronunt valde maiorem pēnam pro quolibet vitio contra naturam, q̄ pro perurio: ergo nō prodest ad probandū magnitudinem delicti. Etiam quia nō colere sabbathū ponitur ante homicidiū, & tñ grauius est homicidium, q̄ violatio sabbathi. Etiā nō facere furtum ponitur ante, non dices falsum testimoniu, & tñ grauius est falsum testimonium dicere, q̄ furari, quia per falsum testimonium sequitur aliquando mors proximi, & aliquando infamia, quę sunt deteriora, quā ablatio rerum possessarū: non ergo ordinauit Deus sic præcepta illa quasi talem ordinem habeant in grauitate, qualem habent in collocacone scripturę. Sed fuerūt sic posita, quia Deus voluit per se ponere, & simul omnia, quę pertinebant ad proximum, & simul omnia, quę pertinebant ad Deū. Et posuit prius oīa, quę ad Deū, & postea omnia, quę ad proximum, licet aliqua de eis, quę sunt contra proximum sint maiora quibusdam peccatis, quę sunt contra Deum. Cū autem dicit, q̄ fuerunt pēnæ appositę pro idolatria, & perurio, & non p̄ alijs, vt ostendatur grauitas istorum. Dicendū, q̄ idolatria simpliciter est maior oībus peccatis: perurium at non est maius ceteris post idolatriam: pēnæ aut non apponuntur ad ostendendū ista esse maiora ceteris, sed ad tollendam pronitatē hoīum ad illa, vel ad ostendendū, q̄ habeant aliquam grauitatem. Nā de homicidio, & de adulterio, & furto nullus hominum dubitabat, quin essent graua: quia per hæc sibi iniuicem præiudicabant, & tamē idolatriam non iudicabant peccatum, cū quilibet gens coleret illum Deum, quem volebat, & si multos vellet, multos colebat. Nominare etiā nomen Dñi nullius præiudicij videbat, ideo non putarent se aliquid mali facere, licet nomen Dñi sine causa noīarent, sicut & nūc confusū est. Ideo vt Iudei putarent ista esse peccata, Deus expressit pēnas eorum. In homicidio autem adulterio, & furto nullā pēnā expressit, eo q̄ sine appositione

Alph. Toft. super Matth.

Pars Secunda. Ff ne pēnæ

Alph. Toft. super Matth.

Pars Secunda. Ff ne pēnæ

Pars Secunda. Ff ne pēnæ

Pars Secunda. Ff ne pēnæ

ne poenae constabat ista esse mala. Et sic satis concedendum est, quod homicidium sit grauius periurio modo supra declarato:

Quod horum sit grauius, periurium, an adulterium. Quae. CCCIII.

QVAERITVR, quid sit grauius periurium, an adulterium. Dicendum, quod secundum sanctum Thom. periurium grauius est: quia periurium est maius homicidio, ut ipse dicit in quoli. quae. 18. homicidium tamen est grauius adulterio, ut ipse dicit secunda secundae q. 154. ar. 3. ergo vult periurium esse maius adulterio. Alij dicunt, quod sit maius adulterium, quia reputant istud esse maius alijs vitijs, sicut dicitur 22. q. 7. ca. quid in omnibus, scilicet, quid in omnibus peccatis est adulterio grauius? quali dicitur: nullum, etiam Iud. dicit, & habetur ea. q. ca. Non solum quod inter cetera septem vitia fornicatio maximum scelus est: ergo est maius, quam periurium.

Alij volunt, quod periurium, & adulterium sint aequalia, sic vult Gl. extra de iudi. c. ac si clerici super parte dispensare dicens. Episcopi possunt dispensare cum periuro, ut videtur: quia periurium, & adulterium aequiparantur 22. q. 1. c. predicandum. Et satis videtur hoc conuenire ipsi litterae: quia in dicto. cap. predicandum, dicitur talem de periurio penitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & sic vult crimina esse aequalia, cum ponat poenas aequales. Alij volunt, quod adulterium, licet non sit maius omnibus criminibus, est tamen maius periurio, ita quod homicidium sit maius adulterio, & adulterium sit maius periurio, sic tenet Gl. 22. q. 1. c. Predicandum, dicens. Licet septennis penitentia imponatur pro periurio, sicut pro adulterio, vel homicidio, a superior tamen penitentia imponitur pro adulterio, vel homicidio, quam pro periurio, & durior pro homicidio, quam pro adulterio, ut 23. q. 2. c. si quod.

Dicendum, quod adulterium, aut accipitur stricte pro illo coitu, in quo sit prauiudicium fœderi matrimoniali, aut accipitur generaliter per alijs speciebus fornicationis, sicut accipitur 32. q. 4. c. Meretrices, & 32. q. 7. c. Non machaberis, ubi ponitur mechia, quae significat adulterium, & tamẽ dicitur ibi, quod per hoc intelligitur prohibitus esse omnis coitus, qui fit extra uxorem, & omnis vsus illicitus istorum membrorum, si isto modo accipiatur adulterium erit grauius, quam periurium, quia sunt multae species adulterij. i. fornicationis, quae sunt deteriores, quam periurium. Nam periurium computatur inter crimina magna, quae tamen non excellunt magnitudinem vulgare. Incestus autem, & omne crimen contra naturam, ut sodomitici, & pecorale, & extra vas debitum sunt excedentia vulgarem magnitudinem, & ideo pro eis imponitur maior penitentia, ut patet 32. q. 2. c. Hoc ipsum. Si accipiatur adulterium strictẽ, dubium est, an sit grauius, quam periurium. Nam ex circumstantijs potest vnum grauius altero apparere, & tamen directe non apparet vnum maius altero: quia non est aliqua causa satis manifesta, ut vnum altero maius sit, nisi quis dicat, quod adulterium est contra proximum, periurium autem contra Deum. Istud tamen nihil probat: quia ut ostensum est praeced. q. aliqua peccata sunt contra proximum, quae sunt grauiora, quam peccata contra Deum. Lex autem humana non facit ista aequalia, quia adulterium ponit esse maius peccatum, cum pro illo semper ponatur poena capitalis. Pro periurio autem saepe nulla ponitur ibi. Interdum autem ponitur parua, ut dicitur sequenti q. sed hoc non ostendit simpliciter adulterium esse maius periurio: quia lex humana considerat ma-

gnitudinem peccati secundum magnitudinem nocumẽri, quod sit proximo. In illis autem actibus, qui solum sunt contra Deum nullum peccatum constituit, ut in praua cogitatione, ut patet. ff. de penis. l. cogitationis, & de pe. di. 1. §. cogitationis. Et quia adulterium semper est, vel saltem, ut communiter grauioris prauiudicij, quam periurium, ponitur maior poena pro adulterio, quam pro periurio. Iste tamen modus non est conueniens ad inueniendam differentiam magnitudinis in peccatis, sed potius impedit, quia quaedam, quae sunt magna peccata, non reputantur peccata secundum legem humanam, & alia, quae sunt minora reputantur maiora: quia sic conuenit secundum habitudinem ad damnandum, quod inuicem sibi homines inferunt per peccatum, & tamen peccatum non est principaliter hominis respectu alterius hominis, sed respectu Dei: quia Deus est, qui pro omni malo punitur, & hominẽ: Ecclesiastes vitimo, & etiam de minimis rebus. f. de verbis ociosis rationẽ exigit infra 12. Illa ergo sunt simpliciter peccata maiora, quae ipse reputat maiora, tum quia ipse habet intellectum verius iudicantem, quam nos, ita ut iudicium suum nunquam erret, tum quia ipse est regula omnium actionum nostrarum. Et ideo secundum quod ipse mensurat eas in bono, & malo, & magno, & paruo, ita verẽ se habent. Tum quia peccatum, quod ad culpam pertinet, per poenam emendatur. Et quia solus Deus est, qui pro omnibus peccatis poenam imponit secundum suam existimationem, sunt verẽ iudicanda peccata maiora, vel minora: si ergo nos scire possemus quãtam poenam Deus per singulos istorum infligit, manifestẽ cognosceremus, quae essent maiora, & quae minora, & tunc hoc nescimus, ideo oportet aliunde ad hoc sumi coniecturã.

Ideo potest dici, quod periurium sit aliquoties grauius, quam adulterium, & in hoc stabitur positio sancti Thomae: licet si aliquis vellet contrarium dicere, non esset magnũ fundamentum ad probandum contrarium. Illi autem, qui dicunt adulterium periurio esse maius, & omnibus vitijs non loquuntur rationabiliter: quia grauior est incestus, quam adulterium, & grauior omnis coitus contra naturam incestu, & adulterio, ut ait Aug. lib. de Adulterinis coniugijs, & 32. q. 7. ca. Adulterij. Cum autem, scilicet. Quid in omnibus peccatis est adulterio grauius? dicendum quod non dicitur ad inueniendum, quod sit simpliciter maius omnibus delictis, sed dicitur ad detestationem criminis, & est modus loquendi, quod volumus detestari aliquod crimen, dicimus nihil esse deterius illo, sic dicit Aug. lib. de Sermone Domini, & 32. q. 6. cap. Nihil iniquius est, quam dimittere uxorem causa fornicationis, si ipse conuincitur fornicari. Et tamen constat multa esse deteriora, quam sit dimittere uxorem. Multa etiam crimina sunt grauiora adulterio: quia homicidium grauius est adulterio. 33. q. 2. c. Si quod: & sacrilegium est deterius adulterio. 1. quae. 4. cap. sicut. Etiam fractio voti est deterior. 27. quae. 1. cap. Nuptiarum, ut dicit Glo. ibi. Et etiam dicitur ibi in littera, quod adulterium sit minus, quam aberrare a Deo. Quod sit per infidelitatem, & idolatriam, & haesum. Non ergo sequitur ex hoc, quod adulterium sit deterius, quam periurium. Quando tamẽ dicimus periurium esse grauius adulterio, intelligendum est de periurio voluntario in assertorijs, & maxime in rebus, quae non sunt indifferẽtes, sed pertinent ad aliquam vtilitatem, & etiam in promissorijs, quando quis sponte venit contra iuramentum, quod licite fecerat de rebus bonis, non indifferentibus. Multi tamen modi sunt periurij minoris grauitatis, quam sit adulterium. Ut si quis iuret non intrare religionem, vel non fieri sacerdotem. Nam periurium est, siue obseruetur

res

res iurata siue non, & tamen non est tanta grauitatis, sicut adulterium, & ita de alijs modis periurij. Qui autem volunt periurium, & adulterium esse aequalia: quia videntur aequiparari 22. q. 1. cap. Predicandum, non recte dicunt: quia eadem ratione fornicatio simplex erit aequalis vitium, sicut adulterium, & sicut homicidium, quod absurdum est. Etiam omnia peccata mortalia essent inter se aequalia, quia dicitur ibi nosse debent talem de periurio poenitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & de fornicatione, & de homicidio sponte commisso, & de ceteris criminalibus vitijs, sed dicitur istud, quia penitentia talis ponitur pro periurio, qualis pro omnibus peccatis mortalibus ponitur generaliter, licet. n. pro singulis peccatis secundum diuersitatem grauitatis, & alias circumstantias imponatur diuersa poenitentia, nisi habent omnia peccata mortalia hoc coe, quod pro quolibet mortali imponitur penitentia septennis, ut patet 33. q. 2. ca. Hoc ipsum, & 82. di. c. praesbyter, & 24. q. 1. c. Si quis dederit. Et tamen in isto septennio non est aequalitas grauitatis penitentiae: quia quibusdam imponuntur grauiora agenda, alijs autem leuiora, sicut in inferno erit poena aeterna pro quolibet peccato mortali, & tamen erit differentia in acerbitate secundum differentiam magnitudinis peccatorum. Sic dicit Gl. 22. q. 1. c. predicandum: quod licet septennis penitentia imponatur pro periurio, sicut pro adulterio, vel homicidio, a posterior tamen penitentia imponitur pro adulterio, vel homicidio, quam pro periurio. Alia autem positio, quod sit adulterium grauius, quam periurium, & tamen minus, quam homicidium non est irrationabilis: quia inter ista vitia non apparet magna differentia in grauitate, & ideo potest teneri vnum, sicut & alterum. Nam multi modi sunt periurij minoris culpa, quam adulterium sit, ut supra dictum est.

Quae sit poena periurij. Quae. CCCIII.

QVAERITVR, quae sit poena periurij. Dicendum, quod periuri, ut communiter, sunt infames, & hoc maxime si conuicti sunt. Nam conuictus de periurio infamis 22. q. 5. c. si quis conuictus, licet aliquando periurus non dicitur infamis ipso iure, sed per sententiam, sicut qui est periurus in iuramento assertorio. Extra de exceptionibus. c. Denique & de ordine cognitionum c. Cum dilectus. Qui autem est periurus in iuramento promissorio cum solennitate factio super relicta, in qua aliquid se obligabat proximo dare, ipso iure est infamis, extra de iureiurã. c. Querelam, & 6. q. 1. c. infames. Et ideo omnes periuri, qui scienter periurauerunt, repelluntur a testificatione. 2. q. 1. c. quicumque, & 22. q. 5. c. si quis conuictus, & extra de testibus, c. sicut. Ista est poena generalis. Si autem queratur in speciali de poena periurij. Dicendum, quod aut est secundum legem ciuilem, aut secundum canonicam in foro contentioso, aut secundum legem fori penitentiae. Si secundum legem ciuilem, dicendum, quod aut iurat quis per iuramenta vitia, ut per capillos Dei, vel pedes eius, vel alia membra, quae sunt iuramenta prohibita: quia sunt blasphemiae 22. q. 1. ca. Si quis per capillum: aut per iuramenta concessa, ut per Deum, vel Evangelia, aut crucem, vel similia. Si primo modo, aut habet hoc in consuetudinem, & non vult corrigi, aut solum semel, vel bis, siue raro hoc fecit. Si primo modo capitaliter punitur, ut in Authentica, vi non luxuriantur homines contra naturam coll. 6. §. Et quoniam quidam. Si secundo modo, non punitur capitaliter, sed leuius ad arbitrium iudicis, arg. ff. de iure deliberandi. l. 1. Et extra de offic. delega. c. De causis: si autem iurauit per

Alph. Toft. super Matth.

iuramenta licita, aut iste, qui iurat est testis, aut iurat extra iudicium, scilicet, quod non est testis: si enim testis est, & de periurio conuincitur durante iudicio potest eum punire iudex poena extraordinaria C. de testibus. l. Nullum. Finita autem causa potest accusari. l. Cornelia. de falsis, ff. ad legem Corneliam de fal. l. prima: & poena ista erit in teste, etiam si ex falso testimonio suo non fuit condemnatus ille, contra quem deposuit. Et quia testis falsidicus tribus personis est obnoxius, scilicet, Deo, & iudici, & parti extra de crimine fal. ca. Falsidicus punietur tripliciter, scilicet, quia Deum offendit imponitur sibi penitentia septennis, quae competit periurio. 6. q. 1. ca. Quicumque. Quia vero iudicem delusit infamabitur 22. q. 5. cap. si quis conuictus, & verberibus castigabitur, 5. q. 5. cap. Illi qui, vel extraordinarie punietur, scilicet, durante causa, in qua fuit periurus. C. de testibus l. nullum. Et quia proximum laesit punietur iuxta modum laesionis, argumen. 3. questione 9. cap. Nihilominus. Et sic erat in veteri testamento, quia testis falsidicus patiebatur rationem: Deuterono. 19. scilicet. Si pro testimonio eius aliquis occidendus erat, quod ipse occidatur. Vel si solum sustigandus, quod ipse sustigeretur. Sed dicit Glo. extra de crimi. fal. c. Falsidicus in Glo. 1. & secunda. Si autem non erat testis, qui iurauit, aut iurauit motus quodam calore animi, aut ex deliberatione. Si ex calore, non punietur secundum leges, sed solum Deum habet vltorẽ, ff. de reg. iur. l. quod calor. Si autem ex deliberatione, aut iurauit assertorie, aut promissorie, si assertorie, aut illud iuramentum vergit in vtilitatem, vel prauiudicium alicuius, vel non in nullius prauiudicium, vel vtilitatem, ut si iurauit, quod vnus homo currit, & similia indifferentia non punietur per legem, sed solum Deum habet vltorem, ff. de iureiurã. l. Si duo patroni. §. vltimo, ut ibi tangit Glo. Intelligitur tamen, quod non iurauit per imperatorem, sed per Deum: quia cum hoc mitius agitur. Si autem iurat promissorie, aut periurat ex causa incerta legibus, aut ex alia, si ex causa incerta, non punietur, ut ff. qui sanidare coguntur. l. si. si autem ex alia causa, aut illa est in alicuius vtilitatem, vel damnum, scilicet, quod acquiratur ius alicui ex iuramento, aut nulli. Si nulli, ut si quis iuret non comedere carnes, etiam per legem non punietur, sed a Deo, vel in foro poenitentiae tanquam violator voti. Si autem acquiratur inde ius alicui, ut si promittat se aliquid daturum, aut facturum alicui, & tunc aut sufficienter acquisitum est ius alicui ex hoc iuramento, vel non sufficienter est quaesitum, si est quaesitum, punietur secundum formam legis, si quis maior. C. de transact. si autem non erat quaesitum sufficienter, non punietur pro violatione iuramenti. ff. de pact. liurisgen. §. & generaliter. Et ista sunt poenae de iure ciuili pro periurio. Si autem queratur de iure canonico in foro contentioso, aut obijcitur alicui periurium per modum exceptionis, aut per modum petitionis, vel accusationis, si per modum exceptionis non punietur aliqua poena, nisi, quod repellitur ab eo, quod volebat adipisci, scilicet, si volebat testificari repellitur a testimonio. Si autem volebat assequi dignitatem, vel beneficium repellitur ab assecutione. Sic patet extra de ordin. cogni. cap. Cum dilectus, §. fin. Si autem proponatur per modum accusationis, vel petitionis potest puniri corporaliter, & privari beneficijs, & hoc siue per modum accusationis, siue denunciationis, siue inquisitionis periurium inueniatur, ut extra de iureiurã. c. Querelam, & 3. q. 7. c. sicut & de fideiuf. c. peruenit, & de pig. cap. 1. Et hoc est in eo, qui periurauit. Si autem non periurauit, sed ad periurandum alios

Pars Secunda. Ff 2 10.

solicitaui, & induxit, priuatur cōmuniōe corporis Christi vsq; ad finē vitę, & in exitu daf sibi cōio. 22. q. 5. c. si quis conuictus. Si autem queritur de foro cōscientię, dicendū, qd aut quis induxit ad periurandū alios, & ipse nō periurauit, aut induxit ad periurandum, & simul periurauit, aut periurauit, & nō induxit aliquos ad hoc, si primo mō, potest esse ista inductio duplex. Vno mō, qd qd videat aliqūe promptum ad periuriū, & petat ab eo iurari. Vt si quis cōmiserit crimen de quo est suspectus, & cum peteretur an cōmiserat publicē negauit. Si petat ab eo postea, an cōmiserit manifestū est, qd periurabit asserens se nō cōmiserit. Aut suauit quis alteri periurare inducēdo per dona, vel promissiones, aut extorsit iuram per minas, & terrorem. De primo dicit August. qd est homicida, qui sic periorij causam pręstitit. 22. q. 5. ca. Qui exigit in iuramento dicit, qd vincit homicidam. I. quantum ad damnum: quia duas animas occidit, homicida autē solū corpus, vt August. dicit. eo. q. c. Ille, qui hominē. Non tamen ponitur pœna determinata huiusmodi, sed debet dici, qd cum istud sit peccatum mortale debet poni pro eo pœnitentia sepiens cum generaliter pro quolibet mortali tanta ponatur. 33. q. 2. c. Hoc ipsum. 82. di. c. Prębyter. Verum est tamē, qd secundū differentiam personarum, & magnitudinē criminis debet poni aliqñ maior, aliqñ minor, vt in alleg. c. Hoc ipsum. Hodie tñ de iure oēs pœnitentię sunt arbitrarię pro sacerdotij arbitrio. 26. q. 7. c. Tempora penitentię. Et de pœni. di. 1. c. Menfurā. H. & extra de pœni. & remis. c. Deus, qui ecclesiam. Iō potest ad arbitrium puniri istud peccatum. Si secundo casu debet manere sine cōmuniōe corporis Christi vsq; ad finem vitę. 22. q. 5. ca. si quis conuictus. Ista pœna magis pertinet ad forum contentiosum: quia dicitur: si fuerit conuictus. In foro autem pœnitentię nemo conuincitur: quia ibi nō sunt testes, nec litigantes. Ideo erat pœnitentię istius septennis sñ iura antiqua, vel arbitraria sñ moderna.

Si in tertio casu, dicitur, qd valde peccat compellens, & magis iste, quā pœcedentes: quia pœcedētes inducebant: iste autem compellit. de quo 22. q. 5. c. Qui compulsus & dñ ipse compellens periurus: ga efficacem causam ad periurium dedit. Et peccat iste magis, quā duo primi, & secundus magis, quā primus. Quia secundus inducit promittendo, vel dando aliquid, aut aliās agendo directē ad periuriū. Primus autem non suadet iuranti periurare, sed solum dedit ei occasiōem in quantum sciebat eū promptū ad periurium, & exegit iuramentū. Si autem periurauit, & alios ad periurandum sollicitauit, & deduxit, debet ieiunare quadraginta dies in pane, & aqua, & per septem annos sequentes ieiunio cōmuni, & tota vita sua nunquam debet esse sine pœnitentię. I. sine aliquo opere laborioso, & afflictiuo, vt satisfaciatur de peccato. 22. q. 5. c. si quis se periurauerit. Si autē periurauit se, & neminē ad hoc induxerit, aut periurauit sciens dicendo falsum, quod verum putabat, aut K verum iurauit, quod falsum putabat, & erat verum cum intentione fallendi, si nesciens iurauit falsum, quod putabat esse verū debet ieiunare tres quadragesimas. 22. q. 5. cap. Qui periurat. Verum est tamen, qd multū differt de ista ignorantia, an erat iuris, vel facti, & si facti, an erat probabilis, vel crassa, quia pro ignorantia iuris maior pœna imponitur: quia non dicitur simpliciter ignorans agere, qui per ignorantiam iuris agit, & tamen istud pertinet ad iuramentum promissorium. Nam ad assertorium, cuius sunt ista tria membra proxima, non pertinet ignorantia iuris: quia iuramentum assertorium non fit nisi de de his, quę ad factum pertinent, vt sunt pœnitentię,

vel pœnitentię. Ea verò, quę in iure consistunt, vel in speculatione rationis non confirmantur iuramento, sed per rationem, & legitimas pbatones, vt ostēsum est supra q. 252. Intervenit ergo ignorantia facti sola in iuramento assertorio: quę si est crassa nō excusat, licet modicum alleuiet: quia non peccauit tam grauiter, qui nesciens per ignorantiam crassam periurauit, sicut ille, qui sciens. Si autem est ignorantia probabilis, aut inuincibilis, alleuiat multum, & tamen non omnino excusat: quia qui iurat in assertorij debet esse certus de eo, qd iurat, alioquin peccat mortaliter iurando: quia in culpa est, vt dicit S. Tho. 3. senten. dist. 39. arti. 5. & ostensum est supra q. 301. Et ideo ponitur maior pœnitentia, quā triū quadragesimarum ei, qui per ignorantiam crassam falsum iurauit: quia de ignorantia, quę non est crassa intelligitur dictum cap. qui periurat, licet ibi Glo. dicat, quod si iurauerit per ignorantiam facti, peccatum nullum est, nisi sit ignorantia crassa. Sed dicendum, qd illud est verum in iuramentis promissorij, in quibus ignorantia facti probabilis potest aliqūe excusare omnino à periurio. Vt si quis putabat, qd posset soluere certam pecuniam die certo, & sic iurauit: interim euenit impossibilitas faciendi, & non compleuit, est periurium loquendo largē. Et nō peccauit iurans aliquo modo: quia probabiliter ignorauit istud impedimentū, quod sibi postea venit. Esset autem ignorantia crassa, si manifestē cognoscere poterat tale impedimentum, & tamen non cognouit, & tunc aduenienti impossibilitate in pmissione soluenda non excusaretur à periurio. In assertorij tñ nulla est ignorantia, quę non sit crassa saltem interpretatiuē: quia qui non est certus de re, est in graui culpa; qui iuret super ea: quia poterit mentiri, & sic contentinatur Deus, & proximus læditur. Ideo quę eunque ignorantia in assertorij reputabitur crassa verē, vel interpretatiuē. Grauius tamē periurium qd fuerit verē ignorantia crassa, quā cum fuerit crassa interpretatiuē. Si autem iurauit falsum sciens esse falsum, aut fecit sponte, aut per timorem, & propter aliquam necessitatem. Si per timorem, dicitur 22. q. 5. cap. Qui compulsus, qd si est liber pœnitent quadraginta dies in pane, & aqua, & septem sequentes annos. Si autem seruus est, tres quadragesimas pœniteat, & legitimas ferias, & legitimē ferie vocatur secunda, & quarta, & quinta feria cuiuslibet hebdomadę. de conse. di. 3. cap. ieiunia & 82. di. ca. prębyter. Et intelligitur, quod iste tres quadragesimę sint eiusdem anni, quarum vna est ante Pascha, quę nos seruamus, & alia ante festum Sancti Ioan. & alia ante festum Natalis Domini, & est sensus, quod ieiunabit istas tres quadragesimas, & omnes legitimas ferias eiusdem anni, id est, tres dies in qualibet hebdomada, vt innuit Glo. ibi, & tamen ea. quę st. cap. si qs coactus: dicitur, quod periurus coactus ieiunet tres quadragesimas, vel ut alij indicant, ieiunet tres annos, vnum ex his in pane, & aqua, Glo. autem dicit ibi, quod cum ponantur due pœnē disunctiue imponitur illa, quę est minor. 50. di. cap. eos verò.

Potest autem solui varietas istarum trium pœnitentię secundum diuersitatē contritionis: quia ei, qui magis contritus est de peccato minor pœnitentię imponēda est, Vel potest intelligi sñ veritatem coactionem, vel timorem. I. ga aliquis fuit iductus ad periurandū ex leuiori, vel grauiori cā, & sñ qd fuit timor leuior dēt poni pœna maior. Vel potest intelligi, qd vñ intelligitur de eo, qd simul fuit coactus, & ignorans. Vt si quis coactus est, vt iuraret aliquid, quod nesciebat, an erat verum, vel falsum, erat tamen falsum, & tunc pœna est minor isti imponēda.

Et

Et sic potest intelligi. 22. q. 5. c. Qui periurat. Quia dñ A ibi. Qui autē coactus fuerit, & ignorans se periurauerit, & post cognouit, tres quadragesimas pœniteat. Et ista est minima pœna periurij, eo qd est hic simul ignorantia, & coactio, in alijs autē duobus. I. in cap. Qui compulsus, & c. si quis coactus fuit coactio, sed non ignorantia: ideo est ibi maior pœna, & tñ difert secundum varietatē coactionis inter ista duo capitula. Quia in ca. qui compulsus: ponitur maior pœna. I. quadragesima dies in pane, & aqua, & septem anni sequentes in ieiunio cōi, eo qd fuit hic maior coactio: quia Dñs pœcepit seruo, vel militi suo iurare, & fuit solū timor reuerentialis, vel leuis cōpulsio: ga pœcipere in Dño est compellere seruū, & tñ in capitulo, si quis coactus fuit magna coactio: quia fuit ad redimendam vitam, cum dicitur: si quis coactus, pro vita redimenda, vel qualibet alia necessitate. I. ga est in aliquo periculo mortis, & nemo vult sibi succurrere nisi periuriū cōmittat tūc dicitur potius esse in necessitate, qd vitam redimere, & ideo ponitur hic parua pœnitentia. I. trium quadragesimarū, sed in c. Qui compulsus. septem anni pœnitentię imponuntur libero, & tres quadragesimę solū cum legitimis ferijs seruo. Ratio est, vt dicit ibi Glo. quia in seruo est maior coactio, qd in libero, cum seruus sit omnino in potestate Dñi: liber autem non est totaliter in potestate alicuius, licet sit miles eius, aut famulus: ideo maior pœnitentię imponitur libero, quā seruo: quia magis voluntariē periurat. Aliās tñ magis puniuntur serui, quā liberi regulariter in peccatis, & nobiles minus, qd ignobiles, sic patet 34. q. 5. c. Qui contra. Si autem sponte aliquis periurauerit falsum asserendo dēt ieiunare quattuor dies in pane, & aqua, & septem annos sequentes. Et nunquam sine pœnitentia manere debet dum viuat. 22. q. 5. c. Si quis se periurauerit. Si autem aliquis committat periuriū iurando verum, quod putat esse falsum non est expressa pœnitentia eius, & tamē debet esse media inter pœnitentiam eius, qui ignoranter, & eius, qd sciēter periurat: quia culpa media est. Nam iste habet intentionē fallendi, & putat se falsum dicere, cum dicat verum. Qui autem falsum ignoranter iurat nō habet intentionē fallendi: ideo minus peccat ignoranter iurans. Quod verum est in foro conscientię, secus in contentioso. Quia in contentioso iurans verum putans se falsum dicere, nullam pœnam meretur: quia non peccat, nisi secundum cogitationem, & tamen peruertē cogitationis nemo pœnam meretur. I. de pe. l. cogitationis. & de pœni. di. 1. §. cogitationis. Iurans tamen falsum putans se verum dicere in foro contentioso punitur, sicut si esset sciēs, nec excusat eum ignorantia: quia est in graui culpa, cum in pœiudicium alicuius deponat, quod nescit. Qui autem sciens falsum iurat in foro conscientię plus peccat, quā duo pœdicti, eo qd habet intentionem fallendi, & verē fallit, cum falsum loquatur, p quod proximus læditur. Et iste solus est ille testis falsidicus. De quo dicit August. quod tribus personis est obnoxius. I. Deo, cuius pœsentiam contemnit, & iudici, quem mentiēdo fallit, & innocenti, quē falso testimonio lædit. Extra de crim. fal. c. Falsidicus. Nam qui falsum ignoranter iurat non ita contemnit Deum, sicut qui sciēter: proximus tamen lædit, & iudicem fallit. Qui verò iurat verum putans esse falsum, solum Deum contemnit: iudicem autē non fallit, nec innocentem lædit: quia verum loquitur. Ista vera sunt de periurio in iuramentis assertorij. Si autem sit iuramentum promissorium, & sit ibi periurium: quia iurauit quis malum facere, debet vno anno à cōmuniōe corporis, & sanguinis

Alph. Toft. super Matth.

Christi segregari, & tunc elemosynis, & ieiunijs, & fletibus quantis potuerit pro peccato satisfacere. 22. q. 4. c. qui sacramento. Hic autem non distinguitur an iurauit quis quod apertē malum erat, vt fornicari, & furari, vel quod impediēbat maius bonū, vt non intrare religionem, vel illud, quod in se bonum videbatur, & tamen postea inuentum est esse malum pp aliquam causam emergentem, nec etiam an sciēter quis promisit, qd malum erat, vel putabat esse bonum. cum esset apertē malū. Nam secundum hęc est differentia in magnitudine peccati. Pœnitentia tñ non est expressa, nisi pro periurio quādo quis iurauit illud, quod erat malū, & sciebat esse malū sicut in d. c. Qui sacramento. vbi iurauit quis non redire ad pacem cum aduersario suo. Et hoc erat cōtra charitatem expressē, & non tenet iuram, sed cogitur contrauenire. Vnde dicitur ibi, qd ille, qui sic iurauit cogitur ad charitatem cito venire. Quia tamē ad hoc non potest esse coactio dñs, qd studeat, vel festinet celeriter venire ad charitatem. Pœnitentia tñ pro hoc periurio magis est nūc arbitraria in magnitudine, & paruitate secundum arbitrium pœlati, vt iurans abstineat à similibus, & ceteris timeant similia facere. Extra de iureiuran. cap. Sicut ex literis. De monacho, qui iracundia succensus iurauit, qd non moraretur in eodem monasterio, in quo professionem fecerat, & tamen tenebatur ibi manere secundum ius, iste sunt pœnē pro periurio. Si quis autem noluerit pœnitentiam agere de eo. I. quia timēs longam pœnitentiā sibi imponendā pro periurio non vult venire ad confessionem. repellendus est ab ecclesia, & à cōmuniōe, & consortio fidelium; vt nullus cum eo comedat, nec bibat, nec eū in domo sua recipiat. 22. q. 1. c. pœdicandum.

An iurans contra aliquod de consilijs Euangelicis sit iuramento obligatus. Quæstio CCCV.

QVAERITVR, si quis iurat contra aliquod de consilijs, an iuramentum teneat, & obligat. Iurat autem contra consilium, qui iurat contra statum perfectionis, vt non intrare religionem, nō dare oīa bona sua pauperibus, non ieiunare in pane, & aqua, & ita de similibus. Dicunt quidam, quod est iuramentum obligatorium: quia dicit Beda, qd omne iuramentum seruandum est, quod seruatum nō vergit in deteriorem exitum, sed ita est in istis sine obseruatione consiliorum potest homo saluari.

Item magis tenetur homo implere pœceptum, qd consiliū seruare: tñ iuramē non est pœceptum. I. red des Dño iuramenta tua. Intrare autem religionem, & similia sunt consilia. Ideo tenetur quis magis seruare iuramentum istud, quā intrare religionem.

Item si quid licet homini facere, licet ei ad hoc se obligare, sed licet cuilibet non intrare religionem: ergo licet iurare, qd nō intrabit, omne tñ iuramentū licitum est seruandum: ergo istud seruandum est.

Item. 22. q. 4. §. Illicitū: dicit Gratianus, qd si quis iurauit non intrare religionem, nulla auctoritate hoc iuramentū seruare prohibetur, ergo seruari debet.

Item virgo iurat alicui matrimonium cōtrahere cum eo, tenet iuramentum, & seruandum est, seruare tamen virginitatem pertinet ad consilium. 1. Corinth. 11. ergo contra consilium tenet iuramentum. Sed non intrare religionem est simile, ergo tenet, si iuret.

Dicendum, quod iuramentum istud non tenet. Dicit. n. Bernardus libro de dispensatione, & pœcepto, qd id, qd pro charitate institutū est, qd charitatem militare non debet, si tamen iuramentū impediret. Pars Secunda. Ff 9 reli-

religionis ingressum impediret profectum charitatis, & ita militaret contra charitatem, ideo non est obseruandum. Item excellentius bonum est obseruantia consilij, quam præcepti, sed iuramentum non potest impedire obseruantiam præcepti, ergo multo minus impedit obseruantiam consilij. Itē Deus non impedit profectum spirituales, licet obligatio iuramenti est à Deo, ergo per iuramentum nullus obligatur ad non intrandum religionem. Pro quo sciendum qd, vt dictum est supra q. 256. iuramentum tres habet comites, veritatem, iustitiam, & iudiciū. In promissorijs autem iuramentis præcipuum est, quod iurans iustitiam seruet, id est, qd sit iuramentum de re iusta. Est autē duplex iustitia hominis. Vna necessaria, & sufficiens ad salutem, quæ consistit in præceptis: altera perfecta, & expediens ad salutem, quæ consistit in consilijs. Vtraque habet duas partes, scilicet, declinare à malo, & bonū facere. Iustitia. n. necessaria, & sufficiens consistit in declinando à malo, quod prohibetur, & faciēdo bonum, qd præcipitur. Iustitia autem superabundans, siue expediens consistit in declinando à minoribus malis, quæ dissuadentur, & in faciēdo maiora bona, quæ suadentur, vel de quibus nobis consultitur, & vtraque pars eius pertinent ad salutem. Ideo id, quod impedit aggredi aliquam partem istius iustitiæ, est contra salutem, & cadit in detrimentum salutis spiritualis, ideo nō est seruandum tanquam salutis contrarium. Et ppter hoc iuramentum non tenet in promissorijs ex defectu iustitiæ in quatuor casibus. f. quando iuratur faciendum malum, quod facere prohibemur, vel iuratur non faciendum bonum, qd facere iubemur, vel si iuratur faciendum malum, qd dissuadetur, vel si iuratur nō faciendum bonum, qd consultitur. De primo, vt si quis iurat fornicari. De secundo, vt si quis iurat nō honorare parentes. De tertio, vt si quis iuret petere debitum ab vxore quandocunq; fuerit poris. De quarto, vt si quis voueat non intrare religionem, & ista negatiua iuramenta, vt si quis iuret nunquā cessare à petitione debiti causa orationis, nec cessare à delictis, quibus licitè potest vti: non tenet ergo iuramentum in aliqua istorum tanquam contra iustitiam existens. De his Sāctus Tho. in quolibet q. 112.

Ad primum dicendum, quod iuramenta ista vergunt in deteriorem exitum: quia cum quis se vult obligare ad hoc, quod nunquam sit perfectus deteriorem se reddit. Nam si non se obligaret ad hoc, etiam si nunquam aggrediretur istam viam perfectionis, esset saltem in potentia ad perfectionem, qui autem obligatur, vt nunquam sit perfectus, non est in potētia ad perfectionem, ideo minus habet de bonitate. Sicut entia prohibita secundum naturam vt chimera minus habent de esse, quam entia, quæ sunt in potētia etiam si non sint futura: quia saltem non prohibetur ea esse, & esse in potentia, est aliquid esse saltem diminutum.

Ad secundum dicendum, qd non intrare religionem licitum est, & tamen iuramentum de nō intrādo religionem non est licitum: quia est incautum, vt dicit Gra. 22. q. 4. §. Illicitum. Ideo non obligat ad hoc, qd seruetur. Nam per hoc Spiritui sancto obijcere ponimus, qui est inspirator boni propositi.

Ad tertium dicendum, qd non est licitum homini iurare istud. Est n. duplex licitum. Quoddam est licitum, & expediens, & istud iurari potest. Aliud est licitum, sed non expediens, & istud non licet iurari. De primo, vt ieiunare. De secundo, vt nō intrare religionem, vel non abstinere à copula coningali propter orationē. Licita autē non expediens, sicut non est laudabile fieri, ita iurari non licet. Ne per hoc se

obliget homo ad faciendū id, qd non expedit. Sicut dicit 1. Cor. 10. Oīa mihi licent, sed non oīa expediunt. Omnia licent, sed non omnia ædificant: sicut ergo non licuit iurari talem rem, ita postquam iuramentum fuerit emissum, non est necesse illud obseruare.

Ad quartum dicendum, quod sicut iuramentum istud nulla auctoritate obseruari præcipitur, sed est liberum iuranti obseruare, vel non obseruare, iurare tamen illud à principio fuit illicitum.

Ad quintum dicendum, quod virginitatis obseruatio ad cōsiliū pertinet, & iuramentum de non obseruando virginitatem non est obligatorium, & tamen contrahere matrimonium nō repugnat virginitati, quia potest esse matrimonium longo tempore, vel tota vita cum virginitate. Consumare autem matrimonium virginitati repugnat. Potest ergo virgo obligare se ad matrimonium contrahendum, & antequam cōsumeret potest recedere, cum antequam consumetur matrimonium liberum sit contrahentibus ad alia vota transire. Obligabitur ergo virgo ad contrahendum per iuramentum præstitum: quia licitum fuit, & non repugnat præcepto, nec consilio. Secus autem si iurasset matrimonium consummare: quia istud repugnat consilio, & ideo ad istud non teneretur, & ita est de non intrādo religionem, quia cōsilio repugnat, scilicet, perfectiōni charitatis, & ita si iurētur non ieiunare, vel nullum consilium obseruare.

An obligatus sit seruare iuramentum, qui timore mortis dicit quid promissit. Quæst. CCCVI.

QVAERITVR, si quis per timorem mortis iurare coactus est, vt traderet res suas, vel vt traderet castrum, quod tenebat, an obligatus sit. Dicendum, qd debet præsupponi, qd timor, per quem iste ad iurandum inductus est, sit timor rationabilis. f. qui cadere poterat in virum constantem, extra de his, q. vi. meruitue cā. si. c. Ad audientiam. Nam si sit timor lenis, qui non deberet cadere in cōstantem, nihil mutatur de iure, sed reputatur iurans, vel promittens per talem timorem tanquam liberè agat. Ideo tenent iuramenta, & promissiones, non obstante tali timore, dum tamen aliās ista non essent illicita eo. ti. c. Cū dilectus. Supposito autem, qd iste timor, per quē iste fuit inductus ad iurandum, erat talis, qui poterat cadere in constantem, dicunt quidam qd non obligat iuramentum: quia iuramentum non debet, nec potest esse in culpam iniquitatis 22. q. 4. c. Inter cætera 15. q. 6. ca. 1. & extra de his, quæ vi. metu vsq; ca. si. c. Perlatum, & de iure iur. c. Verum, & c. Quanto. Item quia esset valde inconueniens, qd malefactor, qui illicitè coegit aliquem ad iurandum de sua iniquitate cōmodum reportaret, quod fieret, si teneretur ad iuramentum, qui coactus est iurare: ergo non debet teneri, ne iniquus commodum reportet. ff. de fur. l. itaque fullo.

Alij dicunt, quod licet fuerit iste coactus ad iurandum: tamen iuramentum tenet, quia volens iurat, cum voluntas coacta sit voluntas, vt dicit Aug. 15. q. 1. c. Meritò quæritur. Item quia iuramentum istud potest seruari sine interitu salutis æternæ, & omnia talia seruanda sunt, ar. 22. q. 4. cap. Si aliquid extra de iure iuran. cap. Si vero. Nam hic iste non cogitur per iuramentum dare nisi res temporales, quæ sine peccato possunt dari, & perdi, & non peccamus, etiam si illis careamus. Et dicunt isti, quod coactio non excusat istum, quin teneatur ad iuramentum, cum potius per iuramentum imponitur poenitentia 22. q. 5. c. Qui compulsus, & c. si quis coactus: quia dicitur ibi qd plus animam, quā corpus dilexerunt. f. propter timorem

timorem corporis iurantes: ergo videtur, qd teneantur isti iuramentum seruare, cum non seruando sint perituri, & imponatur eis pnia. Alij autem dicunt è cōtrario, qd non obligat iuramentum, quia qd vi, aut metu gestum est, non est ratum habendum. Isti tñ distinguunt inter iuramentum assertorium, & promissorium. Et dicunt, qd in assertorio nullus metus excusat: quia potius debet quis omnia mala pati, qd adserere falsum per iuramentum 32. q. 5. c. Ita ne. In promissorio dicunt, qd metus excusat à iuramenti obseruatione. Ratio differentiæ videtur esse f. in hoc: quia ad peccatū nemo cogi debet. Falsum tamen iurare peccatum est, ideo ad hoc nemo debet putare se coactum, sed potius tolerare omnia mala. Promittere autem dare alicui res suas peccatum non est. Ideo potest licitè hoc iurare p timorem. Et tamen est qd ipse timor excuset postea ab obseruatione iuramenti. Dicendum tñ qd istud non est verum absolute: quia sicut iurare falsum semper est illicitum, & nullus metus ad hoc debet inducere, ita est quædam sunt, quæ sine peccato promitti nō pnt. Vt si quis furari, vel occidere hominem promittat: quia est si non obseruet iurare solum est peccatum. Vnde nullus metus sufficenter cogere potest ad tale iuramentum. Nunc autē dici debet, qd aut iste potest dare sine peccato res illas, quas dare iurauit, vt potest quæ sunt res suas, quibus est sine iuro liberè abrenunciare potest, aut nō poterat dare sine peccato, vt potest si castrum, qd dare iurauit, non erat suum, sed tenebat illud in fidelitatem, qd solum daret illud Dño suo, vel sub certo modo, & maxime si super hoc iurauerat, quia tñ, cum iuramentum primum esset licitum, f. non potuit obligare contra primum, extra de iure iur. c. Veniēs, & c. intellecto. Daro est qd non iurasset, sed solum recepisset in fidem, non licebat dare illud, nisi ei, qd traderat, vel iuxta formam ab eo datā. Si primo modo iuramentum est si per timorem exortum est, fuit tamen de re licita, ideo tenuit, & iste iurando non fuit per iuramentum, & tenuit iuramentum seruare. Si secundo modo, iuramentum est illicitum, ideo non est seruandum. Qui tñ iurauit hoc, peccauit mortaliter iurando: quia pro nullo timore cogi debuisset, vt iuraret id, qd erat illicitum. Et sic vocabitur periurus, non quidem quia nō complet iuramentum, sed quia tale iuramentum præstitit, qd sine peccato compleri non potest. Et de hoc potest intelligi 22. q. 5. c. Qui compulsus, & c. si quis coactus. f. qd isti dilexerunt corpus pliusquam animam propter timorē p. n. per iuramentum committendo. f. talia iurando, qd iurare illicitum erat, & periurium. Simile est, si p timorē cogatur quis iurare, qd pecuniam alicuius, quā tenet apud se depositam dabit: quia hoc non licet, & generaliter, quando iuramentum exortum est in præiudiciū alicuius alterius, qd eius, qui iurauit, est illicitum, & non est seruandum. Nam id, quod non poterat qd licitè facere sine iuramento, non potest et cum iuro facere, cum iuramentum non sit vinculum ad iniquitatem faciendam. Et tamen sine iuramento non licet alicui facere id, qd est in præiudiciū alterius, ergo etiam per iuramentum facere non poterit. Et sic iuramentum, qd vergit in præiudiciū proximi exortū per metum non obligat, quia etiam spontè factum non obligaret. si autem alicubi inueniatur, qd iurantes rem licitam per timorem non teneantur ad iuramentum, debet intelligi, qd fit hoc in odium violentum. Ille tamen, qui iurauit tradere rem suā per timorem, quam aliās licitè poterat dare, tenetur iuramentum complere, sed postea poterit repetere. Vnde aduertendum est de isto, qui sic iurauit tradere rem, qd aut tradidit eam, aut nondum tradidit. Si nō tradidit, dicunt quidam, quod non debet dare, sed potest vti exceptione, quod metus causa repellat.

Alph. Toft. super Matth.

lendo petentem. Dicitur tamen, quod iste peccabit mortaliter vtendo tali exceptione: quia per eam venit contra iuramentum. Et hoc verum est, nisi quando iurauit dare habuisset animum non dandi, sed se defendendi hac exceptione. Tunc enim licebit ei sic excipere: quia iuramentum non obligauit eum, nisi secundum quod ipse intendebat, licet verba sua aliter sonarent, arg. 22. q. 5. c. Humanæ aures. Et hoc, quia exigens iuramentum fuit in graui culpa, cogendo istum ad iurandum. Aliās enim intelligeretur iuramentum f. m. qd verba sonabant. Iste tamen iurando peccauit mortaliter: quia mutauit omnino verba à suo significato, & mentiebatur iurando. Iurabat. n. dare aliquid, & intendebat illud non dare. Tunc tamē licet peccauit mortaliter, sic intendendo non peccabit villo modo vtendo hac exceptione, quia nō agit contra iuramentum. Caueat tamen qui sic agit scandalum, & malum exemplū apud alios, qui non sciūt occultam intentionem eius, & putāt cum verè agere contra iuramentum. Non ergo debet aliquis, qui sic iurauit defendere se sic ne rem tradat, quam promissit: quia licet de iure istud fieri possit. f. in foro contentioso, tñ in foro conscientie, in quo iuramentum obligat aliter qd in foro contentioso, fieri non potest sine peccato, licet fiat sine periurio. Ad hoc ergo qd licitè fiat, tradat rem illam, quā iurauit, & per hoc iuramentum complet. Postea autem repetere potest: quia iuramentum obligauit ad dandū, sed non obligauit ad non repetendum. Si autem iurauit, qd daret, & nō repeteret potest denunciare iudici f. m. formam Euangelicam. f. Si peccauerit in te frater tuus infra 18 & extra de iudi. c. Nouit. Et tunc ecclesia cogit istum ad agendum pnia, & in hac veniet absolutio à iuro, id est, coget eum, quod remittat iuramentum, quod fecit sibi iniuste præstari, & et coget ad restituendum id, qd virtute iuramenti recepit. Si autem iurauit, qd et non denunciaret ecclesie, iuramentum nō tenet: quia iurauit contra legem Euangelicam, f. m. quam obligamur ad correctionem, vel ad monitionē fratrem. Ideo non obstante iuramento potest denunciare ecclesie, cum hoc esset illicitum. Dicit autem Ioan. 15. q. 6. c. Auctoritatem in Gl. iuramentum per timorem præstitum obligare semper, si sit super re licita excipit tamen quatuor casus, in quibus non tenet. Primus est in voto præstito per timorem, extra qd vi aut mer. cā. ca. Perlatum. Secundus est in traditione ecclesiasticæ, id est, si quis per timorem iurauit tradere rem ecclesiæ 15. q. 6. ca. 1. & 2. Et idem intelligendum est quandocunq; quis iurauit tradere rem alterius, super qua nullum ius habet quia iuramentum est illicitum. Tertius est in promissione dotis facta per motum ff. quod me. ca. l. si mulier. §. si dos. Quartus est in matrimonio: quia iuramentum de cōtrahendo per timorem exortum non tenet, extra de spon. cap. Cum locum, & c. Requisiuit. Si autem aliquando inueniantur contraria aliqua ad hoc, id est, quod iuramentum per timorem exortum teneat, & cōtraueniens sit periurus, debet intelligi quando fuit coactio legis, vt 22. q. 4. Inter cætera, & similia, vel quando postea sequutus fuit cōsensus, extra de spon. cap. Veniens. Generaliter autem potest dici, quod iuramentum per timorem exortū nunquam tenet in eis, quæ aliquo modo pertinent ad alterum, id est, non solum ad iuramentum, sed ad aliquem alium, cui præiudicetur per hoc iuramentum, siue sit communitas, siue persona particularis, quia solū potest sibi quisq; per iuramentum suum præiudicare. Ad allegationes in contrarium pro vtraque parte patet responsio per ea, quæ dicta sunt.

Pars Secunda. Ff 4 An

An iurans aliquid dare alicui certo tempore, & superueniente impedimento impeditus, sit censendus periurus.
Questio CCCVII.

QVAERITVR, quid, si aliquis iurat dare certum diem, & postea superuenit necessitas, vel impossibilitas, ita ut non possit seruare, an excusetur a periurio. Dicendum, quod qui iurauit, aut credebatur tunc quando iurauit, quod non poterat soluere, quod iurabat, vel dubitabat de hoc, aut credebatur leuiter se facere posse, id est, quod leuis causa mouebat eum ad credendum istud, cum potius debuisset verisimiliter credere, quod non poterat implere, aut certissime & verisimiliter credebatur, quod implete poterat. Si primo modo, periurus est: quia iurauit, quod sciebat, vel iurabat se non posse implere. Nam per hoc metuebatur, velut si quis iuraret se facturum id, quod animo non tenebat: quia ibi deficit veritas, quae est comes iuramenti, cum quis contra mentem suam loquitur. De hoc extra de iureiuran. c. Tua. Si secundo modo, scilicet, quia dubitabat, an possit implere, etiam periurus est, si non impleuit: quia fuit in culpa promittendi sub iuramento id, de quo non erat certus, an implere posset. De tertio idem dicendum, scilicet, quando credidit se posse implere, & tamen credidit fatuè non habendo causam ad hoc: quia etiam tunc in culpa est iurando. Et licet in illis tribus casibus committatur periurium, grauius tamen est in primo, quam in secundo, & grauius in secundo, quam in tertio. Si autem secundo, scilicet, quia certissime, & verisimiliter credidit se posse implere, non incidit in periurium, si adueniente impossibilitate non soluit, dum tamen non venerit ex culpa sua, & ipse ante terminum conatus est quantum potuit, ut implere posset. Nam non est periurium, & maxime si iurauerat quis dare pecuniam, & misit eam ad illum, cui iurauerat. In via tamen casu perditam est, aut violenter ablata. Nam non est periurium, extra de iureiuran. c. Querelam, & 23. q. 8. c. Si nulla. & de consecra. distin. 2. c. sicut. Iste tamen, qui in tempore iuraro soluere non potuit, tenetur soluere lapsa termino, si potest, alioquin erit periurus: quia lapsus termino non abstulit totam obligationem, eo quod iste, qui iurauit soluere in certo termino, iurauit duo, scilicet, dare, & certo termino dare, licet ergo non potuit vnum complere, tenetur ad alterum. Simile extra de dolo, & contuma. cap. Cum dilecti. Et hoc verum est, nisi res promissa non possit solui extra terminum, ut sunt aliqua, quae certo die fieri possunt, alijs autem diebus non possunt. Et ideo qui non seruat vnum, non potest seruare alterum, ut si quis iurauit alteri quod veniret Kalendis Augusti ad nuptias suas, quae illa die celebrandae erant. Si autem illa die venire non potuit iam non obligatur ultra venire: quia actus ille semel tantum, & illa die solum celebratus est.

An teneatur aliquis vsuras soluere, quas soluere promisit.
Questio CCCVIII.

QVAERITVR, si quis iurauit alteri soluere vsuras, an teneatur. Dicendum, quod aut soluit eas, & vult repetere, vel nondum soluit: Si nondum soluit debet conari inducere creditorem ad relaxandum iuramentum de soluendo vsuras. Et ad istam relaxationem induci possunt creditores per censuram ecclesiasticam: quia indebitè sibi extorserunt iuramentum praestari, extra de iureiuran. c. Ex administrationis. Si autem non possunt ad hoc induci, & cogi, aut est creditor praesens, ut possit admoneri, &

excommunicari, ut relaxet iuramentum, aut non est praesens, ut haec fieri possint. Si non est praesens, aut constet iudici pecuniam esse ex causa vsuraria promissam, & super hoc iuramentum factum, aut non constat. Si constat, ipse relaxabit iuramentum tanquam indebitum extra de iureiuran. cap. Cum quidam, & 15. q. 6. cap. auctoritatem, secundo extra de testibus. c. Constitutus. Si autem non constat iudici promissam esse pecuniam ex vsuraria causa, utpote quia apparet contractus de soluendo certam pecuniam, & iuramentum super hoc praestitum, & non exprimitur ibi aliqua causa vsuraria, & tunc fiet sicut infra diceretur. Si autem creditor est praesens, & constat de promissione ex causa vsuraria excommunicabitur, ut remittat iuramentum de soluendo vsuras. Si autem potius vult sustinere excommunicationem, quam relaxare iuramentum, potest puniri per iudicem saecularem requisitum ab ecclesia super hoc, cum ecclesia non habeat ultra quid faciat. Simile extra de clerico excommunicato, c. Si quis presbyter. vbi contemnes totam ecclesiasticam censuram per regem exilio traditur. Sic etiam extra de iudi. capit. Cum non ab homine: vbi incorrigibilis traditur saeculari potestati, a qua exilio punitur, vel alia poena legitima. & forte in hoc casu iudex saecularis istum sustinentem excommunicationem pertinaciter, ut haereticum condemnabit: quia praesumitur contra eum de heresi: quia tam pertinaciter animo censuram ecclesiasticam contemnit. 11. q. 3. cap. Rursus, & cap. Quisquis, & extra de haeret. cap. Excommunicamus. & de peniten. cap. vltimo. Vel tenebitur in carcere, aut in alia poena infligetur, ut videbitur iudici. Si autem non constat iudici pecuniam esse promissam ex causa vsuraria, non potest absolueri eum a iuramento. Nam modus in hoc erat, quod si quis sub iuramento ad certum diem se obligauit soluere certam pecuniam pro vsuris, quod ante terminum solutionis petat a iudice relaxationem iuramenti, & tunc fient omnia, quae supra dicta sunt. Si tamen non constat iudici pecuniam esse promissam ex causa vsuraria, non potest absolueri a iuramento, nec cogere creditorem per censuram ecclesiasticam. Et si sic aduenierit terminus, & iste non soluerit, erit periurus. Ideo in hoc casu soluat vsuras, & sic complebit iuramentum. Sed postea poterit repetere, quod soluit tanquam indebitè solutum. Et licet reperat non agit contra iuramentum: quia qui iurauit vsuras soluere per haec non iurauit non repetere, nisi hoc expresserit, extra de iureiuran. cap. Debitores. Si autem iurauit etiam non repetere, poterit denunciare secundum euangelicam correctionem, scilicet, quod ipse, qui soluit vsuras, dicat creditori, cui soluit, quod est in peccato mortali: quia detinet ei pecuniam vsurariam per extortionem solutam, ideo, quod admonet eum reddere, quod si non audierit ipsum adhibitis duobus testibus, vel tribus secum idem illi dicat. Quos si non audierit dicatur ecclesiae, id est, praelato. Et iste compellet illum ad restituendum, quod indebitè recepit. Non poterit tamen fieri ista compulsio, nisi constet iudici traditum esse pecuniam ex causa vsuraria: quia ista compulsio fit per censuram ecclesiasticam, quae pertinet ad forum contentiosum, & cum ista censura sit penalis ei, contra quem exercetur, non debet contra aliquem exerceri, nisi confitio de crimine. Si autem iste iurauit etiam non denunciare, non tenet iuramentum: quia est illicitum, cum quilibet teneatur ad admonitionem euangelicam.

Considerandum tamen, quod ille, qui iurauit non repetere vsuras, nec denunciare, vel saltem non repetere, aut vult postea denunciare ex charitate. f. vt teneans

nens pecuniam vsurariam non maneat in peccato, & hoc solum intendit, aut solum denuntiat, ut ipse recuperet pecuniam, aut partim propter vnum, & partim propter alterum. Si primo modo licitum est, & etiam valde meritorium: quia omnis actus, qui pure est ad charitatem, est valde meritorius. Si secundo modo videtur peccare mortaliter: quia admonitio, vel denuntiatio euangelica a charitate habet exordium, scilicet, ut singuli cogitentur citius exire de peccatis vrgentibus eos ad hoc alijs fratribus ex charitate fraternata. Qui autem non ex charitate, sed ut pecuniam recuperet agit, non dicitur admonere, vel denunciare, sed potius pecuniam reperere, & ideo iam videtur agere contra iuramentum de non repetendo. Si autem partim propter charitatem, & partim, ut recuperet pecuniam, denunciat hoc, potest iudicari licere, & non licere iuxta id, quod principaliter mouet ad hoc denuntiandum.

An successores comitatum teneantur iuramentis suorum predecessorum.
Quest. CCCIX.

QVAERITVR, si aliqua vniuersitas ciuitatis, vel collegij alicuius obligauit se iuramento ad aliquid faciendum, vel non faciendum, & mortui sunt omnes illi, qui hoc iurauerunt, an successores sint periuri, si non obserauerint illud iuramentum. Aliqui dicunt, quod periuri sunt: quia obligationes antecessorum transeunt ad successores, extra de solutio. c. 1. & de vsuris. c. Tua. Etiam, quia iidem videntur esse, qui nunc sunt, & iurantes primi, quia illi iurauerunt, ut vniuersitas, & non ut singuli, & tamen eadem vniuersitas est, quoadiu durat. f. eadem numero, licet duret per mille annos, & hoc per continuationem suppositorum: licet nulli manerint de prioribus, cum nunquam actu, & habitu deserit esse illa vniuersitas, sicut est idem numero fluuius, qui nunc est, & qui erat ante mille annos licet forte nulla gutta aque est nunc in eo, quae esset ante mille annos. Ita ergo est eadem vniuersitas semper per continuationem. 7. q. 1. c. denique. Dicendum, quod obligatio iuramenti personalis est: ideo periurium, quod crimen est, non transit ad successores, etiam si non obseruent iuramentum, cum ipsi non iurauerint. Obligatio tamen nuda, ac si sine iuramento esset facta, transit ad successores, ut in allegatis iuribus. Et extra de iure iuran. c. Veritatis. licet non est verum, quod ex omni iuramento antecessoris obligetur successor, sed debet distinguere, sicut de pactis, & promissionibus non vallatis iuramento. Nam taliter fieri possunt, quod ad successorem non transeat, sed de hoc non est adpositum: quia istud non esset querere de obligatione iuramenti, sed de obligatione nudi pacti.

An aliquis tenens concubinam, qui iurauit eam amplius non cognoscere, possit eam ducere in uxorem.
Quest. CCCX.

QVAERITVR, si aliquis habens concubinam iurauit nunquam amplius cognoscere, an possit eam ducere in uxorem, & cognoscere.

Dicendum, quod iurans, quando iurauit, aut specialiter cogitauit de coitu fornicario: quod non cognoscere eam amplius, vel concubinam, vel intelligerit generaliter de omni coitu tam fornicario, quam matrimoniali, aut non attendit specialiter ad aliquid isto rum, sed solum iurauit hoc, vel saltem nescit nunc quid tunc specialiter intenderit quando iurauit.

In primo casu licitè est ducere eam in uxorem: quia licet verba sic generaliter sumpta videantur significare, quod nullo modo eam cognoscat: iuramen-

tum tamen non debet intelligi ultra id, quod iurans voluit: extra de iure iuran. c. Quintaualis. & c. clerici: quia Deus non attendit quid verba sonent, sed quid anima velit, ut ait Grego. in moralibus. 27. & habetur 22. q. 5. humanae aures. In secundo casu non debet nec potest ducere illam in uxorem, quia iuramentum istud potest seruari sine interitu salutis eterne. Ideo seruari debet, & tamen si iste de facto contraxerit cum illa tenebit matrimonium, quia maioris obligationis est votum, quam iuramentum, ut ostensum est supra q. 260. Et tamen vouens non solenniter castitatem, licet impediatur contrahere, si contrahit non dirimitur matrimonium, extra qui clerici vel vo. c. Rursus. ergo iurans non contrahere si contrahit, tenet matrimonium, & tamen prius est, sicut est violator voti, & poenitentiam agere debet, quia emisso voto castitatis simplici matrimonium contraxit, ut in allegato. c. Rursus. In tertio casu, si dubitatur quid iurans intenderit debet interpretari, quod solum iurauit de fornicario coitu: quia iuramentum indefinite praestitum non intelligitur excludere opus charitatis, nec obligare ad id, quod est illicitum, ut colligitur extra de iure iuran. c. Veniens. & c. Quintaualis, & de regu. i. c. In generali lib. 6. & tamen opus charitatis est reconciliare concubinam accipiendo eam in uxorem. Nam meretricem in uxorem ducere, ut liberetur a statu peccati de operibus charitatis est, ut patet extra de spon. c. Inter opera. De concubina eadem ratio est, quia in statu peccati est: licet non sit tanta turpitudine eius quanta meretricis, cuius libido venialis est. 2. q. 4. Meretrices. & supra ostensum est. q. 196. Etiam patet idem: quia quando dubitatur de intentione iurantis debet recurri ad causam, quae veri similiter poterat eum mouere, quando iurabat. Et tamen, qui iurat non cognoscere concubinam videtur, quod istud agat propter peccatum, quod est in cognoscendo eam. Et tamen si ducatur in uxorem, iam licitè cognoscitur, ideo non debet intelligi de hoc fuisse iuratum.

An iurans statum communitatis seruare iam factum, & postea nouum statum seruare promittens non seruando censetur periurus.
Quest. CCCXI.

QVAERITVR, si aliquis iurauit se seruaturum statum alicuius ecclesiae, vel vniuersitatis in ea iam facta, & postea fit nouum statutum in ecclesia ipsa, vel vniuersitate, & promittit iste sub virtute prioris iuramenti se illud seruaturum, si contraueniat, an sit periurus. Dicendum, quod ex eo, quod iste promittit tenetur seruare statutum, nisi forte esset aliud illicitum, quod seruari non deberet, tamen non tenetur ex vigore iuramenti illud seruare. Et si contrauenit non est periurus, ut est casus expressus extra de iure iuran. c. Clericus. Peccat tamen mortaliter contraueniendo: quia promissio obligauit eum, cum inter simplicem loquelam, & iuramentum Deus non faciat differentiam. 22. q. 5. c. Iuramenti. Quod verum est quantum ad hoc, quod obligetur per loquelam simplicem, sicut per iuramentum. Et tamen vehementius, & fortius vinculum est iuramenti, quam simplicis promissionis. Et ideo veniens contra iuramentum grauius peccat, quam veniens contra promissionem non iuratam. Praedicta autem intelliguntur, quando iurans intendebat solum de praeteritis. f. quae iam facta extabant, vel saltem non habuit intentionem obligandi se ad futura. Quia si intendat se obligare ad illa, etiam si non exprimat, tenetur obseruare futura, dato quod non promittat postea sub vigore praestiti iuramenti obseruare illud, quod de nouo statuitur

statuitur. Sed obijcietur, q̄ teneatur per talem promissionē, cum dicatur sub vigore præstiti iuramenti promittere obseruare futura statuta: quia idem iuramentum videtur manere. Dicendum, quòd licet nunc sub vigore præstiti iuramēti iste promittat obseruare futurum statutum, tamen non iurat. Iuramentum autem præteritum nō potuit extendi nisi ad ea, de quibus tunc cogitatum est. Nunc ergo faciens contra istam promissionem, cum non sit iurata, non est periurus. Et dato, q̄ iste vellet nunc postquam iurauit, quòd iuramentum suum extendatur ad futura, non potest extendi, nisi actualiter iuret: quia velle hoc facere non est facere cum sit liberum illud facere, scilicet, iurare si vellet. Promissio ergo obligat: quia realiter illa sit, iuramentum autem non obligat: quia nullum sit nunc, & illud, quod iam factum est nō potest se extendere ad futura, de quibus non cogitatum est. Secus autem est, quando quis iurauit alicui facere quæcunque ille mandaret, & venire quocūque tempore ad vocationem eius. Nam quocūque tempore fuerit vocatus maxime si exprimat pena iuramēti præstiti, periurus erit si non venerit, eo quòd istud iuramentum de omnibus futuris generaliter factum est.

An coniuges, si iurauerint nunquam ab inuicem discedere, possint pro aliqua causa recedere. Quæst. CCCXII.

QV A E R I T V R, si coniuges iurauerunt nunquam recedere ab inuicem, an iuramēti istud teneat. Dicendum, q̄ aut subest aliqua causa iusta recedendi, quæ sit necessaria, siue ad semper, siue ad tempus, aut nulla. Causa iusta potest esse duplex, scilicet, necessaria, aut voluntaria. Necessaria, vt si inueniatur aliquod impedimētum inter eos, q̄ dirimat matrimonium, vt pote si erant cōsanguinei, vel affines, aut aliud simile. Voluntaria, vt si volunt ad religionem transire ex mutuo consensu. De primo dicendum, quòd non tenet iuramentum: quia coguntur de iure separari, cum matrimonium non possit esse inter eos, & non possunt ipsi per iuramentum suum obligare se contra legem: quia illud esset tollere legem, & esset tunc iuramentum vinculum iniquitatis. Voluntaria autē causa est transire ad religionem, vt si ambo ex mutuo consensu transire velint. Vel si vnus non suspectus de incontinentia manere velit in seculo, & alius de licentia eius transire velit ad religionem. Et dicendum, q̄ non obstante iuramento poterunt hoc facere. Nam si iurasset quis nunquam intrare religionem, non obstante isto iuramento, poterat intrare, vt ostensum est supra q. 355. immo melius faceret iurans faciendo contra iuramentum, & intrando religionem, quàm non intrare, vt seruet iuramentum, vt dicit Sanctus Thomas 3. Sent. dist. 39. art. 3. sub artic. 1. A fortiori ergo coniuges, qui non iurauerunt expresse nunquam intrare religionē, sed nunquam recedere ab inuicem, poterunt ex cōmuni consensu iurare non obstante iuramento, immo si iurassent eo animo nūquam recedere ab inuicem, vt nunquam religionem iurarent, periuri erant hoc iurando: quia iurabāt illud, per quod impediatur maius bonum, siue via perfectionis. Si autem sit causa iusta temporalis, id est, per quam ad tempus separentur quantum ad thōrum, vt pote, vt vacent orationi ad tempus, possunt non obstante iuramento hoc facere: quia alias iuramentum istud impediret maius bonū, cum abstinere ad tempus propter orationem sit quidam modus, vel via ad perfectionem, & Apostolus hoc suauit. 1. Corin. 7. Sic ergo iuramentum de non recedendo ab inuicem non tollit, quin

possit intrare religionem. Sic dicitur extra de iureiuran. c. Tua nos. in Glo. quòd isti non dicuntur frangere iuramentum: quia illud commutat in melius, extra de iureiuran. cap. Præuenit, & de voto, & voti redem. c. Scripturæ: maxime quia istud iuramētum, cum sit generale, & recipere possit benignam interpretationem, scilicet, vt iuramento stante intelligatur, quòd coniuges non recederent ab inuicem, scilicet, pro causa, pro qua recedendum non erat, & tamen pro causa, pro qua aliàs licite poterant recedere, iuramento non facto, quòd nunc liceat eis recedere. Simile est extra de iureiuran. c. Ad nostram, & c. Quanto. Sic ergo benignè interpretādum est, sicut ibi dicitur de illo, qui iurauit in omni causa seruare ordinem iudicarium, & tamen in notorijs non est semper seruandus ordo iuris. Et exponitur ibi iuramentum istud, q̄ intelligitur iurasse seruare ordinē iuris in omnibus causis, scilicet, in omnibus illis, in quibus de iure seruandus est ordo iuris: Et idem est in illo, qui iurauit non mutare monetam patientis sui vsque ad certum tempus non formando aliam, erat tamen iam illa defraudata legitimo pondere, & ponitur ibi interpretatio iuramēti huius in c. Quanto. Sed queritur cum iurauerint cōiuges ab inuicem nunquam recedere, an liceat alteri eorum petere separationem quantum ad thōrum propter fornicationem ab altero commissam. Dicendum est, quòd si ista fornicatio cōmissa erat, quando iuramentum præstitum est, non licet alteri eorum alterum super hoc accusare, obstante iuramento. Si tamē post hoc committatur fornicatio, licebit petere diuorrium: quia iuramentum non intelligitur de eis, quæ non cogitabantur, sed subintelligitur tacita conditio, scilicet, si in eodem statu manerent. Simile est extra de iureiuran. c. Quemadmodum, vbi qui iurauit, quando contraxit cum aliqua semper tenere eam in legitimam vxorem non potest ei obijcere fornicationem, quam commisit ante hoc iuramentum, sed potest obijcere eam, quam postea cōmiserit: quia alias sequeretur absurdum, vt ibi dicitur, scilicet, q̄ obligaretur tenere eam in vxorem, etiam si fieret publicè meretrix.

An coniuges iurantes nunquam amplius petere debitum coniugales possint de cetero debitum petere. Quæst. CCCXIII.

QV A E R I T V R, si coniuges iurauerunt, quòd nunquam se repeterent, id est, nunquam peterent ab inuicem debitum, an postea possint se repeterere. Dicendum, q̄ aut coniuges sicut ex cōmuni consensu iurauerunt se nūquam repeterere, ita postea ex cōmuni consensu volunt se repeterere, & tunc possunt, licet in hoc dubitant aliqui, an propria auctoritate liceat eis contrahere se repeterere, vel requiratur dispensatio in iuramento isto ab aliquo superiore. Dicendum tamen est, quòd propria auctoritate possunt contrahere: quia iuramentum fuit temerarium. Et patet temeritas, quia si isti animo perficiendi in melius iurassent se nunquam repeterere, intrarent religionem ad obseruandam perpetuam castitatem, si autem manent in seculo, apparet, quòd non ex deuotione, sed ex temeritate fecerunt. Sicut patet extra de iureiuran. c. Tua nos. vbi mulier reperta à viro iurauit, quòd potius se faceret saracenam, quàm ad eum rediret. Et sic ex iracundia, vel temeritate quadā isti iurauerunt, & fecerunt contra Apostoli consilium. 1. Cor. 7. scilicet, quòd non fraudent se coniuges debito nisi ad tempus, vt orationi vacent. Et sic dicitur in alle. c. Tua nos. in glo. quòd istud iuramentum

ramentum de non se repetendo fuit temerarium, & ideo non fuit obligatorium. 22. q. 4. c. Inter cetera. Et dicitur ibi, quòd quidam dicunt esse imponēdam poenitentiam pro isto iuramento tanquam pro veniali, ar. eo. tit. c. Verum. & 25. dist. §. criminis. Et tamen diffinuitur ibi, quòd ad minus vno anno penitere debent: quia pro iuramento temerario imponitur vnus annus poenitentia. 22. q. 4. c. Qui sacramento. Et hoc satis rationabile est. Et tamen in d. c. Qui sacramento. agitur de iuramento illo, quod erat temerarium, & etiam iniustum, & in nullo casu poterat bene obseruari, scilicet, quia iurauerat quidam, q̄ nunquam rediret ad pacem cum aduersario suo. Et hoc erat contra charitatem, quòd tamen coniuges se abirent potest esse in bonum, immo in melius, vt si velint continentiam perpetuam obseruare. Si autem alter eorum velit reperere alterum eo nō consentiente debent admoneri, vt castitatem perpetuam abseruent. Quam si volunt vouere manebunt separati. Si autem alter eorum non vult, cogitur alius ad eum redire per excommunicationis sententiam. extra de iureiuran. c. Tua nos.

An coniuges vouentes seruare perpetuam continentiam teneantur ad eam. Quæstio CCCXIII.

QV A E R I T V R, quid, si coniuges se abiuurantes vouerunt seruare perpetuam continentiam. Dicendum, quòd aut solenniter vouerunt, aut simpliciter. Si solenniter nō possunt iam redire in idipsum, siue alter eorum petat, siue ambo consentiant: quia iam dirimitur matrimonium inter eos per votum solenne, & ideo peccant mortaliter, si se reperunt, etiam si non sequatur copula carnalis. Er tamen si se repetuerint, & carnaliter conuenerint adhuc cogendi sunt redire ad statum religionis: quia per votum solenne effecti sunt religiosi. Si autem votum sit simplex vt pote: quia ambo simul manētes in domo sua sine aliqua alia cæremonia iurauerunt seruare perpetuam castitatem. Et tunc dicendum, quòd adhuc matrimonium nō est dissolutum, & ideo manet eis ad inuicem ius petendi debitum, licet illud sit impeditum per iuramentum, & votum, & tamen si alter eorum repeterit alterum antequam solennizent votum, videtur, quòd teneatur ei reddere debitum, licet petens sit periurus, petitus tamen reddere tenetur cum adhuc obligatus maneat ad vinculum matrimonij. Simile apparet extra qui cleri. vel vou. c. Rursus, vbi vouens continentiam simpliciter non potest contrahere. Si tamen contrahat tenet matrimonium. Si ergo votum simplex, & iuramentū non potuit impedire contractum matrimonij, ne fieret, à fortiori non poterit rumpere contractum legitimum matrimonij, qui extabat antequam votum, & iuramentum fieret: quia difficilius est rumpi vinculum iam existens, quàm impediri, ne causetur: sic patet extra de iureiuran. c. quemadmodum, vbi dicitur, q̄ facilius repellitur mulier per exceptionem fornicationis, ne accipiatur in vxorem, licet iurati ei esset, quòd acciperetur, quàm quòd postquam fuerit accepta per eandem exceptionem fornicationis repellatur, ergo iuramentum istud, & votum nō solennizatum non abstulit vinculum matrimonij, quod prius erat, & consequenter manebit ius petendi debitum, quod est inseparabile à matrimonio, licet per iuramentum fuerit impeditum. f. quantum ad hoc, q̄ non potest licite exigi, & periurus est, qui repetit debitum, & ideo poterunt non obstante iuramento redire ad copulam, & cohabitationem, sed periuri erunt.

An vir, & vxor conuenientes in continentia per certum tempus, infra ipsum tempus possint exigere debitum. Quæstio CCCXV.

QV A E R I T V R, quid, si vir, & vxor ex cōmuni consensu conuenerint vsque ad certum tempus non petere debitum, vt pote: quia volunt vacare orationi, si ante tempus expletum alter eorum debitum petat, an tenetur alius reddere. Dicendum, q̄ aut isti fecerunt simplicem compositionem non vallatam iuramento, aut interposuerunt iuramētum de faciendo hoc. Si non fuit iuramētum interpositum, aut ambo conueniunt, q̄ ante tempus præfinitum debitū petant, & reddant, & tunc nemo eorum peccat: quia licet proposuerunt abstinere, vt vacarent orationi, tamen non fuit illud ex voto, nec interpositum est iuramentum, & ideo nulla ibi fuit obligatio, sed voluntas libera, & sic licet præfinitis tēpus abstinendi licebit eis quando cūque voluerint retrocedere: quia nulli inde fit præiudicium. Si autē alter eorum petat debitum alio non consentiente, tenetur ille, qui petitur, reddere debitum: quia alius potest reuocare licentiam, quàm dedit, cum maneat semper sibi ius petendi. Videtur tamen malè agere, nisi fortè timens non posse vitare fornicationem hoc fecit: quia cum matrimonium principaliter nūc sit concessum ad vitandum fornicationem. 1. Corin. 7. licebit petere cuique coniugum debitum ad euitandam fornicationem, & propter hoc dicebat Apostolus ibidem, q̄ si aliquando coniuges separarentur ad tempus, vt vacarent orationi, rursus rediret ad opus coniugale, ne tentaret eos Satanas propter incontinentiam suam, ergo qui putauit se posse certo tempore abstinere, & dedit licentiam alteri coniugi ad vacandum orationi, si ante illud tēpus videat se non posse continere, & propter infirmitatem carnis suæ timeat fornicationem, licet sibi repetere debitum, & alius coniux tenetur reddere, maxime autem si putet illum esse lubricum, & facilem ad fornicationem. Si autem iuramentum inter eos præfinitum est, dicendum est sicut supra, quòd factum est temerarie: quia cum isti scirent se esse lubricos, non debuerunt sibi imponere iugum, ita vt non liceret eis redire ad opus carnis, quando eis videretur. Ideo iuramentum non tenet, & possunt redire propria auctoritate ad opus coniugale. Et si alter eorum voluerit per sententiam excommunicationis compelleretur, extra de iureiuran. c. Tua nos. Imponetur tamen eis poenitentia pro temerario periurio, vt supra dictum est. Et hoc verum est, siue ambo consentiant venire contra iuramentum, siue alter eorum tantum petat contra iuramentum sibi reddi debitum.

An iurans seruare statuta ecclesie, vel vniuersitatis, in quibus aliqua in contrarium inueniantur, teneatur ea seruare. Quæstio CCCXVI.

QV A E R I T V R, si quis iurauerit seruare omnia statuta alicuius ecclesie, vel vniuersitatis, & inueniantur aliqua contraria ad inuicem inter ea, an teneatur illa seruare. Dicendum, q̄ aut illa possunt aliquo modo reduci ad concordiam, aut non: Si possunt, debet seruari vtrunque in casu suo. Si autē non possunt reduci ad concordiam, dicunt quidam, quòd debet seruari primum eorum, sicut fit in iuramentis contrarijs.

Dicendum tamen, quòd non stat: quia secus est in iuramentis, quàm in statutis: quia iuramentum primum si licitum sit, obligat. Et non potest tolli obligatio illius. In statutis autem, & omnibus iuribus generalibus

flita à communitate, possunt esse in fauorem ipsorum de cōmunitate. Et quia quilibet potest renuntiare fauori suo, poterit communitas remittere ista iuramenta in quātum quilibet de communitate remittit omnibus de communitate obligationem iuramentorum quantum ad cōmoda, quę venire possunt ex istis iuramentis. Si tamen non sint iuramenta in fauorem ipsorum de communitate, aut saltem non solum in fauorem ipsorum, sed aliquo modo pertinet ad Deum, vel ad aliquos alios non possunt isti iniuicem sibi remittere iuramenta.

Audistis quia dictum est: Oculum pro oculo, dentem pro dente. Ego autem dico vobis, non resistere malo, sed si quis te percussit in dexteram maxillam tuam, præbe illi & alteram, & ei qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam tuam tollere, dimitte ei, & pallium. Et quicumque te angariauerit mille passus, vade cum illo, & alia duo. Qui autem petit à te, da ei, & volenti mutua re à te, ne auerteris.

Audistis quia dictum est. Hic ponitur intellectus cuiusdam præcepti iudicialis, quod pertinet ad vindictam. Iudæi enim errabant circa appetitū vindictæ desiderantes eam supra modum, & vindictam illam, quę in lege ponebatur, scilicet, oculū pro oculo, & c. putabant esse per se bonam, & ideo appetendam. Christus autem ostendit eis, quod vindicta non sit secundum se bona, nec appetenda nisi propter necessitatem, vel ordinem iustitię seruandum, vel correctionem malorum, & terrorem eorum, qui nondum mali sunt, vt mali non fiant. Et ideo quod potius debebat quis iniurias remittere, & tolerare, quàm vindictam petere. Vnde dicitur. *Audistis quia dictum est, subintelligitur antiquis: quia istud etiam dictū fuit antiquis, sicut omnia præcedentia: quia istud scriptū fuit in lege Moyſi, quę data fuit antiquissimis Iudæorum oculum pro oculo, dentem pro dente.* Ista est retributio pēnalis, scilicet, quod quis tantum malum patiat, quantum intulit. Et ideo dicitur, oculum pro oculo: quia significatur æqualitas pēnæ, & tamen non dabatur verè oculus pro oculo, vt dicitur infra q. 3. 22. sed ponitur ad significandum æqualitatem pēnæ. Quasi dicat. Antiquis dictum est oculum pro oculo, id est, quod poterant pro iniurijs appetere vindictam vsque ad æqualitatem. Nam propriè vindicta consistit in æqualitate pēnæ, retribuere autem plus de pēna, quàm susceptum est de iniuria nō pertinet ad vindictam, sed ad punitionem absolutē. Vnde irati, qui vindictam appetunt postquā putant æqualiter intulisse de pēna, quantum susceperint, non irascuntur amplius, nec infligunt pēnas, licet possent, vt dicit Aristo. 2. Rhetorice & ostensum est supra q. 134. *Ego autem dico vobis, non resistere malo, id est, dico, quod non debetis vindictam appetere, sed etiam non resistere in ferentibus vobis mala. Et ponit Christus perfectum gradum patientiæ: quia non dixit, quod remitteremus iniurias nobis inflictas non appetendo vindictam, sed quod non resisteremus malo, id est, quod si quis vellet nos percutere, quod permitteremus. Et istud est magis, quàm remittere iniuriā: quia potest aliquis remittere iniuriam iam sibi factam, & tamē si quis velit amplio remittere, resistit ei ne inferat. Christus autem dicit, quod etiam non resistamus malo, id est, homini iniusto: quia iniuste nobis damna, aut*

iniurias inferit. Sed si quis te percussit in dextram maxillam tuam, præbe ei & alteram. Declarat per exemplum perfectam patientiam, scilicet, et, non esse resistendum malo, sed quod dispositi sumus ad tolerandum mala non resistendo inferenti. Et hoc est, quod si quis percussit hominem in vna maxilla, non repercutiat eum, nec etiam defendat se, vt amplius non percutiatur, sed præbeat alteram maxillam, ac si diceret aduerſario. Si non est tibi satis in hac maxilla percussisse, sed placet adhuc in alia percutere, ecce illam, percutere, vt vis, non resistam. Iste est gradus maximus patientiæ, cum sit magis paratus tolerans ad patientiam, quàm inferens ad nocendum. *Et qui vult tecum in iudicio contendere.* Intelligitur dupliciter, vno modo, quod per hoc Christus hortatur nos ad pacem. Nam hortatus fuerat supra ad patientiā dicens: si quis percussit, & c. hic autem ad pacem hortatur. Et quia pax turbatur inter homines per litigia, quę in iudicijs fiunt, hortatur non esse litigandum. Et quia non est in potestate nostra non litigare, si velimus res nostras defendere, cum iniqui perant sæpè, quod suum non est, oportebit litigare, vel res possessas perdere. Et quia non est alius modus, quo quis omnino euadat litigia nisi cedendo, scilicet, vt id, quod à nobis in iudicio petendum erat, sine litigio concedamus, dixit Christus, quod si quis vult tollere tunicam, dimittatur ei etiam pallium. Quasi dicat, vt non sit aliqua occasio litigandi non solum id, quod petit aduerſarius relinquendum est tibi, sed etiam id, quod petere potest. Et dicitur, *Et tunicam tuam tollere.* Est intelligendum, quod ante litigium iste sciat quid aduerſarius petere vult ab eo. Et tunc sine lite concedat: quia Christus non vult, quod expectet quis, vt in lite ista petantur ab eo: quia qui incipiunt litigare, non tenent perfectam pacem. *Da ei & pallium.* Quasi dicat, non solum des ei tunicam, quam petit, sed etiam pallium, quod cōiunctum est tunicę da illi. Hoc autem dicitur: quia fortè iste, qui nunc petebat tunicam, si illa sola fuerit sibi data, petet postea palliū, quod cōiunctum est, & sic manebit adhuc litigandi occasio, quæ pati repugnat. Vt autem non solum litis, sed etiā litis occasio auferatur, dandum est etiam pallium, vt iam non maneat aduerſario occasio ad plus petendum. Et sic maneat in pace iste, à quo tunica perebatur. Et per hoc innuitur, quod danda sunt nō solum quæ petuntur, sed etiam omnia similia, vel adhærentia illis. Vt petito vno, & dato non restet adhuc questio de alio. Et ad hoc oportebat omnia dari, quę possiderent, vt nihil maneret, quod peti posset: quia alias iniustas aduerſariorum semper adhuc aliquid petere poterit. Alio modo potest intelligi, quod ista sententia sit continuata cum præcedenti, scilicet, quod tam hic, quàm ibi hortemur ad patientiam. Est autem patientia in malorum toleratione. Malum autem pēnæ, quod toleramus est duplex. Quia quoddam pertinet ad damnum, & alterum ad iniuriam. Est enim iniuria in persona, damnum autem in rebus. Vtrunque verò Christus hortatur nos tolerare. Ideo de iniurijs dixit: Si quis te percussit in maxillam dextram. De damnis autem dixit hic: Si quis autē vult à te tollere tunicam, dimitte ei, & pallium. Et hoc siue iudicialiter peratur, siue violenter auferatur. Et hoc conuenit literæ Luc. 6. Qui percutit te in maxilla, præbe ei & alteram, & ab eo, qui auferit tibi vestimentum, etiam tunicam noli prohibere. Quasi dicat, si voluerit etiam tunicam tollere, noli prohibere defendendo, sed per mitte ei auferre, quod voluerit, & uterque sensus conuenit literæ siue pro pace, siue patientia intelligatur. *Et quicumque te angariauerit mille passus, vade cum illo & alia duo, i. Vade alia duo millia, &*

sic

fic ille voluit mille, tu autē dabis tria millia: quia superaddis duo millia. Aliqui intelligunt angariare. i. cōducere pro preio. Et innuitur superabundās iustitiā. Nam illud, ad quod quis cōducitur, facere tenetur, quod autem superaddat pertinet ad perfectionem, & superabundantem iustitiā. Et istud dicit Christus suadere nobis: quia consilia sunt de iustitia superabundanti. Sed dicendū, quod isti ignorant linguā Latinam: quia angariare non est conducere, sed cōpellerere: quia angariare, & cogere, vel compellere ad ad idem pertinet. Sic dicitur infra 27. quod inueniunt hominem nomine Simonem Cireneū, & hūc angariauerunt, vt tollerent Crucem eius. i. compulerunt portare Crucem Christi: quia fortè Christus secundum corpus iam deficiebat viribus propter magnitudinem, & diuturnitatem tormentorum, & nō poterat portare Crucem suam: ideo angariauerunt, id est, compulerunt Simonem Cireneum portare illam. Maximè quia accipiendo angariare pro conducere non pertinet ad propositum, cum hic agitur de perfectione patientię in tolerando aduerſa. Quæ tamen quis agat plusquam ex cōuentione agere obligatur non pertinet ad patientiam, sed ad quandam supererogationē iustitię. Accipitur ergo angariare, id est, cōpellerere, scilicet. Si quis angariauerit. i. compulerit aliquem ire secum per mille passus vadat cū eo etiam alia duo millia, vt in hoc perfecta patientia ostendatur, quæ non solum tolerat mala, quæ inferuntur, sed etiā ea, quæ inferri possent, tolerare parata est. Et tunc concordat ista sententia cum duobus superioribus. Si quis percussit te, & c. Nam in vna toleramus plus de iniuria, vel parati sumus tolerare, quàm inferre velit aduerſarius, & in alia plus de damno, quàm inferat. Non solum tunicam, quę petitur, sed etiam pallium, quod non petitur dimittendo. Ita hic de iniuria compulsionis plus parati sumus tolerare, quàm nobis inferatur. *Qui petit à te, da ei.* Potest intelligi hic esse consilium, vel admonitio quātum ad liberalitatem, scilicet, quod sumus liberales ad omnes, & ideo quod quidquid petatur à nobis, quod demus. *Et volenti mutuari à te, ne auerteris.* Id est. Si aliquis vult accipere à te mutuum, non auertas faciem tuā ab illo. i. nolendo mutuari. Iste. n. est modus eorū, qui nolunt concedere ea, quæ petuntur. i. auertunt faciem suam, vel obturant aures, ne exaudiant, iuxta illud, qui obturat aures suas ad clamorem pauperis, ipse clamabit, & non exaudietur. 1. Ioan. 3. vel dicitur: ne auerteris. i. ne irascaris ei: quia petit à te. Alio modo potest intelligi, quod ista litera pertinet ad superiorem sententiam. i. quia supra dicebatur de violentijs, iniurijs, & damnis. Et quia damnum potest alicui irrogari dupliciter. i. petendo ab eo iniuste in iudicio, quod non debetur, aut illud sine iudicio tollendo, ponitur tolerantia pro vtroque modo. Nam de damno, quod fit in iudicio dictū est supra, quod qui petit à te tunicam, & vult iudicio cōtendere, da ei & pallium. De damno autem, quod fit extra iudicium dicitur, qui petit à te da ei. i. Si aliquis vult accipere à te rem tuam, non prohibeas, sed potius tu da ei, & nō peccabit tā grauiter. Et hoc innuitur Luc. 6. vbi ponitur ista litera, & dicitur: Omni petenti te tribue, & qui auferit, quæ tua sunt, ne repetas. Magis tamen conuenit isti literæ, quod intelligatur de spontanea datione. Hoc autem fit dupliciter. Vno modo, quod quis donet nihil inde recepturus. Alio modo, quod det vnum pro altero: sicut est in mutuo. Primum innuitur, cum dicitur. *Qui petit à te, da ei. i. da simpliciter ipsam rei proprietatem nihil inde expectando, quod est donare. Vel da vsum rei ad tempus aliquod nihil pro illo petendo, quod est*

A accommodare, vel precario concedere. Secundum innuitur, cum dicitur. *Et volenti mutuari à te, ne auerteris.* Quod pertinet ad mutuum, vbi datur res pro re simili. Vt si datur panis, vel vinum, & postea simile redditur. Et etiam hoc pertinet ad opera misericordiæ, & liberalis communicationis, scilicet, quod quis mutuet alteri non habenti expectando ab eo recipere e quale alio tēpore, quando habuerit, & est modus contractus: quia hic nihil donatur.

Ad quid posuit Christus hic: Oculum pro oculo. Quæstio CCCXX.

QVAERITVR circa hoc, quod hic Christus dicit Oculum pro oculo, ad quid posuit istud. Dicendum, quod istud factum est ad tollendum opinionem erroneam Iudæorum circa vindictā, quā non solum licitam, sed etiam appetendam esse putabant, vt dictum est. Christus autem ostendit melius esse iniuriam remittere, & etiam tolerare, quā vindictam petere, eo quod Deus non concedebat Iudæis petitionē vindictæ tanquam bonam, sed quasi necessariam propter imperfectionem suam, sicut erat de libello repudij infra 19. Nunc autē nihil erat permittendum, quod secundum se esset illicitum. Ioā. dixit Christus iam non esse appetendam vindictā, vt daretur oculus pro oculo, dens pro dente, sed remissio iniuriarum, & patientia erat necessaria.

Quare Christus posuit potius de hac vindicta remittēda, quàm de alijs in lege positis. Quæst. CCCXXI.

QVAERITVR, quare Christus dixit hic oculum pro oculo, & non vetuit aliam vindictā, quæ permittebatur in lege. Nam si quis occideret alterum à casu, nihil intendens, & etiam non præcedēte culpa permittebatur cognatis occisū interficere occisorem, si inuenirent eum extra urbem refugij antequam illuc perueniret. Vel si postea egrederetur de illa. Num. 36. & Deutero. 19. Nam ista videtur esse peior vindicta, quàm oculum pro oculo.

Dicendum, quod Christus dans legem perfectam voluit prohibere omnia mala. Et quia aliqua mala in lege veteri permittebantur propter imperfectionem Iudæorum, terigit hic multa eorū. Circa vindictam autē poterat esse duplex error. Vnus si quis veller vindictam indebitam. i. de eo, qui malum nō meruit. Alius error si quis vindictam iustam nō iusto animo appeteret. Primus est valde grauis error. Et iste erat permittus in lege propter magnā imperfectionem Iudæorum, scilicet, quod aliquando possent impunè occidere innocentes. Vt si quis occideret alium casu, nihil mali suspicatus, aut præcogitans. Vt si quis cum alio iuit in syluam, qui eius inimicus nunquam fuerat, & cum cederent ambo ligna ferunt egressum de manubrio vnus percussit, & occidit alterum. Erat. n. iste innocens, & licebat ei fugere in urbem refugij, & non occidebatur. Exo. 21. Si tamen antequam illuc perueniret, vel postquā peruenisset inueniret eum aliquis cognatus occisū extra urbem poterat eum occidere impunè. Num. 36. & Deutero. 19. Istud autem erat ita malū, quod nec etiā leges humanæ illud permittunt: Christus ergo non curauit hoc tangere: quia videbatur ita clarè malū, & propter solam imperfectionem eorum promissum, quod non oportebat contra illud aliquid dici. Vel fortè, quia vetuit hic id, quod minus malū erat, scilicet, iustam vindictam malo animo appetere. A fortiori ergo vetitum videbatur occidere aliquē iniuste propter iram. Secundus error erat vindictā malo

malo animo appetere. Lex enim iusta posuit poenam contrapassi, scilicet, oculum pro oculo, & istud in se iustum erat, & non erat permissio sicut dare libellum repudij, vel vlturas. Et tamen desiderare, quod inferatur illa poena delinquenti solum, ut satisfiat ira nostrae malum est. Quia lex non instituit poenam ad hunc finem. Velle autem poenam aliter, quam lex vult, malum est 23. 2. q. 5. c. Odia, & c. Cum minister. & c. lex aeterna. Christus ergo venit desiderare, quod detur oculus pro oculo, & dens pro dente, scilicet, appetendo ad hunc finem: quia vindicta in se non est bona, nec debet illam aliquis appetere absolute Deute. 33. Mihi vindictam, & ego retribuam. Legem tamen istam Christus non venit: quia adhuc lex de contrapasso in multis locis est. Hanc ergo vindictam, siue vindictae desiderium Christus prohibere volens dixit: audistis quia dictum est, & c. Et quia istud erat valde minus malum, quam appetere vindictam iniustum, scilicet, occidere velle innocentem, vel nocere ei: non expressit Christus aliquid de ista vindicta, sed solum de ista: oculum pro oculo: quia illa prohibita manifeste erat ista prohibita.

Quomodo intelligendum sit hoc, scilicet, oculum pro oculo. Quaesitio CCCXXII.

QVAERITVR circa hoc, scilicet, oculum pro oculo, quomodo intelligendum sit. Dicendum, quod Deus saepe iussit istam poenam infligi, ut Exo. 21. & Leuit. 24. & Deutero. 19. Pro quo sciendum, quod Deus volebat istam poenam infligi, ut quilibet pateret malum, quod fecerat. Et quia malum inferitur alicui iniuste dupliciter, scilicet, extra iudicium per inimicum, vel per eum, qui ut inimicus agit, & in iudicio per falsum testem: quia cum causa pendeat ex depositione testium, cum in ore duorum, vel trium testium sit omne verbum, id est, determinatio omnis dubij. Deuter. 19. & Ioan. 8. si testis falsus deponit condemnabitur innocens per verbum eius. Ideo ita testis falsus infligit poenam innocenti, sicut si extra iudicium eum hostiliter percuteret. Et ob hoc ista poena talionis, vel contrapassi, scilicet, oculum pro oculo infligitur hosti, & falso testi. De hoste, id est, de percutiente patet Exo. 21. scilicet, reddet animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede, aduersionem pro aduersione, vulnus pro vulnere, liuorem pro liuore. Et Leuit. 24. dicitur: *Qui irrogauerit maculam cuiuslibet civium suorum, sicut fecit, sic fiet ei, fracturam pro fractura, oculum pro oculo, dentem pro dente restituet. Qualem infixerit maculam, talem sustinere cogetur.* Aliquando autem testi infligebatur, ut si falsum diceret in causa criminali. Deutero. 19. scilicet, si falsum testem inuenerint dixisse contra fratrem suum mendacium reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit. Non misereberis eis, sed animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede exiges. Sed est dubium, an ista sic fieri debebant, scilicet, si quis erueret alicui oculum, quod erueretur oculus eius, & ita de caeteris. Dicit Rabbi Salomon, quod non fiebat sic, sed ista estimabantur in pecunia. Et dicebatur dari oculus pro oculo, quando taxabatur quantum damnum erat, & iniuria excussio oculi respectu personae, cui hoc factum erat, & quod tantum de pecunia daretur. Iosephus dicit medio modo, scilicet, quod inspicienda erat voluntas eius, qui passus fuerat. Et si vellet, quod erueretur oculus nocentis eruebatur. Si autem potius vellet pecuniam, dabatur pecunia secundum taxationem iudicium.

F Alij dicunt, quod non erat inspicienda voluntas patientis, sed quod in quibusdam istorum debebat necessario observari lex contrapassi, in quibus poterat bene observari. In alijs autem non observabatur, sed infligebatur alia poena, quae putaretur esse aequalis ei, quam nocens intulerat. Cum enim dicitur: anima pro anima, dicitur intelligendum esse ad lirerem: quia si quis iniuste occidebat alium non erat alia poena danda, nisi quod occideretur, & non poterat mutari in pecuniam. Nunc 26. Non accipietis pretium ab eo, qui reus est sanguinis, statim & ipse morietur. Et iterum dicitur: ne polluatis terram habitationis vestrae, quae in fontium cruore maculatur, nec aliter expiari potest, nisi per eius sanguinem, qui alterius sanguinem fuderit. In quibusdam alijs non poterat hoc seruari, ut si quis percuteret alterum in capite, & esset propinquus morti, si deberet percussori inferri alia percussio aequalis forte moreretur recipiendo illam: quia qui percussit casu non, intendebat infligere vulnus determinati nocenti, accidit autem quod esset tantum, vel tantum. Si autem quis postea ab intentione velit aequale vulnus infligere non poterit prorsus aequale facere: quia ut aequale faciat, forte occidet: quia non est in potestate hominis vulnerantis, quod sequatur inde tanta, vel tanta laesio, & sic si quis vellet interdum reddere vulnus aequale, mortem induceret, & tamen vulnus pro vulnere reddendum est, & non mors pro vulnere. Ideo videtur quod in quibusdam non infligebatur realiter vulnus pro vulnere, sed aestimatio aliqua, vel saltem inferbatur aliqua poena corporalis, & tamen non talis qualis illa, quam nocens intulerat. Et patet maxime: quia si quis rixatus cum proximo percuteret eum lapide, vel pugno, & non moreretur, sed iaceret in lecto, percussor non occidebatur, sed dicitur, quod innocens erat, id est, nulla poena ei infligebatur, ita tamen, ut operas eius, & impensas in medicos restituat. Exo. 21.

Dicendum, quod non apparet clare, an semper redderetur poena talionis, vel in pecuniam mutaretur, vel alia poena non similis infligeretur, litera tamen satis videtur innuere, quod poena inferenda erat semper similis, scilicet, oculum pro oculo. Exo. 22. & Leuit. 24. Cum autem obijciatur, quod sequeretur ex hoc periculum: quia forte sequeretur mors volendo infligere vulnus solum. Dicendum, quod non est inconueniens: quia iste, qui vulnus intulit fuit in culpa, quod ergo lex volens inferre ei vulnus aequale morte inferat, cum tamen hoc non intendat, ipsi reo imputandum est, qui meruit hoc sibi infligi, per quod posset mors sequi. Simile enim videmus, quod interdum lex humana vult alicui pro crimine manum, vel pedem amputare, & non vult inferre mortem, & tamen ex amputatione illa sequitur interdum mors, & tamen propter hoc non desistitur, quin similis poena infligatur eis, qui tali crimine rei sunt, licet eos lex morte dignos non iudicet. Hoc autem verum est, nisi forte iniuriam passus voluerit recompenfari iniuriam in pecunia. Nam tunc aestimabatur illa, & si est citra mortem iudex aestimabit quantum debeat dari, & non stabitur aestimationi partis. Si vero mors alicuius secuta est occisor reddet quantum fuerit postularus ad aestimationem eorum, ad quos pro iniuria accusatio pertinet. Velut si quis rixatus cum altero percussit mulierem praegnantem, & fecerit abortiuum, si istud erat formatum, reddet iste percussor quantum petierit maritus mulieris. Sic etiam si bos cornu pera occideret virum, vel mulierem, si dominus fuit in culpa, occideretur bos, & eriam dominus. Si autem fuerit petitum pretium pro hoc homicidio ab eis, qui accusare possunt, tenebitur dare reus

quan-

quantumcunque fuerit ab eo petitum. Si autem pretium illi noluerint, occidetur ille, cuius bos cornu pera erat. Exo. 21. Et sic in potestate passus iniuriam erat, quod infligeretur poena talionis, vel aestimaretur in pecunia.

Ad aliud de eo, qui percussit alterum lapide, vel pugno dici potest vno modo secundum quosdam, quod poena impensarum, & operarum perditarum non erat sola, sed etiam super hanc erat poena talionis. Dixit tamen lex, quod iste esset innocens, id est, quod non reputaretur reus mortis, sed solum talionem, qui ex lege generaliter inerat, pateretur, & in super impensas in medicos, & operas perditas solueret. Aliter potest dici, quod iste non solvebat nisi impensas, & operas perditas, quia percussus fuit etiam in culpa. Nam ambo rixabantur, & ideo satis erat sibi solui impensas, & operas. Si autem iste inuasisset non rixante lapide, vel pugno, non solum tenebatur ad impensas, & operas, sed etiam ad talionem, & ideo notanter dicitur, si rixati fuerint viri. Quasi dicat in non rixantibus alia poena erat. Si tamen quis velit dicere, quod contrapassum, siue talio erat poena generalis, nisi in casibus illis, in quibus specialiter disponebatur aliter per legem, recte dictum erit, & hoc etiam concedimus. De hoc dictum est Exo. 24. & Leui.

Quare Deus posuit in lege poenam talionis, & an esset simpliciter iusta. Quaesitio CCCXXIII.

QVAERITVR, quare Deus posuit poenam talionis in lege: & an erat simpliciter iusta. Ad primum dicendum, quod Deus volebat iustam legem ponere, vel quae iusta videretur. Est autem iustitia aequalitas quaedam, ut videtur quinto Ethicorum. Et propter hoc homines vadunt ad iudicem tanquam ad quemdam aequatorem, vel commenturatum, ut ibidem dicitur. Talio autem est aequalitas quaedam secundum rem: ideo videtur pertinere valde ad iustitiam talionem infligi peccantibus. Et dato, quod non esset simpliciter iusta poena talionis, tamen Iudaeis, qui adhuc erant rudes, circa legislationem iusta videbatur. Et hoc sufficiebat ad hoc, quod Deus talem legem imponeret. Nam in omnibus alijs legibus non observauit Deus id, quod simpliciter erat iustum, sed id, quod conueniebat Iudeis, & videbatur eis rectum. Omnibus tamen viris rudibus, videtur valde iustum contrapassum, siue talio, ideo conueniebat Iudeis talis lex.

Ad secundum dicendum, quod aliqui putant legem talionis, siue contrapassi, quod idem est, esse simpliciter iustam, & sic apud antiquos contendebarur, quod esset iusta, ut tangit Arist. quinto Ethicorum: dicunt enim quidam simpliciter iustum esse contrapassum, & ciuitatem per hoc manere, id est, conseruari in bona habitudine inferendo talem poenam delinquentibus. Et ista est sufficiens probatio, quod lex politica sit bona: quia non ordinatur, nisi ad bonum statum, & felicitatem politicam. Illa est ergo melior lex politica, per quam ciuitas manet in meliori statu. Si igitur per contrapassum conseruatur ciuitas, lex contrapassi iusta est, & sic dicunt Radamantum dicere rectam fieri vindictam si quis patitur ea, quae fecit. Sic etiam Pythagorici determinant, ut dicitur quinto Ethicorum. Erat tamen Radamantus iudex iustissimus, & propter hoc apud Gentiles poetica fictio posuit eum esse vnum de tribus iudicibus animarum apud inferos, & sic tanquam famosum allegat eum Arist.

Alph. Toft. super Matth.

A Dicendum, quod non est contrapassum simpliciter iustum, id est, semper iustum quantum ad omnes causas, & quantum ad omnes personas: licet contingat esse aliquando iustum. Sic dicit Arist. quinto Ethicorum, quod contrapassum in multis locis dissonat. Et subdit exemplum, puta, si principatum habens percussit, non oportet repercuti, & si principem percussit quis, non percuti oportet solum, sed & puniri, id est, occidi. Unde dicit, quod ciuitas non permanet, id est, non conseruatur status politici per contrapassum, scilicet, quod fiant eadem & aequalia, quae recepta sunt, sed quae fiant proportionalia. Nam sicut dixit, percutiens regem non suscipit aequale si repercutiatur, sed minus ei infligi, quam ipse inflixerit. Et ratio est, quia quando lex dat aliquas punitiones pro illatis vulneribus, vel alijs non respicit iniuriam, & damnum, quae sequuntur ex percussione, vel quae inferuntur simul cum percussione. Quod patet, quia si quis iniuste percussit alium tam graue vulnus poterit infligere, sicut si iniuste percussit, & tamen iuste percutiens non punitur aequaliter secundum legem, eo quod non facit iniuriam aliquam, sicut percutiens alterum defendendo se: ergo iniuria respicitur, & non vulnus. Etiam in eo, qui iniuste percussit, consideratur maioritas, & minoritas iniuriae, & non vulnus, ut si quis ex insidijs, & sine causa percussit alterum magis punitur pro equali percussione, quam qui rixando aperit alterum percussit. Non ergo consideratur, vulnus, sed iniuria. Si ergo infligendo aequalia vulnera aequalis iniuriae, vel poene infligantur, erit contrapassum iustum, cum vero infligendo ista aequalia non sunt aequalis poenae, non est contrapassum iustum, cum iustitia sit aequalitas quaedam, quinto Ethicorum: oportet autem ad aequalitatem reduci duos, scilicet, agentem, & patientem, ut quantum vnus de malo accepit, tantum alius accipiat. Unde cum rex percutit rusticum, iniuriam quidem infert si iniuste percutit, parua tamen est iniuria propter duo, scilicet, quia ille, qui recipit non poterat recipere magnam iniuriam, cum sit persona paruae dignitatis: iniuria tamen secundum quantitatem accipientium suscipiunt magnitudinem, vel paruitatem: quia res recipitur in aliquo secundum conditionem recipientis.

Secundo ista iniuria est parua: quia ille, qui eam intulit, magnus erat, & quanto qui infert est maior, tanto iniuria est minor. Ratio est, quia iniuria ortum habet ex contemptu. Tanta enim iniuria alicui infligitur, quantum contemptus sit. Vbi autem non est contemptus non est iniuria, sed poena, ut dicitur secundo Rhetoricorum, cap. de ira. Et tamen quando quis percutitur a magno, parum contemnitur: quia ille ex eminentia status sui saltem de facto ista facere potest, cum potentioribus pares esse non possumus. Parua ergo iniuria erit, quia paruus contemptus est.

Si autem rusticus est contrario regem percussit, iniuria valde magna est. Primo quidem, quia ille, cui irrogatur, magnus est, & a magnitudine suscipientis mensuratur magnitudo iniuriae. Sic dicitur secundo Rhetoricorum, quod irascitur aliquis propter magnitudinem, vel excellentiam, scilicet, quod quanto aliquis excellentior est, tanto facilius irascitur, eo quod tanto iniustius contemnitur. Nam non potest esse contemptus eius, nisi magnus: quia magnum est, quod in eo contemnitur. Et quia rex improporcionabiliter, vel quasi rusticum excedit aequalis percussio regi illata est

Pars Secunda. Gg impro-

Quomodo dicat iniuria parua, vel magna.

improportionabilis iniuria, vel quasi iniuriæ susceptæ, cum rusticus a rege percuteretur. Etiam hoc est, quia qui percutit regem, non facit iniuriam soli regi, sed etiam toti communitati: quia rex communicat communitati, cui præest: æquale autem in quantitate infligendum communitati valde maius est, quàm si inferatur personæ priuatæ. Quia sicut bonum commune melius, & diuinius est bono priuato, primo Ethicorum. cap. primo, ita etiam malum commune est maius malo priuato. Iniuria tamen irrogata communitati est malum commune, idest, communitatis ergo est maius malum, quàm si irrogetur personæ priuatæ. Ita ista iniuria est valde magna, quia ille, qui eam intulit est paræ dignitatis, & quanto inferens est minor, tanto iniuria est maior. Sicut quanto patiens maior est, tanto magis augmentatur iniuria. Rusticus autem dignitatis paræ est, ideo percutiendo magnam iniuriam infert. Vnde fit, quod cum rex percussisset rusticum, parua iniuria sit. Si autem rusticus regem percussisset, grauissima iniuria erit. Ad hoc tamen, quod iniuria sit, debet esse quedam æqualitas: ergo si tantum rusticus regem percussisset, quantum ab eo percussus est, iniuria fieri regi: quia maius patitur, quàm intulit. Nam paruam iniuriam intulit, & magnam suscipit. Necessè est ergo, quod ad hoc quod rectè fiat, quod tanta sit iniuria, vel poena quam rex tollerat, quanta fuit illa, quàm rustico intulit: ergo necesse est, quod aliquid valde minus secundum quantitatem rex patiarur ad hoc, quod solum recipiat tantam iniuriam, quantum rusticus intulit.

Vnde repugnat omni legi, quod rex percutiens rusticum debeat æqualiter reperi. Repugnat etiam rationi & Deo, qui est autor rationis, & iuris. Ideo non solum in exteriori foro, idest, in contentioso & publico rex non debet pati quantum intulit, sed etiam nec in foro conscientie hoc debet fieri. Si enim rex publicè percussisset rusticum non debet publicè reperi: nec etiam in foro conscientie, si rex confiteatur, & velit satisfacere plenè pro peccato commisso in rusticum, non deberet ei imponi, quod repercuteretur si percussisset: quia hoc manifestè esset maiorem ei valde poenam imponere, quàm intulisset. Sicut si quis rapuisset alicui decem denarios, & iuberetur ei restituere viginti milia. Debet ergo imponi minus regi, quàm intulerit, non quidem de iniuria, vel de poena: quia non satisfaceret plenè, nisi tanta poena sibi inferatur, quantum ipse intulit. Sed minus de quantitate exterioris punitionis infligi debet: quia minor poena in rege causat maiorem iniuriam in eo, quàm magna poena causat in rustico. Pater ergo, quod contrapassum, siue talio non est simpliciter iustum, sed oportet reduci ad alterum modum æqualitatis.

Vnde dicendum generaliter, vel regulariter, quod contrapassum circa distributiua iustitiam non dicit æqualitatem, ideo non est simpliciter iustum, nisi aliquando fiat per accidens, quod contrapassum conueniat distributioni. Ratio est, quia in iustitia distributiua quæritur medium, vel æqualitas nõ rei, sed rationis, vel dignitatis, vt dicitur quinto Ethicorum: Et ideo ibi quæritur æqualitas Geometrica, & non Arithmetica, scilicet, æqualitas proportionis, quæ est Geometrica, & non æqualitas quantitatis, quæ est Arithmetica. Sed contrapassum dicit æqualitatem Arithmetica, quæ est æqualitas rei, & nõ proportionis, vel dignitatis. Ideo rarissimum est, quod in iustitia distributiua conueniat contrapassum. De iustitia autem commutatiua dicendum est, quod con-

trapassum magis applicatur ad eam, quàm ad distributiua, & tamen non conuenit semper contrapassum in commutatiua. Vt patet in exemplo dato de rege percutiente rusticum, & repercussio ab eodem: quia ibi est commutatio per contrapassum, & tamen non est iustum, quod autem contrapassum conueniat aliquantulum iustitiæ commutatiuæ magis, quàm distributiua. Et est manifesta, quia in commutatiua attenditur medium rei, & non rationis, idest, æqualitas in re, in qua fit commutatio, & non æqualitas secundum rationem. Et sic fit iustitia secundum æqualitatem Arithmetica, & tamen non conuenit ibi semper contrapassum, licet videatur conuenire in superficie: quia contrapassum dicit, vt aliquis eadem, vel tanta patiarur, vel quanta intulit. Iustitia autem secundum æqualitatem est. Et sic videtur, quod cum aliquis tale, & tantum patitur, quantum intulerit, sit iustum commutatiua: hoc autem est contrapassum, sed in hoc errant illi, qui ponunt contrapassum esse simpliciter iustum ad pauca attendentes, quoniam in commutatiua iustitia attenditur æqualitas ista, quæ non est in ipsa re, quæ est percussus, vel percutere, sed in damno, vel iniuria inde secutis. Ista autem non sunt æqualia, quantum percutitur, quàm æquales sint, vel ipse res, quæ exterius infligitur sunt: quod autem non debeat considerari æqualitas secundum res illatas, sed secundum iniuriam, vel damnum, patet quia quando quis se percussum conqueritur, ideo dicit malum fuisse sibi infligendum, quoniam iniuria infligita est, & non quia percussus, quia alias de se ipso conquereretur, si ipse se percuteret, & tamen non conqueritur: quia non potest sibi ipsi iniuriam facere, quinto Ethicorum. Ideo ad hoc, quod equetur patiens agenti, oportet vt in eo equetur, in quo dicit sibi malum infligendum esse, scilicet, in iniuria. Nam si equarentur secundum rem, idest, secundum quantitatem percussione, & non secundum quantitatem iniuriæ adhuc conquerendum maneret isti, qui passus est. Diceret enim maiorem fuisse sibi illatam iniuriam, quàm postea fuerit irrogata ei, qui sibi intulit, & sic semper maneret iniustum, cum consistat iustitia in quadam æqualitate.

Dicendum ergo, quod ipsa percussio, & quodcumque illatum ab extra per accidens est ad ipsam æquationem agentis, & patientis. Iniuria autem est id, in quo per se æqualitas, quàm iustitia requiritur facienda est. Et idem dicendum est de damno: quia non consideratur æqualitas in re, quæ contra aliquem facta est, sed in damno, quod ex ablatione, vel destructione illius rei securum est: quia si ex ablatione eiusdem rei in aliquo sequatur, magnum damnum directè, in alio autem ex ablatione eiusdem paruam damnum sequatur non sunt æqualiter ista estimanda, ideo ad hoc quod isti equentur non considerabit iudex ipsam rem ablatam æqualem, quia ista est per accidens, sed damni illationem. Et secundum hanc fiet æqualitas, & sic est error in hoc ipso, qui putant contrapassum esse iustum, quia putant, quod æqualitas sit in re illata, siue sit percussio, siue ablatio rerum. Sed falsum est, quia solum est id, in quo fit æqualitas, iniuria, & damnum. Si autem contingat, vt cum equantur res exteriores: iniuriæ & damna æquantur, conueniet ibi contrapassum, & erit ibi iustum simpliciter, si tamen æquatis rebus extra iniuria, & damnum non sunt adhuc æqualia, contrapassum non erit iustum. Vnde dicendum, quod contrapassum solum habet locum in iustitia commutatiua, quando personæ, & merita personarum sunt totaliter æqualia inter se, quia tunc æquatis rebus extra æquabuntur.

tur iniuriæ, & damna, & erit ibi iustum simpliciter. Si tamen personæ, & merita non sunt inter se æqualia, sed res exteriores æquantur, non fiet æqualitas in damno, nec in iniuria: immo necesse est, quod quantum docunque fuerint res æquatæ nunquam damnum, & iniuria sint æquales, vt patet in exemplo dato de rege, & rustico. Ex his ergo apparet, quando contrapassum est iustum, & quando iniustum.

Inter Iudæos autem contrapassum erat lex iusta, eo quod erat inter personas æquales, scilicet, inter priuatas personas. Tales autem quantum habent in alterutrum aliquam excellentiam in virtute, vel diuitiarum magnitudine, & similibus rebus, quæ solent facere differentiam inter homines, non sunt tamen simpliciter in æquales, ideo lex contrapassi venit inter eas. Principatus autem, vel potestas dominatiua facit in æqualitatem simpliciter, scilicet, vt non sit æqualis dominus subdito, vel iudex eis, quos iudicat, aut prælatus eis, quibus præest, ideo cum inter istos æqualitas facienda fuerit, non debet poni contrapassum: quia non erit iustum inter eos. Iudæi autem quia erant æquales, vt communiter inter se conueniebat eis contrapassum.

Alia causa est: quia omnes reputant iustitiam consistere in quadam æqualitate, & hoc verum est. Ideo necesse est, quod singulis generibus illud putetur iustum, quod putatur æquale. Et quia non omnes iudicant eodem modo de æqualitate, non putabitur idem esse iustum omnibus, & quia Iudæi à principio tanquam inexperti legum nesciebant attendere æqualitatem in iniuria, & damno, quæ quodammodo mensurantur in intellectu iudicabant æqualitatem in percussione, & rebus exterioribus: quia ista cognoscuntur sensu, & cognitio sensus est communior, & prior, quàm cognitio intellectus. Et ob hoc non solum apud Iudæos, sed etiam apud omnes gentes ab antiquo contrapassum putatum est simpliciter iustum. Sic enim Radamauntus legislator famosus, sic etiam Pythagorici putauerunt, vt dicit Aristo. quinto Ethicorum, putabant ergo Iudæi æqualitatem esse in rebus extra, & ideo contrapassum esse simpliciter iustum. Et ob hoc Deus, qui dedit eis leges, vt ipsis conuenirent dedit eis contrapassum in legem. Nunc verò contrapassum non reputatur simpliciter iustum, sed attenditur ad damnum, & iniuriam, & per ista fit æqualitas.

*An vindicta possit esse iusta, vel fieri debeat.
Quæstio CCCXXIIII.*

QUONIAM autem agitur hic de contrapasso, secundum quod Iudæi desiderabant istam poenam in vindictam eorum, qui sibi nocuerant, est dubium, an vindicta possit esse iusta, vel fieri debeat.

Dicunt quidam, quod nunquam sit vindicta iusta: quia peccat, qui vsurpat sibi diuinam potestatem. Et tamen vindictam retribuere ad Deum pertinet. Deuterono. trigesimo secundo, & ad Roma. duodecimo. Mihi vindictam, & ego retribuam, ergo vindicta semper est illicita.

Item ille, de quo vindictam sumimus, non toleratur à nobis, mali tamen tolerandi sunt, quia super illud Cantico. secundo. Sicut lilius inter spinas, dicit Glo. Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit: ergo vindicta non est sumenda de malis, & consequenter de nullo: quia de bonis vindicta nulla sumenda est: quia non habent quid in eis vindicetur.

A Item vindicta fit per poenas, quæ timorem seruilem incutiunt, lex autem Christi non est lex timoris, sed amoris, ad Roma. nono, ergo saltem in statu legis Christi, idest, inter eos, qui istam legem tenent, & ab eis vindicta nulla exercenda est.

Item ille dicitur se vindicare, qui iniurias suas vindicatur. Et tamen iudici non videtur hoc etiam licere, scilicet, punire delinquentes in se: quia dicit Chrysostomus super Mattheum. Discamus Christi exemplo nostras iniurias magnanimiter sustinere, Dei autem iniurias nec vsque ad auditum sufferre. Ergo etiam in iudice vindicta non est licita.

Dicendum, quod vindicta, idest, vindictæ desiderium potest esse interdum licitum. Dicit enim vindicta animum retributionis, scilicet, quod quis desideret ei, qui sibi malum intulit, vel alijs, quæ pertinent aliquo modo ad ipsum malum inferre, vel gaudere saltem, quædo illud per aliquem fuerit illatum, alijs autem vindicta non est. Vt si quis passus est iniuriam ab aliquo, & illi poena reddatur pro illa iniuria ab aliquo alio, sed iste, qui passus est, non desiderat illam poenam, nec gaudet in illa aliquo modo, quando infertur, non dicitur habere, vel suscipere vindictam. Istud autem desiderium, vel gaudium de malo alterius semper consideratur, vt iustum, scilicet, in quantum ille, qui nocuit, putatur iniuste nocuisse, siue iuste, siue iniuste nocuerit. Si autem sine consideratione iustitiæ quis desideret, vel gaudeat in malo alterius, non dicitur vindicta, vel vindictæ desiderium, sed appetitus poenæ, vel mali alterius. Quod patet, quia ille, qui nunquam læsus est, vel non putat se fuisse læsum non potest vindictam appetere, & sic vindicta retributio quædam est, sed retributio ad iustitiam pertinet: ideo vindicta subratione iusti appetitur, licet ille, qui appetit sæpe iniustum appetit, vt quia vult vindictam de eo, quod non oportet, vel plus, quàm oportet. Et sic de alijs circumstantijs. Ista autem vindicta aliquando est licita: quia non possumus à Deo expectare, nisi quod bonum, & licitum est. Sancti tamè expectant vindictam à Deo de hostibus. Luc. 18. Deus faciet vindictam electorum clamantium ad sedie, ac nocte: ergo vindicta non est mala.

Item quia sancti non petunt nisi iustum, & tamen sancti vindictam petunt. Apocal. sexto. Vsque quo Domine non vindicas sanguinem nostrum de his, qui habitant terram? ergo est licita vindicta.

Item sancti non gaudent nisi de bono: quia charitas non gaudet super iniquitate, primo Corin. decimo tertio, sed iusti gaudent operibus iustitiæ, secundo Ethicorum, sancti tamen gaudent de vindicta. Psal. 58. lætabitur iustus, cum viderit vindictam, & lauabit manus suas in sanguine peccatoris.

Considerandum autem, quod vindicta non semper bona, nec semper mala est. Est enim vindicta infligenda cuiusdam mali poenæ, & pertinet ad animum, scilicet, quod sumens vindictam debet considerare poenam illam, quæ infertur, vel gaudere in ea, vt dictum est. Esse autem vindictam licitam, vel illicitam pertinet ad animum: quia si animus vindicantis se feratur principaliter ad malum eius, de quo se vindicat, & ibi quiescit, est omnino illicita vindicta. Quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, qua omnes homines diligere debemus, nec aliquis excusatur ab hac dilectione. Sicut ergo non excusaret aliquis à peccato per hoc, quod odientem se, ita nõ excusatur si malum velit inferre ei, qui sibi malum intulit: quia non debet quis velle peccare in alterum, licet ille prius peccauit in ipsum.

ipsum: quia hoc est vinci à malo. Et tamen Apostolus ad Roma. duodecimo hortatur, quod non vincamur à malo, sed vincamus malum in bono. Vincti est de statu commoueri. Quando quis ergo mutat statum mentis, vt propter iniurias inflictas velit iniurias inferre. Hoc autem non debet fieri. Vincere autem malum in bono est, quod quis per bonum opus moueat malum hominem de statu mentis suae, scilicet, quia malus desiderat nocere. Si ergo bonus tolerando mala, quae inferuntur, & è contrario benefaciens ei moueat animum ipsius ad bonum volendum, dicitur vincere malum in bono: quia mouet eum ad se, id est, ad bonum, & non mouetur ipse ad malum, vt malus efficiatur. Qui ergo malum desiderat alteri, & in hoc malo quiescit, peccat sic vindictam volendo. Si autem intentio vindicandi feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod peruenitur per poenam peccantis, scilicet, ad emendationem ipsius, vel saltem ad cohibitionem eius, ne amplius peccet, & ad quietem aliorum ad conseruationem iustitiae, & Dei honorem potest esse desiderium vindictae licitum, obseruatis his, & alijs debitis circumstantijs.

Sed obijcietur, quod vindicta nunquam possit esse licita ex parte animi, id est, finis, vel desiderij: quia vindicta appetitur sub ratione iusti, vt dictum est, & ob hoc quando quis putat sibi satisfactum esse, scilicet, quod inferens mala tanta passus est, quanta intulit, non irascitur amplius, vt pater secundo Rhetoricorum. c. de ira. & c. de mansuetudine.

Dicendum, quod appetitus vindictae proprie sumus pertinet ad iratos, & ideo ita dicitur. appetitus vindictae, vel appetitus contrarij doloris, primo de Anima, & desideratur sub ratione iusti retributiui. Odium autem pertinet ad inimicos, & per illud vult aliquis malum alteri non sub ratione iusti retributiui, sed sub ratione disconuenientis, & mali. Et ob hoc, odium semper malum est, ita autem, quae ad vindictam est, non est semper mala, vt ostensum est supra quaestio. 138. & quaest. 139. Potest tamen qui vindictam appetit peccare: quia vindictam appetit pro eo, quod non oportet. Vt si quis putet sibi iniuriam factam, vbi non est, & de hoc vindictam desideret. Vel quia putat iniuriam maiorem esse, quam sit, & ideo maiorem poenam vult inferre, & sic de alijs circumstantijs. Nam licet moueatur ad vindictam sub ratione iusti, peccat tamen quia non appetit iustum, sed decipitur per falsam imaginationem, sicut in omnibus alijs peccatis est quaedam deceptio, & ignorantia: quia omnis malus est ignorans tertio Ethicorum. & tamen praeter haec adhuc in ipso desiderio vindictae ex parte desiderij, & finis eius potest esse peccatum, vt dictum est, scilicet, si solum vult inferre malum alteri, vt ipse gaudeat in hoc malo. Et quando obijciatur, quod vindictae desiderium est sub ratione iusti, dicendum, quod istud est quantum ad mensuram retributionis, non tamen quantum ad finem, vel intentionem retribuentis, scilicet, quia qui vindictam appetit non appetit maius malum inferre, quam sibi irrogatum est. Et quia aequalitas pertinet ad iustitiam, vindicta videtur esse sub ratione iusti. Non tamen est intentio, vel finis vindicandi se ipsa iustitia, id est, non desiderat inferre poenam ei, qui sibi intulit poenam: quia iustum est illam inferre, sed inferre ad illam delectatur, & cessat tristitia eius, quam ante hoc patiebatur propter malum sibi inflictum. Sic pater quarto Ethicorum, capit. de mansuetudine, scilicet, quod amari retinent iram, quies autem

fit, cum retribuierint. Punitio enim quietat impetum irae delectationem pro tristitia facies. Quo non facto graue habent, id est, sustinet quandam grauem tristitiam, si non potuerint retribuere. Et dicitur hoc de iratis, quorum proprium est vindictam appetere, ergo appetitus vindictae non est ad finem iustitiae, sed ad finem tollendi tristitiae, & inducendi delectationem contrariam, ita dicitur secundo Rhetoricorum, capit. de ira, quod ira est appetitus cum tristitia, & septimo Ethicorum, capit. octauo, dicitur, quod omnis iratus agit tristatus, id est, cum tristitia. Et sic appetitus vindictae ex parte sui potest esse illicitus, quod non fieret, si esset sub ratione iusti, id est, desiderium iustitiae solum moueret ad appetendum vindictam. Vnde quando appetit quis vindictam propter iustitiam, licita est, scilicet, vt corrigatur peccatis, vel vt status publicus non perturbetur, non punitis vitijs, vel propter honorem Dei, vt dictum est. Desiderat autem vindictam ad hoc, quod delectetur, poenas inferens in eo, quod patitur suscipiens non est iustitia, licet solum velit, quod inferatur tanta poena illi, quantam ipse passus est. Erit igitur iustitia ex parte materiae, sed non ex parte finis, vel intentionis. Cum autem dicitur, quod odium non est sub ratione iusti, ira autem est sub ratione iusti, dicendum, quod odium nullo modo considerat iustum, nec ex parte materiae, nec ex parte finis: quia odium non inferit malum, ex eo, quod ipse suscepit, cum aliquando oderimus eos, qui nullum malum nobis fecerunt, sed inferit malum in quantum malum est. Etiam non est mensura aliqua in malo, quod inferit odium: quia iratus postquam putauerit se intulisse quantum receperat de malo, placatur, & non vult ultra poenam inferre, odium autem nunquam placatur, sed quantumcunque malum intulerit semper vult plus inferre. Sic dicitur secundo Rhetoricorum. c. de amore, & odio, quod iratus si multa fuerint placabitur, odium autem nunquam placabitur, nec miseretur, id est, si multas poenas intulerit iratus ei, cui irascitur, postea miseretur, odium autem nunquam miseretur, etiam si multas poenas intulerit. Apparet ergo, quod vindictae desiderium aliquando sit licitum, & aliquando non.

Ad primum dicendum, quod ille, qui exercet vindictam in malos secundum conditionem status sui, & ordinis, id est, quia iudex non usurpat sibi, quod ad Deum pertinet, sed potius virtutem potestate sibi à Deo concessa, ad Roma. decimotertio, principes non sunt timore boni operis, sed mali. Vis autem non timere potestatem? bonum fac, & habebis laudem ex illa: Dei enim minister est tibi in bonum, si autem male feceris time: non enim sine causa gladium portat: Dei enim minister est vindex in iram, id est, iudex est ad vindicandum inferendo iram, id est, poenam malis. Accipitur tamen vindicta largè pro poena: quia vindicta non est nisi illius, qui malum passus est, quando retribuit pro hoc malo. Iudex autem quando punit reum, non dicitur vindictam agere, nisi accipiatur respectu illius, qui laesus est, scilicet, quod iste reus laesit aliquem, & pro illa laesione iudex punit eum. Et sic dicitur vindicare illum, qui prius passus est malum. Et sic dicitur Apoca. sexto. Quousque non vindicax Domine sanguinem nostrum? Tunc tamen iudex solum est minister vindictae, sed vindictam non capit ipse, sed ille, pro quo vindicatur in istum reum. Quando tamen de vindicta proprie, quaeritur de illa, quam quis appetit pro malis sibi inflictis.

Ad secundum dicendum, quod mali tolerantur à bonis in hoc,

hoc, quod ab eis illatas sibi iniurias patienter sustinent, sicut oportet. Non tamen debent eos tolerare, vt sustineant iniurias Dei, & proximorum, quas illi faciunt. Dicit enim Chrysofost. super Matthaeum, quod in iniurijs proprijs esse quempiam patientem laudabile est, iniurias autem Dei dissimulare est impium. Quando tamen aliquis vindictam desiderat, non vt gaudeat in poena, quae inferitur iniuriati, sed vt ille corrigatur. Vel vt proximi non vexentur, & vt Deus honoretur, non vult vindictam de iniurijs proprijs, sed de iniurijs Dei, vel proximi.

Ad tertium dicendum, quod lex Christi est lex amoris, ideo illis, qui ex amore operantur bonum, qui soli pertinent ad Christum, & Euangelium, non est timor incutiendus per poenas, & sic non est vindicta de illis sumenda. Illis tamen, qui non ex amore mouentur, est incutiendus timor. Et isti non pertinent ad Christum, nec ad flatum noui testamenti, nec sunt de Ecclesia nisi numero, merito autem extra illam sunt, & ideo vindicta sumenda est de eis. Nec repugnat hoc dignitati noui testamenti: quia non sunt isti verè de nouo testamento, sed extra illud sunt & contra tales sunt leges poenales: quia contra iustos nulla lex posita est, sed peccatoribus sceleratis, & contaminatis, primo ad Tim. i.

Ad quartum dicendum, quod iniuria, quae inferitur alicui, interdum redundat in proximum, interdum in Deum, aliquando vero ad ipsum solum pertinet. Si in Deum redundet, licet homini iniuriam vindicare: quia iam non suam, sed Dei iniuriam vindicat. Sic Eliseus pueris irridentibus eum maledixit, & occisi sunt 42. à duobus vrsis 4. Regum secundo, Elias quoque super quinquenarios duos ignem de caelo vocauit, & combusti sunt, quarto Regum primo. Volebant enim eum inuitum trahere ad regem, quod erat in dedecus Dei, eo quod Elias praenunciauerat mortem Ochozias regis ex parte Dei, & forte Ochozias volebat eum punire. Sic etiam quando fit iniuria alicui prelati, potest illam vindicare interdum excommunicando eos, qui intulerunt illam, sicut Siluester Papa excommunicauit eos, qui miserunt eum in exilium. Et hoc quia iniuria prelati non solum est sua, sed magis est Ecclesiae, vel Dei. Sic etiam iniuria principis est iniuria omnium subditorum. Ideo licet ei vindictam petere in quantum per hoc vindicat iniuriam aliorum. Si autem iniuria solum pertineat ad eum, cui inferitur, & non redundat in alios, maxime in Deum, debet eam tolerare patienter si expediat. Si autem vult petere vindictam non vt gaudeat de poena, quae infligitur aduersario, sed propter correctionem illius, vel bonum publicum, aut honorem Dei licitum est, non est tamen intelligendum, quod aliquando liceat alia intentione appetere vindictam: quia semper esset aliis illicita. Sed distinguitur, quando redundat in iniuriam Dei, vel proximi, vel quando est propria. Quia in primis duobus casibus, non solum est licitum vindictam petere, sed etiam est necessarium, & non potest quis remittere iniuriam illam. Quando autem est iniuria propria, id est, quae non redundat in alium, non est necessarium vindictam petere, sed est permixtum intentione recta. Melius tamen est, quod quis remittat totaliter iniuriam propriam, quam quod bona intentione vindictam petat, nisi forte ex remissione iniuriarum sequeretur manifestè multiplicatio malorum, & scandalum, & ipse inferens efficeretur deterior: quia tunc contra charitatem esset iniurias remittere, sed bona intentione erat vindicta petenda. Si tamen hoc non apparet, vel saltem dubium est, laudabilius est remittere, quam petere. Alph. Toft. super Matth.

tere. Hoc verum est in eis, qui petere possunt. Secus autem in illis, qui nullo modo sunt sui iuris. Vt monacho non licet petere vindictam de iniuria sibi illata à laico, licet monasterio comperat agere saltem ciuilitate, vel denunciare: quia totum monasterium est sui iuris, monachus autem non. De his Sanctus Thomas secunda secundae, quaestione 108. articulo primo.

An ponenda sit aliqua virtus specialis circa vindictam. Quasi. CCCXXXV.

QVAERITVR, an circa vindictam sit ponenda aliqua virtus specialis, secundum quam sit appetitus, & executio vindictae.

Dicunt quidam, quod non: quia sicut remunerantur boni pro his, quae bene agunt, sic puniuntur mali pro his, quae male agunt. Remuneratio tamen bonorum non pertinet ad aliquam specialem virtutem, sed est ipsius iustitiae commutatiuae actus: ergo eadem ratione vindicatio non debet poni, quae sit actus alicuius specialis virtutis.

Item ad illum actum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes, sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, & per zelum: ergo non debet poni aliqua virtus specialis, cuius vindicatio sit actus.

Item cuiuslibet virtuti opponitur aliquod speciale vitium, secundo Ethicorum, & tamen vindicationi non videtur opponi aliquod speciale vitium: ergo non erit virtus aliqua specialis, cuius ipsa sit actus.

Dicendum, quod vindicatio habet virtutem specialem, cuius actus est. Nam vbicumque datur inclinatio distincta ad aliquod bonum, oportet dari virtutem distinctam correspondentem illi inclinationi. Nam virtutes sunt in nobis naturaliter quantum ad inclinationem, sed nunquam habent complementum suum, nisi per assuetudinem secundo Ethicorum capitulo primo, & complentur etiam per prudentiam: quia alias inclinationes bonae naturales essent magis nociuae, quam viles non habentes directiuum, sicut accidit corpori fortiter moto sine lumine. Nam grauius offendit, quam si debilitate moueatur, sexto Ethicorum capitulo ultimo. Est tamen inclinatio quaedam naturalis ad vindicandum, quae est distincta ab alijs inclinationibus: quia vindicare est impedimenta remouere, & istud pertinet ad vim irascibilem specialiter. Nam sicut natura dedit inclinationem ad prosequendum bonum animalibus, ita dedit inclinationem ad remouendum impedimenta, quae distrahunt ab illo bono. Et propter hoc datae sunt duae vires, scilicet, concupiscibilis ad bonum appetendum, & prosequendum, & ipso habito fruendum, irascibilis autem ad repellendum nocumenta in illo bono obstantia. Et ad hoc pertinet iniurias vindicare, scilicet, per hoc quod quis se defendit contra iniuriantem, ne iniurias inferat. Vel iniurias iam illatas vlciscitur non quidem intentione nocendi, sed intentione remouendi impedimenta, vt scilicet, non sit locus ipsi iniurianti ultra iniuriam inferre. Et sic Tullius ponit vindicationem actum virtutis distinctae in Retorica sua dicens, quod vindicatio est, per quam vis, aut iniuria, & omnino quidquid obscuro est, & ignominiosum defendendo, aut vlciscendo propulsatur. Et sic est virtus distincta pro vindicatione. Est tamen innominata, quia multa in moralibus innominata sunt.

Pars Secunda. Gg 3 Sed

Sed obijcietur, quod non sit aliqua virtus specialis, nisi mansuetudo: quia mansuetudo est circa iras, quarto Ethicorum, vindicta autem ad iram proprie pertinet, cum sit ira appetitus contrarij doloris, quod idem est, quod appetitus vindictæ, primo de Anima, ergo mansuetudo dirigit circa vindicationem.

Dicendum, quod in aliquo consonat ista virtus cum mansuetudine: quia mansuetus aliquando sustinet iram remittendo iniuriam, aliquando autem punit, & est vindicatio, non tamen concordat omnino cum vindicatione: quia virtus vindicatio solum est ad vindicandum, & non ad remittendum. Ideo non est idem, quod mansuetudo, maxime, quia mansuetudo licet interdum puniat, & interdum remittat, magis se habet ad remittendum, quam ad puniendum. Quod significat nomen suum: quia mansuetudo placationem quandam, & misericordiam significat. Etiam patet quia 4. Ethico. dicitur, quod licet mansuetudo habeat duo vitia opposita sibi, scilicet, iracundiam, & irascibilitatem, magis tamen opponitur sibi iracundia, & magis in ea peccatur. Et propter hoc alterum extremum innominatum est: quia rarum est, & pauci in eo delinquant, magis ergo declinat mansuetudo ad remittere iniuriam, quam ad punire. Etiam mansuetudo solum est circa iras, vindicatio tamen potest esse vbi nulla ira sit. Vt si quis cognoscat iniuriam factam esse, quæ debeat vindicari, & tamen nondum infurrexit ira, erit ibi vindicatio sine ira, & tamen mansuetudo non potest esse sine ira.

Aliqui dicunt, quod vindicatio pertineat ad fortitudinem: quia per eam fortia factus.

Dicendum, quod non sunt idem: quia fortitudo est virtus, qua quis bene se habet circa terribilia, siue in aggrediendo, siue in sustinendo, vt patet 3. Ethic. vindicatio autem non est in sustinendo aliquid, sed solum in inferendo penas. Etiam quia vindicatio, licet sit circa aliquid arduum, non tamen est de ratione sua, quod sit circa terribile. Hoc enim habet proprium fortitudo, quod ad terribilia sit, ergo non sunt eadem virtus. Etiam quia fortitudo non consistit proprie in agendo aliquid, vel in patiendo, sed in hoc, quod homo habeat animū imperterritum, ne moueatur propter dura, & terribilia: quia ista sunt, quæ impediunt hominem ab agendo, vel sustinendo, & tunc qui imperterritus est agit ea, quæ agenda fuerint, vel sustinebit quæ sustinenda fuerint, non impediente timore. Vindicatio autem directe est ad agendum inferendo penas, ergo fortitudo non est virtus vindicationis, licet præsupponatur ad vindicationem: quia qui debet vindicare iniurias, oportet, quod non timeat aduersarium, alioquin non audebit resistere iniurianti, nec refouere pro iniurijs iam susceptis. Est ergo virtus quædam per se ad vindicandum distincta ab alijs.

Ad primum dicendum, quod recompensatio bonorum operum non pertinet semper ad iustitiam commutatiuam, sed solum in debitis legalibus, id est, quando aliqui communicant in commutando inter se aliqua, ex quibus oritur legalis obligatio, vt in contractibus, scilicet, emptione, venditione, locato, conducto, deposito, commodato, mutuo, precario, & sic de cæteris. Nam ex istis oritur obligatio legalis, & contra non bene se habentes in istis competit actio ex lege humana, & ideo bene se habere in eis pertinet ad iustitiam commutatiuam. Sunt autem aliqua debita moralia, quæ oriuntur ex beneficio exhibito. Vt si quis donat aliquid alteri. Nam in talibus non insurgit aliqua obligatio legalis. Vnde si non retri-

buant, non potest agi contra eos ex lege, sed est ibi debitum morale: quia recta ratio dicit, & morum honestas, quod retribuatur benefactoribus liberaliter dantibus sine contractu. Et ob hoc 8. Ethico. cap. 13. quod sunt quærelæ inter amicos, quando dissimiliter communicant, scilicet, quibusdam comunicantibus moraliter, id est, liberaliter dantibus, alijs verò legaliter comunicantibus, id est, solum volentibus retribuere id, quod obligati sunt ex lege. Quod ergo quis retribuatur moraliter pro beneficijs receptis, non pertinet ad virtutem iustitiæ commutatiuæ, sed ad quandam virtutem, quæ vocatur gratia, id est, per quam gratis donatur, scilicet, non ex obligatione legali, licet sit ibi obligatio moralis, vel naturalis. Ita etiam est in punitione malorum: quia secundum quod punitio peccatorum pertinet ad statum reipublicæ actus punitionis, vel vindicationis pertinet ad iustitiam commutatiuam, vel ad distributiua. Et tamē secundum quod pertinet ad aliquam personam singularem propulstantem iniuriam, quæ fit, vel iniuriam iam factam puniēte, siue realiter in casu, in quo licitum fuerit, vel petendo à iudice vindictam fieri pertinet ad virtutem vindicationis, scilicet, in quantum bene se habet quis in vindicando.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo non est virtus vindicationis, vt dictum est supra. Disponit tamen ad virtutem vindicationis auferendo timorem periculi imminentis in vindicatione. Zelus etiā disponit ad vindicationem in quantum importat quædam feruorem amoris, & amor est prima radix vindicationis. Nam ex eo, quod quis amat Deum, & proximum iniurias illis inflictas reputat esse suas, & vult vindicare illas tanquam suas sicut dixit Elias tertio Regum 19 Zelo zelatus sum pro Deo Israel. Sacerdotes tuos occiderunt, & altaria tua suffoderunt. In quo innuebat, quod propter istas iniurias Deo illatas ipse occidit Prophetas Baal, & Prophetas Lucorum, tertio Regum 18. Et in hoc apparet, quod vindicatio sit actus virtutis: quia zelus pertinet ad charitatem, & quælibet virtus habet radicem à charitate quantum ad actum suum. Sic dicit Gregorius in quadam homilia, quod nihil viriditatis habet ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis. Non est tamen virtus vindicatio ipse zelus, vel charitas, licet ex illo ortum habeat, sicut cuiuslibet virtutis actus procedit à radice charitatis, & tamen charitas non est nisi vna virtus, à qua omnes alię distinctæ sunt, & actus eius ab actibus omnium aliarum, licet ergo præsupponat virtus vindicatio fortitudinem tanquam remouentem impedimenta, & zelum tanquam inclinantem ad vindicandum, tamen ipsa non est fortitudo, nec zelus.

Ad tertium dicendum, quod virtus vindicatio est virtus specialis, & habet vitia duo opposita, vñ per excessum, scilicet, vitium crudelitatis, vel feruitatis, quæ excedit mensuram in puniendo. Aliud est vitium, quod consistit in defectu. Sicut etiam aliquis est minus remissus in vindicando. Vnde dicitur Proverbio. decimotertio. Qui parcit virgæ, odit filium suum. Virtus autem vindicationis consistit in hoc, vt homo secundum omnes circumstantias debeat mensuram in vindicando obseruet. Et in hoc apparet istam virtutem differre à fortitudine, quia extrema opponuntur habitu medio. Quando ergo extrema sunt inter se differentia, necesse est habitus medios, quibus opponuntur differre, extrema autem in fortitudine sunt audacia, & timiditas, vt patet tertio Ethico. c. de fortitudine. Extrema autem in mansuetudine sunt iracundia, & in irascibilitas 4. Ethico. cap. de mansuetudine. Extrema verò circa vindicationem

tionem sunt crudelitas, & remissio quædam. Ista autem differunt ab illis quatuor extremis: ergo virtus ista differat à fortitudine, & mansuetudine. De his Sanctus Thomas secunda secundæ, quæst. 108. articulo secundo.

An virtus vindicatio debeat inferre tales penas, quales apud homines sunt consuetæ. Quæst. CCCXXXVI.

QVAERITVR, cum virtus vindicatio sit in inferendo penas, an debeat tales penas inferre, quales apud homines consuetæ sunt.

Dicunt quidam, quod non: quia occisio est consuetæ apud homines, & tamen non conuenit virtuti: quia occisio est quædam eradicatio hominis de terra. Christus tamen mandauit infra 13. quod zizania non eradicaretur, & per ipsam significatur filij nequam, id est, peccatores, vt dicit Glo. ergo etiam peccatores non sunt occidendi.

Item omnes peccantes mortaliter eadem pœna digni videntur, quia eodem modo peccant, scilicet, mortaliter. Et tamen aliquid eorum occiduntur: ergo omnes debent occidi, quod falsum est: ergo nullus peccator occidendus est.

Item videtur, quod sit inconueniens puniri aliquem manifestè pro peccato, quia cum quis publicè punitur pro peccato, ex hoc peccati eius publicum fit, quod videtur esse nociuū multitudini, quæ ex exemplo peccati occasionem sumit peccandi: ergo non est alicui pœna publicè infligenda, siue mors, siue aliqua alia.

Dicendum, quod vindicta, quæ competit virtuti debet consistere in his pœnis, quæ vulgariter inferuntur, quia ea, quæ à Deo fiunt, & nobis fieri iubentur, sunt regula, & mensura operationum nostrarū. Et tamen in sacra scriptura ponuntur istæ pœnæ, quibus leges humanæ vtuntur: ergo licitum est eis vt, & ad virtutem pertinebit inferre vindictam per istas. Patet, quia occisio ponitur aliquando in lege Moysi, scilicet, lapidatio. Sic Dominus bouis cornupetæ lapidatur Exod. 21. & mulier adultera cum adultero, & etiam mulier, quæ menstrua patiens permittit se ab aliquo cognosci. Leui. 20. & blasphemus. Leuit. vigesimo quarto, & pertinaces, atque contumaces filij aduersus parentes. Deuterono. 21. & idolatras. Deuterono. 17. Comburentur aliqui sicut, quando tota ciuitas est idolatrarum, ardet ciuitas, & si qui in ea viui inueniuntur, licet prius debeat omnia viuientia, quæ inuenta fuerint, occidi gladio. Deuterono. 13. filia autem Sacerdotis, si in domo patris fornicabatur, cremabatur. Leu. 21. Aliqui suspenduntur, sicut illi, qui faciunt quæcumque alia peccata digna morte, vt furtum, homicidium, & similia. Deutero. 21. Aliqui autem gladio occiduntur, scilicet, quando est multitudo idolatrarum. Deuter. 13. Aliquando autem erant verbera non ad mortem, vt pro aliqua causa leuii fustigabantur peccantes, sicut ille, qui cognoscens sponsam suam dicebat: non inueni eam virginem, si parentes puellæ expanso vestimento ostenderent signa virginitatis, verberabatur sponsus, scilicet, flagellabatur. Deuterono 22. & ita in quibuscumque criminibus, cum esset quis reus, & non mereretur mortem, fustigabatur secundum conditionem delicti. Ita tamen, quod nunquam reciperet, aliquis vna vice ultra quadraginta flagella. Deuterono. 25. Ideo quando Iudæi volebant aliquem sæpe flagellare nunquam perueniebant ad quadraginta flagella, & tunc poterant repetere alia vice flagella, sic fuit in beato Paulo. Vnde dicit ipse secunda Corinth. 1. 1. à Iudæis quinque quadragenas vna.

Alph. Toft. super Matth.

minus accipi. Aliquando autem puniebatur quis exilio, sicut illi, qui occidebant aliquos casualiter, si volebant mortem euadere, cogebantur manere exiles in vrbibus refugij vsque ad mortem sacerdotis summi, qui viueret, dum accideret illa mors. Numeri 36. Et interim non licebat eis muros vrbium alioquin cognatis occisi licebat istos impune occidere. eod. cap. Erat etiam pœna seruitutis in lege, vt si quis furaretur, & non haberet vnde solueret, vendebatur. Exod. 22. Erant etiam pœnæ pecuniariæ in lege, vt si quis cognosceret puellam virginem seducendo eam, cogebatur ipsam dotare. Exod. 22. & hoc si in vrbe eam cognosceret, si autem extra vrbem, dabat insuper quinquaginta siclos patri puellæ: Deuteronomij 22. Qui etiam verberabat alium, & non moriebatur solvebat impensas in medicos, & operas perditas restituebat. Exod. 21. Et ita sæpe percussiones, & occisiones redimebantur pecunia. eo cap. Istæ autem sunt pœnæ feræ omnes, quæ sunt in lege humana, ideo licite sunt pœnæ istæ ad inferendum vindictam secundum eas, cum Deus tales pœnas imposuerit. Si autem aliqua alia sunt secundum legem humanam etiam illæ licitæ sunt, quia vel sunt similes istis, vel reducuntur ad eas. Pro quo sciendum, quod cum pœnæ sint ad incutiendum timorem conueniunt pro illis, qui ad bonum non amore, sed timore mouentur, & vindicta in quantum est virtuosa tendit ad cohibitionem malorum, ideo debet esse per penas. Qui autem non cohibentur amore virtutis à malo cohiberi possunt per penas in quantum per eas tollitur ipsis aliquod bonum, quod plus amant, quam illa bona, quæ peccando adipiscuntur. Quia si bonum, quo priuaretur peccans propter peccatum esset minus, quam illud, quod peccando adipiscitur intendit, nullus vnquam cohiberetur à malo. Velut si quis adulter puniretur in decem denarijs pro adulterio non cessaret propter istam pœnam ab adulterio. Et quia ea bona, quæ peccantes interdum per peccatum desiderant adipisci reputantur ab eis valde magna, necesse est, quod illa bona, quibus priuari possunt per pœnam sint valde magna. Non possunt autem esse maiora, quam quod sint omnia bona ipsorum. Tunc enim nullum vitium erit, per quod tantum bonum possint adipisci quantum perdere possint per pœnas eis infligendas à lege. Ideo sic sufficienter poterunt cohiberi homines à peccatis, nisi omnino velint insanire, sicut bestia contemnent omnia, vt adipiscantur, quod per peccatum se adepturos putant. Contra tales enim nulla lex sufficit, sicut & bestijs nulla lex proficit. Sunt autem omnia bona humana in presenti, vel maxima eorum vita incolumitas corporis libertas sui, & bona exteriora, vt diuitiæ, honor, & gloria, & natalis patria. Hæc autem omnia peccantibus per legem auferuntur. Vnde dicit Augus. 21. de Ciuitate Dei, & Isido. libr. Etymologiarum octo esse genera pœnarum, sicut Tullius scribit in legibus, scilicet. Mors, per quam tollitur vita, verbera & talio, per quæ tollitur incolumitas corporis, seruitus, & vincula, per quæ tollitur libertas sui, exilium, per quod quis perdit patriam, damnum, per quod quis perdit diuitias, ignominia per quam perdit gloria, & honor. Ad ista genera pœnarum reducuntur omnia pœnalia quæcumque excogitari possint. Ista omnia in lege Deus posuit, vt patet ex exemplis suprapositis. Nam licet ibi non ponatur ignominia tanquam distincta ab alijs, tamen ad illa pertinet, maxime quia Deus posuit priuationem honoris pro pœna in lege, sicut de Heli summo Sacerdote prædixit, quod posteritas sua priuaretur sum-

Pars Secunda.

Gg 4 mo

no sacerdotio, & postea peterent se recipi inter minores sacerdotes. 1. Regum secundo, & postea executioni traditum est per Salomonem, qui priuauit Abiathar summum sacerdotio tradens eum in exilium. 3. Reg. 2. Erat autem Abiathar de domo Heli sacerdotis eo c. Licetum est ergo utendo vindicta inferre quæcunq; genera istarum pœnarum secundum virtutem vindicationis.

Ad primum dicendum, q̄ Deus prohibuit eradicari zizania, quod erant simul cū messe, & ex eorum eradicatione timebatur periculum eradicationis messis: ideo dixit, q̄ sineretur ytraq; vsq; ad messem, & ibi eradicarentur zizania, & cremarentur. Ita est de malis, quod si aliquando non possunt eradicari sine periculo bonorum, tolerandi sunt propter bonos. Interdum tamē eorum eradicatione est sine periculo: immo cum magna utilitate, & securitate bonorum, quæ per eorum mortem præstatur: ideo tunc eradicandi sunt mali per mortem.

Ad secundum dicendum, q̄ omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem diuini iudicii. Hic tamen penæ sunt magis medicinalis, quàm afflictivæ: ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur, quæ in grauē perniciem aliorum cedunt. Sicut enim quantum ad Deum est in futuro sæculo: quia quidam puniuntur, ut mundeatur. s. qui sustinent pœnam purgatoriam. Alij verò, ut crucientur, & pereant. s. qui sustinent penam inferni. Prima enim est quasi medicinalis. Secunda est verè pœna. In vita autem ista quantumcunq; aliqui mali sint pœnæ eorum nunquam inferuntur, ut puniri: sed ut medicinales. Et sicut in medicina nunquam membra præscinduntur nisi quando nullo modo possunt vivere, vel qñ vita eorū est toti corpori periculosa propter corruptionem, quæ inde deriuatur in alia membra: ita ergo licet quodlibet peccatum mortale mereret hic penam corporalem: quia tamen aliqui peccantes adhuc sunt corrigibiles, & vita eorum non redundat in perniciem manifestam aliorum hominum tolerantur, & non infliguntur eis mors. Aliter potest dici, q̄ Deus punit iustissime peccatores post vitam pro quolibet mortali infligens mortem æternam. Quæ pœna licet quantum ad extorsionem durationis sit equalis, non est tamen equalis quantum ad acerbitatem, & ideo sine differentia quasunque peccatorum potest esse ibi differentia acerbitatis. Lex autem humana non potest omnino punire peccata iuste: quia nō potest inuenire tot differentias pœnarum in acerbitate, quot sunt differentias peccatorum in magnitudine. Nam etiam si differentias pœnarum inuenire posset, differentiam tñ grauitatis in peccatis scire non posset, ideo lex humana punit aliquo modo iuste, sed non omnino, quia pro inæqualibus peccatis sepius equalitates pœnas tribuit, sicut omnibus adulteris eandē penam. Et tamen manifestū est, q̄ non peccant omnes equaliter: quia rarò contingit, q̄ etiam in eodē peccato duo homines equaliter peccet. Quia vnus præuaricatur plures circumstantias, quàm alius, aut saltem ex peiori voluntate agit. Lex tamē humana omnia ista æqualiter punit, quia non considerat ista particularia. Deus autem omnia hæc diligentissime considerat, & punit, quem lex humana aliquo modo imitatur. Si tamen pro quolibet mortali lex humana mortem temporalem infligeret, sicut Deus pro quolibet mortali infligit æternam, valde iniuste, & inæqualiter puniret. Quia vltra mortem nihil potest lex humana si ergo pro quolibet mortali infligeret mortem omnia peccata equaliter puniret. Deus autem vltra

hoc q̄ dat mortem æternam potest dare maiorem pœnam. s. faciendo illam pœnam acerbiorem, vel minus acerbam. Ideo si pro quolibet mortali inferat mortem æternam punit inæqualiter secundum inæqualitatem peccatorum. Ideo iuste ab eo inferatur mors æterna pro quolibet mortali, non tamen inferat lex humana iuste mortem temporalem pro quolibet mortali.

Ad tertium dicendum, q̄ licet ex pœna publica reddatur peccatum publicum, non est inconueniens peccantes publice puniri, quia nō innotescit culpa per se. Sed simul culpa, & pœna. Et si culpa incitat ad peccandum: pœna tamen, quam horremus magis voluntatem distrahit à peccato. Et sic melius est puniri peccantes publice, quàm puniri in occulto, licet puniēdo in occulto possent manere crimina in occulto, quia maior est timor incussus per penam, quàm pronitas ad peccandum incussa, vel causata per exemplum culpæ. Et hoc verum est, nisi fortè homines nunquam scirent vitia, nisi per exemplum eorum, qui puniuntur, nec haberent aliunde inclinationē ad ea. Et tamen etiam nullo exemplo peccati dato quilibet homo habet in tra seipsum, per quod sufficiens ad omnia vitia inclinatur. s. passiones suas, & Dæmonem exterius suggerentem: ita ut exemplo non egeat ad quæcunq; mala aggrediendū, nisi timor, aut verecundia cohibeat. Ideo melius est peccantes puniri publice, quàm in occulto: quia plus bonum affert timor pœnæ, quàm affert de malo exemplum culpæ. De his S. Tho. 2. 2. q. 108. arti. 3.

An vindicta sit exercenda in illos, qui voluntarie non peccauerunt. Quæst. CCCXXVI.

QVAERITVR, an vindicta sit exercenda in illos, qui sunt inuoluntarij. i. qui non commiserunt aliquid voluntarie. Dicunt quidam, q̄ sic, quia ignorantia facit inuoluntarium. 3. Ethic. Et tamē videmus vindictam exercitam in eos, qui nihil voluntarie commiserunt. s. in paruulis Sodomorū Gen. 19. etiam paruuli, qui perierunt cum Dathan, & Abiron. Nume 6. Nam isti nihil sciebant de eo, qd commiserant patres, & tamen Deus exercuit vindictam in eos, ergo exercetur vindicta in voluntarios.

Item coactio maximè repugnat voluntati, quia ea, quæ quis coactus agit non dicitur agere, nec meretur laudem, aut vituperium, sicut si spiritus i. ventus hominem alicubi tulerit, vel homines Dñi exissent. 3. Ethic. c. 1. & tamē si quis timore pœnæ coactus peccatum committit, non excusatur à pœna, sicut in eo, qui compellitur periurare 22. q. 5. c. Qui compulsus. & c. si quis coactus: ergo exercetur vindicta super inuoluntarios. Item dicit Ambrosius super Lucam, q̄ nauicula, in qua erat Iudas turbabatur. Vnde & Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis demeritis. Sed Petrus nolebat peccatum Iudæ: ergo inuoluntarij puniuntur aliquando.

Dicendum, q̄ licet regulariter pœna non detur, nisi voluntarie peccanti, & non detur vni pro peccato alterius, tamen secundum, q̄ pœna potest accipi diuersimodè, potest etiam pœnam habere inuoluntarij, & etiam vnus pro alio. Pro quo sciendū quod pœna potest considerari dupliciter. s. per modum pœnæ, & per modum medicinæ. Primo modo pœna non debetur, nisi peccato in quantum per pœnam reparatur æqualitas iustitiæ quātū ad hoc, q̄ ille, qui peccando nimis sequutus est voluntatem suam aliquid contra voluntatem suam patitur. Et hoc est in quantum pœna secundum se, non est bonum, sed solum est ad supplendum defectum boni inductum

inductum per culpam: quia per culpā receditur ab ordine iustitiæ, quod est quoddam malum. Pœna autem supplet istum defectum, & corrigit: quia quantum eis exiit à rectitudine rationis per culpā, tanto ad eam redire cogitur per penam. Nam peccans, vt desiderijs suis iniuste consentiret sibi, consentiendo plus, quàm deberet recessit à rectitudine rationis. Pœna autem habet rationem boni in quantum est ordinata à ratione per oppositū ad culpam, scilicet, peccans in hoc peccauit, quod de delectabili, & bono sibi accepit plus, quàm debebat consentiendo voluntati propriæ. Nunc autem de malo, & tristi patiarur magis, quàm vult, & magis, quàm aliàs passurus erat, si non peccasset. Ite est enim modus, per quem iudex iustitiam facit inter litigantes reducendo eos, qui erant in extremo ad quandam æqualitatem. 5. Ethic. ex prædictis autem competit pœna, quod ipsa sit ordinata à ratione, & quod sit inuoluntaria, & sic pœna pro solo peccato est propriæ. Et quia peccatum est voluntarium, pœna est inuoluntaria. Vbi autem non fuit recessus ab ordine rationis consentiendo proprijs desiderijs magis, quàm licebat, non est peccatum, nec est malum voluntariū. Ideo non potest ibi locum habere pœna propriæ. Est ergo pœna sic solum in eos, qui voluntarie peccauerunt. Alio modo accipitur pœna in quantum est medicina quædam: quia accidit medicinæ esse penale. Medicina autem non solum est sanatiua, præteriti mali, sed etiam præseruatiua à malo futuro, & promouitiua ad maius bonum sanitatis. Et ideo sicut alicui non habenti ægritudinem datur medicina pœnalis, vt præseruetur à futura ægritudine, vel vt perducatur ad perfectiorem statum sanitatis, ita etiam licet pœna pro peccato præterito danda erat regulariter, datur interdum ei, qui nō habet aliquod peccatum de præterito, vt nullum incurrat de futuro, & etiam, vt perueniat per pœnas ad maiorem statū virtutis exercitandū se in bono. Et hoc modo sæpe pœna infligitur sine culpa, licet non sine causa. Sicut medicina amara, & afflictiva sæpe datur non habenti ægritudinem, & tamen non sine causa: quia propter utilitatem eius, cui datur, fit, vt dictum est. Sicut tamen medicina corporalis nunquam subtrahit maius bonum, vt promoueat minus bonum velut medicus non excæcat oculum, aut non permittit illum excæcari, vt sanet calcaneum. Inferat tamen nocuum in minoribus, & minus vtilibus, vt præterit auxilium in melioribus. Ideo si necesse est lædi quædam membra propter id, quod bonum est alijs, permittit lædi minora propter utilitatem meliorum. Ita autē medicina spiritualis facit. Et quia bona temporalia sunt minima bona, spiritualia autem sunt maxima, inferat quandoque penam quandam. Spiritualis autem medicus, scilicet, Deus in bonis temporalibus, vt proficiat homo in spiritualibus. Et sic aliquando punitur homo sine culpa, vt si pœna inferatur ei, vt melior efficiatur. Omnes autem tales pœnæ erunt temporales, scilicet, in bonis possessis, vel in bonis corporis, quæ sunt parua bona. In bonis autem animæ nunquam inferetur pœna, nec in præsentia, nec in futuro, vt homo ad meliora eleuetur: quia ibi pœnæ non possunt esse medicinæ, sed magis sunt corruptivæ: quia illud, quod est optimum, læditur, & ita nunquam punitur homo in bonis spiritualibus sine culpa, sicut sunt pœna animæ, vel subtrahit gratia. Et ob hoc nullus punitur pro altero in bonis animæ, nec etiam punitur inuoluntarie agens: quia ille non peccat. Pœna igitur spiritualis, quæ est propriæ pœna, nunquam datur, nisi pro peccato, & nunquam nisi quilibet pro peccato suo. Pœna autem temporalis, quæ potest habere locum medicinæ potest dari sine peccato, scilicet, ad euitandū peccatum futurum, & ad inducendum meliorem statum. Et etiam potest dari vni pro peccato alterius in quantum pœna illa pro altero suscepta in temporalibus potest prodesse ad aliquod bonum spirituale, quod maius sit, quàm malum, quod fit inferendo pœnam temporalem. Non est ergo inconueniens sic puniri eos, qui non peccauerunt, & qui nūquam fuerunt voluntarij in aliquo malo.

Ad primum dicendum, quod isti paruuli Sodomitarum, & etiam Dathan, & Abiron possunt considerari in quantum erant filij istorum, cum quibus, & propter quos perierunt, & quantum ad hoc dicitur. infra quæst. 330. scilicet, an filij puniantur pro patribus, aut in quantum erant ignorantes, & inuoluntarij, & tunc non erat inconueniens eos pari sine culpa: quia non passi sunt in spiritualibus, sed in corporalibus bonis, scilicet, in vita corporis, & ista passio fuit eis ad utilitatem spiritualium bonorum: quia forrè per hoc excusati sunt, vt postea non peccaret, & fierent mali sicut patres sui, & perirent tam in anima, quàm in corpore. De hoc August. in epistola ad Auxantium, & habetur 1. quæst. 4. cap. Paruulos Sodomitarum.

Ad secundum dicendum, quod aliquando potest esse quis simpliciter inuoluntarij, vt si sit coactus, & tunc nullo modo peccat: quia nihil agit boni, aut mali, sicut qui violenter portatur, & ita si virgo per violentiam multorum defloretur nihil de gloria virginitatis perdidit: quia nihil egit, sed passiva est. Aliquando est inuoluntarij mixtum, vt per timorem, & minus si quis ad malum inducatur. Tunc enim relictè malum agere dicitur: quia in potestate sua est agere, vel non agere. Quod autem timore perdendi temporalia, vel corporalia bona agat, licet aliquo modo possit alleuiare culpam, tamen totaliter tollere non potest. Taliter ergo inuoluntarij benè puniuntur etiam spiritualiter: quia ipsi verè peccant licet minus puniantur, quàm illi, qui omnino sponte peccant.

Ad tertium dicendum, quod pro peccato Iudæ cæteri Apostoli turbabantur pœna quadam temporalis, quæ eis utilis poterat esse ad salutem. Spiritualis autem pœna non erat sicut dicit Ambrosius. vbi sup. & habetur 1. q. 4. c. Turbatur, scilicet. Sed turbatio hæc non peccati coinquinatio, sed corporalis persecutio intelligitur: quia meritis malorum non nunquam boni puniuntur à Deo. Et hoc fit ad eorum bonum, & hic specialiter factum est ad cōmendandum vnitatem: quia pertinebant omnes Apostoli ad vnum collegium, & sic pro peccato quorundam alij puniebantur temporaliter, sicut in eodem corpore quædam membra patiuntur interdum pro alijs.

An vindicta, exercetur interdum super inanimata. Quæstio CCCXXVII.

QVAERITVR, an vindicta exercetur interdum super res inanimatas. Dicendum, q̄ vindicta sit per penas, vt ostensum est supra quæst. 326. pœna autem est afflictiva, ideo debet esse in sentiente. Inanimata autem sentire non possunt, ideo pœna nullam habere possunt. Dicuntur tamen aliquando destrui, non quidem pro se, sed pro peccato eorum, quorum sunt, in quo non ipsa patiuntur, sed illi, quorum sunt: quia ista sunt bona ipsorum, id est, possessa ab eis. Damnum ergo, quod inferitur in eis, illorū est, in quantum subtrahendo eis ista, tollitur quædam pars boni utilis ad vitam. Et hoc modo pro peccato peccatorum

forum ista inanimata interdū læduntur, ita vt videantur ipsa puniri. Sic enim thesauri Iericho anathematizati sunt 1. q. 4. c. Peccatō ciuium. Sic etiā possessio nes Aegyptiorū grandine perierūt pp ipsorum peccata. ea. q. c. peccato Aegyptiorū. Arca etiā Domini pp peccatū Iudæorum ab hostibus capta est. 1. Reg. 5. & 1. q. 4. c. peccato Israelitarum. Nā licet esset Arca Domini, in quantum tñ pertinebat ad Israelitas, quia illa erat gloria ipsorum capta est pro peccato eorum Sic. n. dixit Heli summus Sacerdos capta Arca. Translata est gloria Domini ab Israel. i. Arca, q̄ erat gloria Domini. 1. Reg. 4. Sic etiam Deus conditionem terrarum deteriorē reddit faciendo regiones aliquas steriles pp peccata habitantium in eis in quantum ex hoc ipsi læduntur: quia priuantur fructibus terrę Psal. 16. Posuit flumina in desertum, & exitus aquarum in sitim, terram fructiferam in saluginem propter malitiā habitantium in ea. Et hoc modo poenę in defectu tēporalium, & maximē in terrā nascentibus insiguntur in sacra scriptura sepius. Leui. 26. & Deutero. 28. & si homines emendantur, Deus reducit omnia ista ad prosperum statum. Malach. 3. & Deutero. 28. & Psal. 106. Dicit tamen Augu. ad Auxentiū, q̄ temporalia bona aliquando læduntur propter possessores, & Gratianus. 1. q. 4. §. his ita respondetur. dicit, q̄ insensibilia propter peccatum hominum execrantur, vel perunt; non participatione peccati, sed causa sacramēti, vel detestatione peccati, vel flagello delinquentiū. i. propter poenam possessorum, qui peccauerūt. De sacramento. i. significatione ponitur exemplū in thesauris Iericho, & animalibus Amalecitarum. De criminis detestatione ponitur exemplum de pecunia Simonis, quæ pro peccato Symoniæ in detestationē eius pecunia in perditionem damnata est. f. pecunia tua tecum sit in perditione. Act. 8. De flagello delinquentium ponit exemplum in Arca Domini, quæ capta est propter peccatum Israelitarum. Vt communiter tamen iste modus tertius est, propter quē temporalia læduntur, vel pereunt. f. in quantum in eis puniuntur possidentes, quia priuantur eis.

An vindicta aliquando fiat super creaturas irrationales animatas. Quæst. CCCXXIX.

QVAERITVR, an aliquando vindicta poenę fiat super res irrationales, animatas tamen, vt bruta. Dicendum, quod ista ex eo, q̄ sentiunt magis sunt capacia poenę, quā res inanimatæ. Et tamē non competit eis poena fm, q̄ poena: quia poena est pro peccato ad supplendum defectum ordinis in ductum per culpam, bestia tamen peccare non possūt. Nam bestia non possunt esse incontinentes, nec in temperatæ. 7. Ethic. c. 5. & 9. Et tamē si peccatū aliq̄ habere possent, istud esse maximē in cibo, & potu, & veneris: quia his actibus bestia participant, & pertinent ista ad temperantiam, & intemperantiā. 3. Ethic. c. de temperantia. & consequenter ad continentiam, & incontinentiam, quę sunt circa eandem materiam, circa quam temperantia, & intemperantia. 7. Ethic. c. 10. Est ergo in bestiis affligi natura & nō poena, & hoc est quando aliqua afflictio eis competit propter se. Interdum tamen bestia puniuntur propter nos. f. quia à nobis puniuntur, vel à Deo pp nos, & tunc dicimur etiam nos puniri in quantum bestia ad nos pertinent, & sunt quædam bona nostra, est tamen in eis quædam similitudo poenę proprię dictæ, sicut est in illis, quædam similitudo peccati. Vnde puniuntur dopliciter: vno modo quasi p peccato suo, alio modo pro peccato possessoris. De pri-

mo, vt si esset bos cornupeta, quem Dominus suis nesciebat esse cornuperam, & occideret virum, aut mulierem, lapidabatur bos, & non comedebantur carnes eius: Exo. 21. & hoc nō erat pro peccato Domini: nam Dominus nesciebat vitium bouis. Si n. sciisset, & non custodisset eum, occidebatur bos, & etiam Dominus, eo. c. Licet ergo bos occidendo hominem peccare non poterat, quia tamen erat iste actus similis peccato, occidebatur bos, velut si esset vir occidens alium. Fiebat etiam propter periculum, scilicet, vt bos, qui hominem occiderat, non occideret iam alios. Ad hoc tamen sufficiebat, q̄ occideretur quomodocunque, vt si iugularetur, & comederet, q̄ tamen lapidaretur, & non comederentur carnes eius, erat quædam similitudo poenę peccati, quia talis poena erat homicidarum, vt pater ibi de Domino, qui non custodiuit bouem postquam cognouit vitium eius. Erat autem hoc, vt ostenderet Deus vitium homicidij esse valde detestabile, cum ipsum adhuc in bestiis, quæ peccare non possunt, detestaret. Sic ipse ostendit Gen. 9. dicens: Sanguinem animarū vestrarum requiram de manu cunctarum bestiarū, & de manu hominis. i. p effusione sanguinis humani, ego puniam bestias, & etiam hominem. Et ista poena conuenienter posita fuit, vt Deus significaret, q̄ etiam bestias puniebat propter homicidium. Aliq̄ bestia puniuntur pro peccato, non quod faciūt, sed quod patiūtur, vel quod in eis exercetur. Et sic si quis coiret cum pecore, solus vir peccat, vel femina, si se pecori subiecerit. Et tamen tam homo, quam pecus occiditur: Leui. 20. Nō tamen peccauit pecus, quia nescit, quid agat, sed propter detestationem peccati illius commisi in eo etiam ipsum occidit, vt non maneat memoria illius sceleris: quia reficere memoria facti, si pecus maneret, quando videretur, & incitarentur videntes ad simile peccatum. Sic dicit Augu. super Leui. & habetur 1. 5. q. 1. c. Mulier. §. Irē pecora. Aliquando autē poena exercetur in bestiis sine peccato, & similitudine peccati, & est solū in peenam hominis possidentis, quia cū priuatur illis priuatur quoddā bono suo. Et sic animalia Aegyptiorum percussa sunt lapidibus, & grandine ppter peccata ipsorum: Exo. 9. Et postea primogenita omnium peccatorum simul, & hominum ab angelo exterminatore occisa sunt. Exo. 11. & 1. q. 4. c. Peccato Aegyptiorū. Et sic etiam homines interdū puniūt pecora pro peccato Dominorum. Sic fuit de Saule quando voluit vocare omnes Israelitas, vt irent in bellum cōtra hostes Iabes. Nam occidit duos boues suos, & concidens in frustra misit per totam terram Israel, dicens. Qui non exierit, & sequutus fuerit Saulem, sic fiet bobus eius. 1. Reg. 11. id est, concidentur in frustra. Et tamen illa erat poena pro peccato illorum, qui non irent ad bellum. Sic etiam pro peccato Amalecitarum pecora omnia sua iusta sunt occidi. Reg. 15. Et quia Saul seruauit illa peccauit grauius. e. c. & 1. q. 4. cap. Peccato Amalecitarum. Dicit tamen Gratianus. e. q. §. his ita respondetur, q̄ fuit factum hoc propter sacramentum. i. significationē, quia Amaleciti interpretantur lingentes sanguinē, & significant cupidos, & auaros, & Dæmones. Israelitæ autem interpretantur viri videntes Deum, & significant multitudinem sanctorum, per animalia autem Amalecitarum signantur motus irrationabiles vitiorum, qui non debent transire in sortē sanctorum. Iste tamen est sensus mysticus. Scriptura tamen debet habere sensum literalem. Ideo fuit alia causa occisionis istorum animalium: maximē, quia Augu. in Epistola ad Auxentiū. & 1. q. 4. c. peccato Amalecitarum dicit, q̄ pp peccatum Amalecitarū animalia

Bruta puniuntur diuersimodē.

animalia eorum iusta sunt interfici. Quia tamen sufficiebat propter peccatum Amalecitarum, quod ip si priuarentur animalibus illis, non erat necesse, q̄ omnia occiderentur. Deus tamen districte mandauit, vt occiderentur. Et quia Saul non occidit illa, punitus est, primo Regum 15. Oportet ergo esse aliā causam magis speciale, quate occidi iusta sunt, de qua dictum est eo. cap. Pecora quoque interdū cremantur, vel occiduntur gladio ad magnam detestationem peccati ipsius possidentis, & non in poenam eius, sicut propter Achor, qui furatus est de anathemate Iericho combusti fuerunt boues, & asini, & omnia iumenta, & pecora eius Iosue. 7. Sic etiam in ciuitate, in qua idola colebantur iubebat Deus occidi omnes habitatores, & omnia pecora, & iumenta, & quidquid ibi viuens erat, & postea omnia cremari. Deutero. 13. Non tamen fiebat hoc in poenam peccantium, quia istud esset si Domini nō morerentur. Nam poena esset esse carere bonis possidentis. Quod autem, eis occisis, pecora eorum occidantur, non fit propter eorum poenam, sed propter detestationem magnam peccati, vt putetur valde magnū peccatum fuisse, pro quo Deus non solum peccates occidi fecit, sed etiā pecora eorum, & consumi igne omnia, quæ habebant. Et sic erant ista duo peccata valde detestabilia, scilicet, idolatria, & furtū de anathemate. Apparet ergo quomodo pecora aliquando propter hominem puniuntur propter se, ipsa autem non puniuntur: quia nec peccant, nec rationem de factis suis redditura sunt, quia rationalia nō sunt, vt Augusti. dicit, & habetur 1. 5. q. 1. §. Ex eo autem. Homines autem soli, quia rationabiles creati sunt de se, & de omnibus rebus, quas in vsum vitæ presentis acceperunt, rationem reddituri sunt de eo, vt dicitur ibidem.

An aliquando exerceatur vindicta in filios propter patres. Quæst. CCCXXX.

QVAERITVR, an aliquando exerceat vindicta poenalis in filios propter patres. Dicunt quidam, q̄ fieri non debet: quia non est de homine, sicut de pecoribus. Nam pecora sunt propter hominem, homo autem non est propter alium hominē, sed omnes sunt immediatē propter Deum. Ideo nō debet vnus puniri pro alio. Sic dicitur Ezechielis. 18. Anima, quæ peccauerit, ipsa morietur, & filius non portabit iniquitatem patris, & pater non portabit iniquitatem filij. Et datur ibi causa, scilicet, omnes animæ meæ sunt. Vt anima patris, ita & anima filij mea est. Quasi dicat. Aequaliter pertinet ad me anima filij sicut anima patris, & ideo non magis puniā vnū pro alia, quā aliam pro alia. Item Deus vult hoc Deutero. 24. scilicet. Patres non occidentur pro filiis, nec filij pro patribus, sed vnusquisque pro suo peccato morietur.

Dicendum, quod aliquando filij puniuntur, & occiduntur pro patribus, sine secundum legem Dei, siue secundum humanam. Nam Deus dixit, q̄ puniebat peccata patrum in filios vsq; in tertiam, & quartam generationem Exod. 20. & 34. & Num. 18. Etia secundum legem humanam saepe hoc inuenitur. Nam puniuntur filij hæreticorum pro peccato patrum: quia priuantur successione paterna, & publicantur bona eorum, extra de hæret. c. Vergentis. Secundō puniuntur filij pro peccato patris, qui comisit crimen læsę maiestatis. Nā priuantur bonis referuata eis vita ex misericordia. In c. allegato vergētis, & 6. q. 1. c. Si quis cum militibus. Tertio puniuntur filij pro coitu illicito patris. Nam non succedunt in

honoribus filij illegitimi, nec promouentur ad ordines, nec beneficia obtinent sine dispensatione, extra de filiis presbyterorum per totum, & extra qui filij, sint legitimi per totum. Quarto puniuntur seruitute filij clericorum geniti ab eis dum sunt in sacris. Nam secundum antiquos canones efficiebantur serui Ecclesiæ: Nunc autem beneficia non obtinēt, maximē in Ecclesijs, in quibus patres eorum proximē administrauerunt. Extra de fi. presby. c. Ad penitentiam, & c. presentium, & cap. Conquerente, & c. veniens, & quasi per totum. Quinto priuantur filij honoribus vsq; ad quartam generationem propter delicta parentum, scilicet, si occiderint clericum Ecclesiæ suæ per se, vel per alium occidi fecerint, quia non possunt recipi in clericos beneficiatos in collegio clericorum eiusdem loci, cuius patres sui clericum aliquem occiderunt, extra de penis, c. In gubudam. Sexto priuantur aliquando honore ciuitatis filij propter patres. Vt si aliqui occiderint Episcopū ciuitatis suæ, & hoc bis fecerint, ciuitas illa priuatur in æternum honore Episcopatus 2. 5. q. 2. ca. Ita nos. Et sic filij carebunt honore Episcopatus, id est, nunquam habebunt Episcopum in ciuitate sua, propter peccata patrum. Et ita in alijs casibus interdum. Ad hæc tamen considerandum, quod poena infligenda filiis pro patribus, aut infligitur per Deum, aut per hominem, si per hominem, aut illa est poena temporalium rerum, aut spiritualium, aut est poena corporis, si primo modo filij puniuntur pro patribus, vt pater in casibus supra positis: quia ibi filij priuantur interdum iure successionis in bonis temporalibus, & interdum honoribus, & interdum amissione liberæ fatis.

Alia est poena spiritualis, sicut excommunicatio, depositio, degradatio, suspensio, interdictum, priuatio à iure offerendi, priuatio ab ordinibus, id est, à iure suscipiendi ordines. Excommunicatio autē nunquam infertur in vnum propter alterum, nec in filium propter patrem, nec in subditum propter Dominum, nec in aliquem alterum. Et propter hoc excommunicatio nunquam infertur in communitatem, vel collegium, ne innocentes pro peccatoribus puniantur, extra de his, quæ fiunt à maiori parte capi. c. Quæ sunt. Depositio autem ab ordine, & degradatio, & suspensio sunt personales poenæ, & nunquam infliguntur, nisi pro peccato personali. Ideo nunquā infliguntur filiis pro patribus, nec è contrario. Poena autem interdicti sepe infertur in filios pro patribus, & in quoscuq; propter peccata aliorum, sicut pro peccato regis interdicitur terra eius, extra de spon. ca. Non est, & pro peccatis aliarum personarum interdicitur loca, in quibus sunt.

Alia est poena remotionis ab oblationibus, quia quod oblationes alicuius non recipiantur in Ecclesia est magnum dedecus eius, quia fit in detestationem ipsius: sicut merces prostituli, & pretium carnis non poterant offerri in dōmo Domini: Deutero. 23. Gentiles etiam non poterant offerre sacrificia. Nam non recipiebantur de manu eorum oblationes pro sacrificijs, quia reputabantur cōtaminatæ. Leui. vigesimo secundo. Ita nunc est si oblationes alicuius non recipiantur in ecclesia: quia ex hoc videtur contemptibilis, & detestabilis, & tamen filij interdum pro patribus sic puniuntur, & tota familia pro Domino: quia si non recipiuntur oblationes eius pro aliquo delicto, etiam non recipiuntur oblationes familie decimo septimo, quæstione quarta, capitulo. Miror. Alia est poena non recipiendi ordines, & hæc infertur filiis, pro peccato patris, scilicet, quia illegitimi non promouentur ad sacros,

eros, vt supra dictum est. Et iste sunt poene spirituales: quia sunt respectu reru spiritualium. f. pertinentium ad cultum Dei. Si aut sit poena corporalis. f. q. debeat quis occidi, vel verberari, aut quomodocumque torqueri: dicendum, q. regulariter non puniuntur filij pro patribus. Sic dicit Deuteronomo. 24. non occidantur patres pro filiis, nec filij pro patribus. Aliqua do tamen propter magnitudinem criminum, quae non sunt specialiter contra aliquem hominem, sed contra totam rempublicam, siue totum statu patrie interdum iudices occidunt peccantes, & filios eoru in detestationem tanti criminis, & etiam propter timorem, & suspensionem, ne filij imitentur peccata parentum. Et quia legislator considerat magis vtilitatem publicam, quam alicuius particularis, interdum voluit occidi vnum de re publica et, si sit innocens, vt per hoc consulari salutem reipublicae.

Si autem poena per Deum infligatur, qualitercunque infligatur iusta est: quia ipse scit, quare hoc expediat: licet nos ignari alius signi consilij eius putemus aliquando poenas infligi iniuste ab eo. Sic dicit Boetius de consolatione lib. 4. prosa 5. f. Sed tu quantum causam tantae dispositionis ignores, tamen quonia bonus mundum rector temperate recte fieri cuncta ne dubites. Maximè, quia quomodocumque Deus faciat, etiam si nulla causa dispositionis occultè lateat, sed solè, quia vult sic facere, quidquid fecerit, iustum erit: quia non potest nobis facere iniustum quidquid faciat. Nam non est iustum hominis ad possessionem suam s. Eth. Ideo siue destruat eam, siue colat, & cõseruet, nõ facit ei iustum, nec iniustum. Et tamè omnia sunt possessio quaedam Dei, quia ipse omnia cõdidit. Ideo siue destruat illa, siue cõseruet, non facit illis iniustum. Et istam rationem inducit Apostolus ad Roma. 9. ostendens, q. nemo potest conqueri de diuina dispositione, qualiscumque sit circa eum dicens, q. vas non potest dicere figulo, cur me fecisti sic? Ita nec homo Deo. Quia tamè Deus nobiscum se habet sicut quaedam regulam rationis tanq. inter eum, & nos iustum quoddam esset, potest dari regula aliqua de poena, quae infertur à Deo filiis pro patribus. Et dicendum, q. illa, aut est aeterna, aut temporalis. Si aeterna nunquam filij pro patribus puniuntur nec est contrario, sed quilibet pro peccato suo. Et de hoc potest intelligi Ezech. 18. Anima, quae peccauerit ipsa morietur. Et vocatur hic poena aeterna omnis poena, quae est post vitam istam, siue in aeternum duret, vt gehenna, siue ad tempus, vt poena purgatoria. Nam etiam in purgatorio non puniuntur filij pro patribus. Si autem sit poena temporalis infligenda, dicunt quidam, q. soli filij paruuli puniuntur p. patribus, adiri nõ. Et de hoc intelligunt Ezech. 18. Et tamen non est hoc totaliter verum: quia aliquando filij magni puniuntur pro peccatis patrum, alioquin non possent puniri filij pro patribus vsque in tertiã, & quartam generationem: quia paruuli gignere nõ possunt. Et sic nunquam posset puniri peccatum patrum in filios, nisi in prima generatione, scilicet, in solos filios, quando essent paruuli sub potestate patrum. Si autem in nepotes, & pronepotes puniuntur peccatum patrum iam in filios adultos puniuntur: quia non gignerent, nisi adulti essent, & in nepotes poena infertur medianibus filiis, & tamen quando quis nepotes habet, filij eius adulti sunt.

Dicendum ergo, quod isti filij, qui puniri debent pro peccatis patrum, aut sunt in praesentia eorum, siue in regionibus, in quibus patres possunt scire, q. apud eos aguntur, aut sunt in locis, de quibus ad patres eoru cognitio nulla de eis puenire potest. Si primo modo, filij puniuntur pro peccatis patrum, quia pa-

tres tritari tunc possunt de aduersitate filiorum. Et in tantu ista poena tunc infligitur filiis pro patribus, in quantum patres de ea tritari, vt in filiis puniuntur. Et sic redundat poena in auctorem peccati. Si autem secundo modo, non puniuntur filij pro patribus: quia non possunt patres tritari de malo filioru, & quia filij puniuntur pro peccatis patrum, vt patres de hoc doleant, non puniuntur tunc, cum illi dolere, nõ possunt. Quando tamen patres possunt cognoscere mala, vel bona, quae filij habent, distinguendum est: quia aut filij sunt citra quartam generationem, aut vltra. Si vero vltra, nõ puniuntur pro patribus: quia Deus dixit, quod puniret peccata patrum in filios vsque in tertiam, & quartam generationem: ergo vltra nõ extendit punitionem: quia odia restringenda sunt. Si autem citra quartam generationem, aut poena infligenda est mors, vel aliqua temporalis afflictio, vt in amissione rerum, vel in labore corporis. Si isto secundo modo, dicendum, q. puniuntur filij pro patribus indifferenter, siue sint magni, siue parui, vt patet de mensione Israelitarum in deserto per annos quadraginta. Nam pro murmuracione patrum manserunt ibi filij triginta octo annis. Na secundo anno ab exitu de Aegypto ingressuri erant in terram Chanaan. Numeri 14. & ibi declaratum est. Et quia murmurauerunt tunc, manserunt in deserto vsque ad finem anni quadagesimi. Et sic filij, qui nascerentur tempore istius murmuracionis, vel oēs quotquot tunc erant paruuli, ita vt in ea non peccauerint per triginta octo annos, tolerauerunt labores deserti p. patribus suis. Et sic filij adulti puniuntur pro peccato patrum. Sic dicitur ibi: filij vestri portabunt fornicacionem vestrarum. i. sustinebunt poenam pro peccato vestro, quadraginta annis erunt vagi per desertum, donec consumantur cadauera vestra. Sic etiam fuit in captiuitate Babylonis, quae durauit septuaginta annis. 2. Paral. 36. & Iere. 36. Necessè ergo erat ibi Iudeos multos natos in Babylone, vel qui paruuli portati fuerant de Iudaea in Babylone quado essent in adulta etate. tolerare poenam captiuitatis pro peccatis patrum, cum tanto tempore durauerit captiuitas.

Si autem poena infligenda sit mors, aut illi, qui puniendi sunt, paruuli sunt, aut adulti. Si paruuli, interdum occiduntur pro peccatis patrum, vt in submersione Dathan, & Abiron: quia tam filij, quam tota familia, & possessio aperta terra deuorata est. Nume. 16. ibi enim paruuli solum pro peccato patrum occisi sunt. Nam adulti filij istorum, qui cum patribus perierunt non iam pro peccato patrum, sed pro suo perierunt: quia Moyses denunciauit omnibus, q. recederent de tabernaculis illorum hominum. Qui autem noluerunt, culpa sua perierunt. Idem fuit in occisione primogenitorum Aegyptiorum Exo. 11. & 12. quia multi erant paruuli, qui nihil peccauerant. Sic etiam in subuersione quatuor ciuitatum Sodomorum tam paruuli, quam magni perierunt. Sed magni pro delictis suis, paruuli autem pro peccatis parentum, nisi essent illi, in quibus erat iam aliqualis discretio, quia in eis ex praua consuetudine patrum malitia iam supplebat etatem. Nam Gen. 19. dicitur quando introierunt duo angeli in domo Loth, quos Sodomitae putauerunt viros, quod conuenerit omnis ciuitatis populus à puero vsque ad senem volantes domum Loth. Et sic etiam paruuli erant huic vitio dediti. Si autem filij fuerint adulti, aut repugnant peccatis patrum, aut consentiunt. Si consentiunt, iam pro peccatis suis puniuntur: quia qui consentit male agenti dignus est morte, ad Roma. 1. Si autem nõ consentiant, sed totaliter dissentiant contrarium facientes, non puniuntur filij pro patribus. Et de hoc proprie

proprie intelligitur Ezech. 18. vbi dicitur, q. si pater fecerit aliquod de peccatis, quae continentur ibi, aut de alijs similibus, morietur. Et si filius nullum de illis egerit non morietur. Et rursus, si pater bonus genuerit filium latronem, homicidam, idolorum cultorem, & sic de ceteris criminibus pater viuet, & filius comportabit iniquitatem suam solus. Et intelliguntur omnia illa de morte corporali: quia de morte aeterna nullus sciret, an puniret pater p. filio, vel è contrario: Aut aliquis pro alio, quia status defunctorum nobis ignotus est. Et tñ Ezechielis 18. dicitur, q. viuentes videntes patrem aliquem mortuū, qui peccauerat, & filios eius in columas dicebat: quare non portant isti filij iniquitatem patris? ergo isti intelligebant de temporali punitione, & Deus loquens ea, quae in c. illo habentur intelligebant de temporali morte. Vt pater cum respondit his iuxta id, quod interrogauerant dicens. f. quia filius iudicium, & iustitiam operatus est, & omnia praeccepta mea custodit, vita viuet, & sic intelligitur de temporali morte, quae populus videre poterat. Est autem dubiu de filiis Achor, qui lapidatus est propter furtum de anathemate Iericho, & filij eius, & filij cum eo perierunt Iosue. 7. & non constat, an erant paruuli, an adulti. Si paruuli, manifestum est, q. poterunt puniri p. peccato patris. Si autem erant adulti, erit difficile.

Aliqui tamen dicunt, q. forte filij consenserunt in furto patris, & ideo puniti sunt, sicut dictum est de filiis Dathan, & Abiron adultis. Non tamen potest stare: quia ibi erat peccatum publicum, cū Moyses adiuuaret omnes discedere à tabernaculis illorum hominum impiorum cõminatus, q. Deus mortem insolitam eis inferret. Nume. 16. Achor tamè clam furatus est de anathemate, & nemo sciebat, sed ipse tenebat absconditum in terra desolata: Iosue. 7. ideo non potuerunt filij cõsentire sibi. Si ergo aliqui magni fuerunt ibi, dicendum, q. factum est ad detestationem tanti criminis: quia p. magno crimine Deus habebat, q. aliquis furaretur quidquid de eis, quae anathematizata erant: quia illa anathematizabantur quantum ad vsum hominum, & vt applicabantur ad cultum Dei: quia aurum, & argentum, ferrum, & c. in thesauros Domini separata sunt, Iosue. 6.

Si autem dicatur de filiis Saulis, qui erant magni, & suspensi sunt omnes quotquot manserant praeter Miphiboseth filium Ionathae. 2. Reg. 21. & isti erant adulti, & occisi sunt pro peccato Saulis: quia adtrierat Gabaonitas, responsum est eodem capite.

Quare filij puniuntur pro culpa parentum vsque ad quartam generationem, & non vltra. Quasi. CCCXXI.

SED dicetur, quare filij puniuntur pro patribus vsque ad quartam generationem solum, cū retributio pro bonis patribus extendatur vsque in millia, Exo. 34. Dicendum, q. Deo proprium est misereri, punire autem non, & ideo facilis est ad miserendum. Vnde pro virtute vnus miseretur in millia, p. peccato autem vnus non punit, nisi vsque ad quartam generationem. Causa autem, quare specialiter vsque ad quartam generationem extenditur, videtur esse: quia cum Deus punit peccata patrum in filios, ideo eos punit, quia in illis punit patrem. Nam cū filius sit de substantia patris, & diligatur ab eo in imensum dolebit pater de poena filij, & ideo cum punietur filius pater in eo punit, & sic est modus iste abundans ad puniendum, quando nõ sufficit homini poena sua, sed etiam poenam alterius tolerat: quia poena illius sua est. Et quia patres non possunt puniri in filiis, nisi quando vident eos puniri, & rari sunt,

qui videant vltra quartam generationem: ideo vsq. ad illam solè puniuntur patres in filiis. i. peccata patrum in filiis. Sed obijcietur: quia etiam post mortem dolent homines de filiis, & alijs de posteritate sua, & curam habent de eis, etiam si ipsi maneant apud inferos, sicut patet Luc. 16. de diuitie, qui apud inferos petiuit ab Abraham, vt mitteret Lazarum ad quinque fratres suos, & annũciaret eis, ne ipsi irent in locum illum tormetorum. Item mortuus accidit bonum, vel malum propter infortunia posteroru suorum, qui relinquuntur, vt ait Aristote. 1. Eth. c. Pro nepotum autem fortunas. Ergo vsque ad quaslibet generationes post mortem poterunt puniri peccata patrum in filios. Dicendum, q. non puniuntur nisi vsque ad quartam, vt dictum est.

Ad primum dicendū, q. licet mortui bona velint cognatis suis, quos hic reliquerunt, tamen nesciunt de statu eorum, si sunt apud inferos, nisi ex reuelatione, vel ex alijs modis communicationis animarum. Et istud est extraordinarium, quia sic raro, de paucis rebus habent cognitionem, & ideo non possunt cõuenienter puniri post mortem pro peccato eorum filij, ita vt ipsi puniantur in eis. Dum autem viuunt cognoscunt infortunia, & eufortunia propinquorum, & tunc gaudere, vel tritari possunt. Etiam potest dici, & melius, q. dato, q. mortui scirent omnia accidentia, quae sunt apud viuentes, adhuc non tristarentur, nec gauderent de bonis, vel malis propinquoru, sicut quando viuebant: quia iste affectio est in homine ex inclinatione carnis, & sanguinis, quonia cognatio ad carnem pertinet, & non ad animam: quia quantum ad animam omnes homines equaliter cognati sunt, anima autem soluta à corpore nõ habet istas inclinationes. Ideo licet ex eo, q. est anima illius corporis inclinatur ad illud, & consequenter habeat aliquam maiorem affectionem ad propinquos sibi secundum corpus, quam ad alios, tamen non possunt omnino manere eadem affectiones, & equales, quae erant in corpore, & sic non dolebit, q. est apud inferos de infortunijs propinquorum, sicut doleat viuens, & similiter non gaudebit de eufortunijs eorum, sicut si viueret. Et patet hoc in Moyse, qui rogabat Dominum, q. permitteret eum transire in terram Chanaan vltra Iordanem, & Deus in poenam dedit ei, q. de longè videret eam, & tamen non intraret in eam. Deuteronomij. 3. & 4. Si tamè maneret idem gaudium, & tristitia, & de eisdem rebus morientibus, & viuus non curasset Moyses, an in terram Chanaan intraret: quia post mortem sciret qualis erat terra illa, & experiretur illud gaudium, qd viuens habiturus erat. Non tamen putauit hoc Moyses, cum valde orauerit Dominum super hoc, & postea quasi se infelicem conquereretur: quia nõ permittebatur intrare in terram illam: Deuteronomij 4. Et Deus etiam ostendit, q. dabat ei hoc in poenam, non tamè esset ei vlla poena, si mortuis maneret gaudendum, & tristandum de eisdem, de quibus viuentes tristantur, & gaudent: ergo non est idem gaudium, nec tristitia, nec de eisdem rebus. Et sic licet mortui nouerint, quae aguntur hic apud suos prospera, aut aduersa, non gaudent, nec tristantur eo modo, quo ipsi viuentes tristantur, aut gaudent.

Item patet hoc efficacius, quia etiam si mortui nouerint infortunia, & eufortunia viuentium, nõ gaudebunt, nec tristantur de illis, nisi valde remissè, vel fortè nullo modo: quia viuentes gaudent de prosperitatibus, & tristantur de aduersis, eo q. reputant esse bona, vel mala. Qui tamen apud inferos sunt, vel in quocumque receptaculo alterius seculi sciunt verè ista aduersa, & prospera temporalia nõ esse bona, nec

nec mala nisi per opinionem nostram, verè autem bona, & mala esse post istam vitam: ideo tanquam de rebus nullius ponderis non curabunt de prosperis, vel aduersis, quæ fuerint hic apud suos, aut valde remissè, sicut nos parum aduertimus ad ea, quæ putamus esse in differentia ad bonum, vel ad malum. Non ergo tristantur mortui in seipis de aduersitatibus viuentium: quia & paruum de his habebunt curam, sed solum de statu eorum in quantum disponuntur per bona, & mala, quæ hic faciunt ad futuram requiem, vel poenam. Et patet per ea, quæ petiuit diues existens apud in feros. Nam non respexit ad prospera, vel aduersa fratrum suorum in sæculo, sed ad statum eorum futurum petens: quod annūciaretur eis, ne ipsi venirent in locum illum tormentorum. Non ergo puniuntur patres in filiis, nisi dum viuunt. Item dato, quod mortui tristarentur de aduersis cognatorum suorum, sicut quando viuunt, adhuc non tristarentur de aduersitatibus eorum, quæ sunt in 5. & 6. generatione, & vltra, eo quod istas generationes nemo videt. Licet ergo apud inferos cognoscerent infortunia istorum, qui post mortem suam nascerentur parum ad eos aduertent: quia cum nunquam eos viuentes viderint, non haberent unde ad eos afficerentur, sicut ille, qui natus est post mortem patris sui parum eum diligit, & parum de morte eius tristatur, quia nunquam agnouit aliquid, unde diligeret ex affectione carnis. Non ergo tristarentur mortui apud inferos de aduersitatibus eorum, qui post mortem ipsorum nati sunt. Ideo vltra quartam generationem, quam homines videre possunt, non puniuntur peccata patrum in filios.

Alia causa esse potest, quia Deus punit peccata patrum in filios, non solum vt patres puniantur in eis, sed etiam ad ostendendum severitatem iustitiæ suæ, vt timeatur. Et quia memoria alicuius manet apud eos, qui viderunt eum, & cognouerunt gesta eius, post quartam tamè generationem nemo manet de his, qui viderunt istum, cuius est quarta generatio. Cum ergo peccata patris puniuntur in filios vsq; ad quartam generationem, licet pater moriatur, manent aliqui, qui viderunt ipsum, & recordantur de gestis eius, & illi poterunt scire quomodo poenæ filiorum proueniant ex peccato patris, quia cognouerunt peccata eius. Si autem extenderetur poena ad septimam, & octauam generationem, & vltra nemo tunc cognosceret illum, cuius erat ista octaua generatio, & sic nesciretur, cur puniebantur illi, & ideo non prodesset. Non ergo fuit conueniens peccata patrum puniri in filios, nisi vsque ad generationem quartam.

Ad secundum dicendum, quod Arist. non locutus est de malo, quod prouenit mortuis ex infortunijs viuentium, quasi ipsi illa sentiant, sed intelligit de malo, quod prouenit ex eis, secundum quod habent esse in opinione nostra. Quia post mortem bona, aut mala realiter accidere mortuis non ausus est asserere Arist. Ex hoc apparet quot sunt personæ pro quarum peccatis puniuntur filij. Puniantur enim tam pro peccatis matrum, quam patrum: quia ambo vocantur patres, vel parentes: & ab utroque descendunt filij. Sunt ergo quindecim personæ pro quarum peccatis puniri potest homo perueniēdo vsq; ad quartam generationem inclusiue. Primo puniuntur quilibet pro peccato suo. Secundo pro patris sui. Tertio pro peccato aut sui patris. Quarto pro peccato proauis sui patris. Quinto pro peccato proauis sui materni. Sexto pro peccato proauis suæ paternæ. Septimo pro peccato abauis paterni. Octauo pro peccato abauis suæ paternæ. Et hic consumatur linea patris in quar-

ta generatione. Rursus incipiendo lineam maternam punitur homo pro peccato matris, & ista est nono loco. Decimo punitur filius pro peccato aui materni. Undecimo pro peccato auiæ maternæ. Duodecimo pro peccato proauis materni. Tertio decimo pro peccato proauis maternæ. Quarto decimo pro peccato abauis materni. Quinto decimo pro peccato abauis maternæ. Et hic consumatur quarta generatio ex parte matris, & sic puniuntur filij pro peccatis patrum. Quod autem puniantur pro peccatis patrum non est iniustum, quando fit ab eo, qui omnia potest, & scit quid expediat nobis. Nam nunquam aliqui sic puniuntur, nisi ad maius bonum ipsorum: quia per hoc, si moriuntur in parua ætate, tollitur eis esse imitatores peccatorum paternorum, propter quæ perirent æternaliter: aut saltem grauius perirent: vt dicit sanctus Tho. secunda 2. q. 108. artic. 4. Si autem paruuli pereunt æternaliter: vt pote si sint filij infidelium tenendum est sine dubio, quod Deus illos nouerat tales ex propria iniquitate futuros, quod si superuiuissent deteriores fierent, & tandem damnarentur. Gratiam ergo fecit eis, quod eos paruulos abstulit, ne grauius damnarentur.

Ad rationem in contrarium præcedenti. q. d. dicitur, quod filij non sunt propter patres, sicut res possessa propter hominē. Quamdiu tamen paruuli sunt, quædam patres patrum sunt: vt dicitur. 5. Ethicorum, & sicut quando pars percussit homo percussit, ita quando filius patitur pater patitur. Ad puniendū ergo patres fuit conueniens modus punire peccata eorum in filios, vt sic patres non solum in seipsis, sed etiam in filiis puniantur. Et tamen adhuc filij paruuli non sunt ad patrem, sicut pecora respectu hominis, quia totum esse pecoris est propter hominem. Filij autem quæquam puniuntur corporaliter propter patrem: tamen quantum ad animam, in qua est esse excellentius eius, non puniuntur pro patre. Cum autem dicitur, quod anima, quæ peccauerit, morietur, & filius non portabit iniquitatem patris supra declaratum est, quod non intelligatur de paruulis quantum ad poenam temporalem: sed solum de adultis non consentientibus in peccatis patrum. Nam non occiduntur pro eis temporaliter.

An vindicandum sit peccatum multitudinis, vel parcendum ei. Quæstio CCCXXXIII.

QVAERITUR de poena, quæ inferitur multitudini, an vindicandum sit peccatum multitudinis, vel parcendum ei.

Quidam dicunt, quod parcitur multitudini, vt innuitur extra de tempo. ord. c. Sanè, & extra de clerico excommunicato. c. Latores.

Dicendum, quod peccata multitudinis aut considerantur in iudicio Dei, aut in iudicio hominum. Si in iudicio Dei, aut dicitur de iudicio post vitam, aut de iudicio, siue poena in vita. Si post vitam, dicendum, quod Deus non magis parcit multitudini, quàm vni homini, sed si omnes homines morerentur in peccato mortali omnes æternaliter perirent, quia regulam generalem posuit de omnibus, qui moriuntur sine charitate, quod ibunt in ignem æternum. Et ratio est, quia Deus non habet eandem causam cessandi à poena multitudinis, quam habent iudices: quia iudices propter scandalum non puniunt peccatum multitudinis, & tamen respectu Dei nullum scandalum esse potest, quia nemo ei resistere potest. Unde sicut punit peccatum multitudinis, sicut peccatum vnius, ita nihil alleuiabit de poena propter peccatum multitudinis. Et sic dicitur, quod non minus arde-

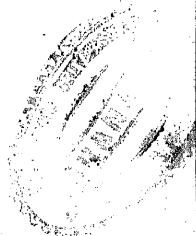
bit, qui cum multis ardebit. 2. q. 1. c. Multi: sed æqualiter ardebit, sicut si solus arderet. Si vero loquamur de poena huius sæculi, dicendum, quod poena Dei non est hic regularis, eo quod non punit hic omnia peccata, nec omnes peccantes, sed multa impunita relinquit, quia nunc est locus misericordiæ, & conceditur nobis istud tempus ad poenitentiam, vt satisfaciamus de præteritis malis. Ad Rom. 2. An diuitias bonitatis eius, & longanimitatis, & patientiæ contemnis? Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Tu autem secundum duritiã tuã, & impenitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ, & reuelationis iusti iudicij Dei, qui reddet vnicuique secundum opera eius. Et sic non est nuuc tempus ordinarij poenarum: sed in futuro. Ideo nunc non infligitur poena pro omnibus delictis, & quando infligitur non semper infligitur iuxta quantitatem delictorum, sed vt communitur minor. Sicut ergo extraordinarij punitiones. Et fortassis Deus nunc nulla peccata punit referuans omnia in futurum: nisi quia sequerentur inconuenientia. Si mali non punirentur putarent homines quod Deus nullus esset, sicut dixit quidam, si Deus esset, unde mala? Quasi dicit, existeret Deo, quomodo possunt mala accidere? vt ait Boetius de consolida. lib. 1. profa 4. Secundū est: quia dato, quod putarent aliqui esse Deum, crederet, quod non haberet cognitionem istorum actuum humanorum, sicut aij qui putant, quod Deus nihil intelligat, nisi seipsum, ne intellectus eius vilescat, si aliqua alia intellexerit, vt multi Philosophi putauerunt.

Tertium, quia dato, quod crederetur scire actus humanos: putaretur, quod non curaret de eis, an bene, vel male fierent: & ideo, quod temerè, & sine rectore omnes actus humani fluitarent. Et ita est sententia omnium, qui inciderunt in aliquas magnas calamitates. Sic enim Boetius, quasi turbatus conqueritur libr. 1. de consol. metro. 5. quod cum Deus regat omnia, solus humanos actus regere non curat. Et hoc quia videmus in eis res inordinatas. f. virtuosos deprimi, vitiosos autem exaltari, & prosperari omnibus. De quo etiã viri sancti conqueruntur, sicut patet Psal. 72. Et Tob cõqueritur de prosperitate impiorum Iob 21. istud autem locum habet Deo adhuc faciente aliqualem vindictam peccatorum, quanto magis hoc putaret, si nulla peccata hic puniret? Quartum est propter regimen vniuersi. Quia, si Deus nulla peccata puniret, tanta esset hominum iniquitas, quod status humanus non posset durare diu. Primo, quia quidam cohibentur à malis timore poenarum: quia timet, quod Deus puniet eos, si nocuerint proximis: quia hoc aliquando fieri vident. Si autem nullum à Deo vnquam puniri viderent, putarent nullam poenam à Deo inferēdā: ideo quilibet conaretur efficere malū, quod cogitaret. Secundo, quia multi nequissimi non timeant Deum conantur efficere pessima, quæ cederent in perniciem totius humani status cõturbando omnia, & volendo sibi subijcere. Deus autem puniēdo peccata ipsorum impedit conatus suos tollēdo eos de sæculo: quia si permitterentur viuere, & non impedirentur in actibus suis à Deo, cito totum statum humanum destruerent. Et tamen per hoc, quod Deus punit eos pro præteritis, & impedit desideria eorum in futurum manet status humanus. Et patet, quia et Deo nunc puniente peccata nostra: quia non ira cito punit, sicut nos peccamus, audent homines facere peccata grauissima: quanto magis, si Deus nullo puniret hic pro peccatis omnia essent turbata in actibus humanis. Ecclesiastes 8. Etenim quia non profertur cito contra malos sententia absq; vullo timore filij hominum perpetrant mala. Quintū, quia si non

Punitio peccatorum statū hominū cõseruat.

puniret Deus aliqua peccata hic, nulla esset nobis spes futuri boni, aut mali in alio sæculo: quia quod nunquam videremus, nec in se, nec in similitudine sua non haberemus causam vllam sperandi. Quo dato, omnis diuinus cultus cessaret, & omnis spes, & fides: nihil hominibus expectantibus post hanc vitã: quia principium accedēdi hominem ad Deum est, quod credat eum remuneratorem pro bonis, & malis. Ad Hebre. 11. Fuit ergo valde necessarium propter hæc, & multa similia, quod Deus puniret aliqua peccata in hoc sæculo: vt per hoc seipsum ostenderet, & bonis, quod bonum habituri essent, & malis, quod post hæc vitam deteriora sperare deberent. Deus ergo punit hic aliqua peccata, sed non omnia. Nam etiam per hoc dat nobis spem de futuro bono: quia si omnia puniret hic sufficienter cum nemo est, qui non peccet omnes perirent, & non haberemus causam credendi, quod Deus diligeret nos, & reseruaret nobis aliqua bona in futurum. Quia tamen aliquando punit, & aliquando non: & expectat peccantes ad poenitentiam tolerando eos, habemus maium signum, quod ipse diligit nos, & aliqua bona nobis reseruet: quia aliàs frustra nos expectaret delinquentes hortando semper ad bonum: Ecclesiastes 8. Attamen ex eo, quod peccator centies facit malum, & per patientiam iustitatur, ego cognoui, quod erit bonum timētibz Deum, qui verentur faciē eius. Simile dicitur Isai. 30. f. Ideo expectat nos Deus noster, vt misereatur nostri. Ideo conueniens est aliqua peccata puniri hic à Deo: & tamen non omnia, nec sufficienter. Et sic non est hic locus ordinarij poenarum Dei, sed in futuro sæculo. Et ideo non potest dari regula de modo, quo Deus punit multitudinis peccatum, an omnino illud toleret, vel aliquando omnino remittat propter multitudinem, vel saltem temperat aliquid de rigore per penas, quas videmus à Deo inferri hic: quia poenæ ab eo inflictæ nunc potius sunt medicinæ, quàm poenæ propter causas supra positas. Ideo punit Deus quædam peccata, quæ iudicat expediens esse puniri ad ostensionem virtutis suæ, & conseruationem status humani. Plurima autem hic impunita relinquit. Et ideo tam peccata multitudinum, quam personarum priuatarum interdum relinquuntur hic impunita, & consequenter peccata multitudinis aliquando puniuntur totaliter: aliquando partim: & aliquando nihil. Et tamen potest dici, quod circa peccatum multitudinis Deus puniēdo se habet dupliciter. Aliquādo per se ipsum punit. Aliquando puniri iubet.

De primo dicendum, quod Deus sepe punit communitatem pro peccato, ita quod omnes peccantes simul puniatur: immo, & aliquando, non solum peccantes, sed etiam non peccantes, qui sunt partes illius communitatis punit. De primo patet in poena Aegyptiorum in mari rubro Exo. 14. Nam quotquot persequuti fuerunt ibi Iudæos, perierunt in mari rubro: & non remansit saltem vnus ex eis. c. Sic etiã Deus destruxit totum exercitum Sanacherib occidendo in eo per noctem centum, & octoginta quinque milia, & non remansit, nisi ipse Senacherib cum paucis, vt fugiens in terram suam, occideretur ibi à filiis. 4. Regum. 19. De secundo patet, vt in subuersione Sodorum: quia omnes peccatores ibi perierunt: & etiam quidam, qui non peccauerant. f. paruuli. Gen. 19. Sic etiam fuit in subuersione Dathan, & Abirō. Nam etiam paruuli eorum, qui nihil peccauerat cū patribus abforti sunt Num. 16. Sæpe autem Deus punit multitudinem peccantium quantum ad maiorem partem reliquens aliquos, qui emendari possunt. Sic fuit quando propter murmurationem de subuersione Dathan, & Abiron Deus misit ignem & com-



& cōbūsit quatuordecim millia de extremitate castrorū. Et nisi steriffet Aaron medius inter mortuos, & uiuentes orans Dñm sumpro turibulo, videbantur omnia castra comburenda: Nume 16. Deum tamen punire multitudinem quantum ad omnes peccantes satis vulgatum est. Nam occidit simul ducēros, & quinquaginta viros, qui peccauerant fumendo turibula. eo. c. Occidit etiā in deserto oēs Israēlitas quotquot murmurauerant. & non permisit eos, nec alios introire in terram Chanaan quousque illi morerentur: Nume. 14. Si autem quaeratur de pœna, quā Deus iubet inferri, dicendum, q̄ aliquando iubebat totam cōitatem peccantium puniri: immo etiam non peccantes cum eis, & aliquando partē communitatis. De primō patet: Deus. n. iussit occidi omnes Chananeos viros, & foeminas, magnos, & paruos, & quōd non miserentur eis Iudci, Deuter. 20. & hoc pro peccatis ipsorum fuit. Leui. 18. Sic ēt omnes Amalecitas iussit occidi, magnos, & paruos, & vsque ad pecora: Deuter. 26. & 1. Regū. 15. Sic ēt quando in aliqua ciuitate publicē colebātur idola omnes in vī de manentes, & paruuli, & pecora occidi debebant, & ciuitas cremari: Deuter. 13. Et tamen paruuli non peccauerant hic. Sic etiam fuit de morte Madianitarum, quia omnes tam viros, q̄ foeminas Deus iussit occidi præter puellas virgines: Nume. 31. Aliquando autem peccate multitudine, quia non peccabant omnes, quotquot erant in multitudo, Deus iubebat occidi præcipuos de multitudine, qui magis peccauerant, & qui alijs peccandi exemplum dederant, & qui peccantes cum cohibere possent, & ex officio facere tenerentur non cohibuerant. Sic fuit nume. 15. vbi fornicantibus Israēlitis cum mulieribus gentilibus, & colētibus Deos eorum iussit Deus suspendi omnes principes in patibulis. Si autem loquamur de humano iudicio, q̄ multitudo puniendā est: dicendum, q̄ aliquando multitudini parcitur propter scādalum: quia punire volendo omnes sequeretur scādalum: nā resisterent. Et ideo dimittitur puniō. Nam vtilius disciplina interdum obmittitur, q̄ vt scādalum nasci permitatur. Et hoc maximē est quantum ad leges politicas: quia lex est propter cōitatem, & non communitas propter legem. Si ergo peccante cōitate deberent omnes occidi, vt lex seruaretur, iam magis attenderetur ad legem, quā ad cōitatem. Debet ergo potius lex infringi, aut aliquando nō obseruari: q̄ vt cōitas tota propter legē puniatur. Istud est verum de magnis cōitatibus, propter quas leges sunt, secus autē est de quibusdam paruis cōitatibus, quæ sunt quasi particulæ magnarum cōmunitatum, q̄ interdum melius est puniri illas communitates ad salutem magnarum communitatum, quā legem violari. Pro quo dicendum, q̄ quando communitas peccauit, aut potest sine scādalo puniri, aut nō. Si non potest sine scādalo, non punitur, vel saltem pœna temperatur. i. infligitur minor, quā aliās infligenda erat. Sic patet. l. distinctio. c. Vt constituere tur, & 44. distin. c. Comestationes. & 9. q. 1. c. Ordinationes, & extra de tempo. ordi. c. Sane. Nam vbi timetur multorum strages, seueritati detrahendum est. Si tamen possunt saltem præcipui in peccato isto puniri puniuntur, ex eo, q̄ alijs præstiterunt peccandi causam. Sic patet extra de cler. excōmu. ministrā. c. Latores. Si autem multitudo potest sine scādalo puniri tota puniatur. s. quando cognoscitur, q̄ omnes peccauerint. i. quilibet eorum per se, quia aliās non puniuntur. Et ista est causa, quare nunquam in communitatem aliquam fertur sententia excōmunicacionis, quia illa ligat singulos, & tamen possunt

Quare nūquā fertur sententia excōmunicacionis in totā cōmunitatem.

esse aliqui innocentes ibi. Vt ergo non puniātur illi cum impijs non fertur excōicatio in populum, vel in vniuersitatem. extra de his, quæ s. a. ma. par. ca. c. Quæsiuit. Aliquando autem, licet aliqua multitudo peccauit, apparet q̄ singuli eorum peccauerunt. Sicut cum mille homines simul perpetrant vñ delictum, & quilibet eorum per se peccat. Sicut quando aliqui exiitētes excōicari, vel interdicti celebrāt. Nam quilibet eorum per se peccat. Et in talibus, si cognosci possunt omnes peccantes omnes puniendi sunt, & tamen propter multitudinem mitigabitur pœna: sicut extra de clerico excōmu. ministrā. c. Latores: vbi dicitur, de clericis, qui existentes excōmunicati, vel interdicti ministrauerunt quōd si sunt 40. vel pauciores, deponantur in perpetuum ab officio sacerdotali, si autem est magna multitudo, illi, qui fuerūt præcipui, & alijs causam delinquēdi præstiterūt deponuntur, ceteri vero, qui non tā grauiter deliquerunt suspenduntur ab officio ad tempus, interdum tamen multitudo peccans nō punitur, etiam si sine scādalo possit puniri. Et hoc si habent aliquem colorem excusandi factum iuam, vt prætextu consuetudinis circa illa, quæ sunt de iure positio. Nam multitudo potest causare consuetudinem in talibus, & erit actus suus licitus quasi lex, quando consuetudo est antiqua quando fieret contra ius posituum. Vnus autem, vel pauci nō possēt causare taliter consuetudinem ad hoc, quōd ceteri haberent colorem sic faciendi. Sic patet extra de tē po. ordi. c. Sanē. de illis, q̄ ordinati sunt in sacris extra tempora iuciorum quatuor temporum: nam taliter ordinati deponendi sunt, & ordinatores priuandi sunt potestate conferendi ordines. Si tamen multitudo est taliter ordinatorum, & consuetudo antiqua patrie erat sic ordinati non puniuntur in aliquo. Prædicta vera sunt, quando multitudo non vult defendere peccatum suum prætextu auctoritatis: quia tunc si sine scādalo puniri possunt omnes de communitate puniuntur, sicut aliās punirentur singuli. Etiam intelligitur hoc in penis illis, quæ singulis per se infliguntur. In illis autem, quæ non ligāt singulos particulariter bene potest puniri cōmunitas peccatiuum, & etiam non peccantes inter eos puniuntur, sicut fit in sententia interdicti, quæ ponitur supra locum, vel cōmunitate, et si pauci de communitate peccauerint. Interdictum tamen non ligat singulos, & hoc si ponatur super locum, & non super personas: quia licet tunc personis illis audire diuina alibi. Secus si sint psonæ interdictæ: quia tunc non licet eis ibi nec alibi audire diuina. Et tamen interdictum personaliter non ponitur nisi super personas delinquentium. Potest tamen poni in loco etiā nō delinquentibus omnibus, sed quibusdam, & tūc omnes puniuntur, etiam non peccantes, & tamen hoc est indirecte. s. quia ibi non audiunt diuina, vbi aliās audiebant.

An peccatum principis puniendum sit, vel deferatur sibi. Quæstio CCCXXXIII.

QVAERITVR, an principis peccatum puniendum sit, vel deferatur sibi, q̄ non puniatur. Dicendum, q̄ aut loquimur de pœna, quæ à Deo infligit, aut quæ ab homine. Si de pœna, quæ à Deo, dicendum, q̄ principes puniuntur sicut ceteri homines, & maximē quantum ad pœnam eternam: quia ibi nulli statui deferuntur in toto, aut parte pœnæ. De pœna etiam, quæ in hac vita à Deo inferuntur, idē est: quia Deus punit hic principes: immo in eis ostēdit potestatem suam, quia puniēdo paruos non apparet

ret potestas Domini, puniendo autem magnos apparet potestas. Sic dicitur Exo. 14. Glorificabor in Pharaone, & in seruis, id est, habebō magnam gloriam puniendo eos. Et ad hoc Deus permisit Pharaonem propter peccata sua indurari, vt istud bonū haberetur ex sua induratione, scilicet, q̄ gloria Dei ostenderetur puniendo illum Exo. 9. & ad Ro. 9. scilicet. In hoc excitauit te, vt ostendam in te virtutem meam, & annuncietur nomen meum in vniuersa terra. Et non solum puniuntur potentes à Deo, sed etiam grauius, quā ceteri puniuntur, ex eo, quōd peccata eorum grauiora sunt. Sic dicitur Sapientie sexto, quōd potentes potenter tormenta patientur. Et iterū dicitur, quōd potentioribus grauior instat cruciatio. Si autem loquamur de pœna, quæ inferuntur ab homine, siue à iure, dicendum, quōd interdū princeps non punitur propter scādalum, eo quōd multos habet sibi fauētes, si tamen potest peccatū principis puniri sine scādalo multitudinis puniendum est. aliās autem tolerabitur. Et hoc verum est, nisi peccatum principis esset tale, quōd spiritualiter magis noceret multitudini, quā scādalum, q̄ poterat sequi puniendo illud. Nam tunc puniendū est. Velut si princeps conaretur fideles sibi subditos conuerrere ad ritum infidelium, vel si vellet subijcere gentem suam hostibus. Talia enim permittenda non sunt, sed potius cum quantocunq̄ scādalo agantur princeps puniendus est, vel saltem cohibendus, ne hoc facere possit. De hoc Sanctus Thome secunda secundæ quæst. 108. arti. primo. In illis, verò, quæ non important tale scādalum princeps interdum non punitur, sed puniuntur subditi eius. Sic patet extra de spon. cap. Non est nobis: vbi rege peccante, scilicet, tenente violenter vxores filiorū suorum subijcitur interdicto terra eius, in qua fuerint mulieres illæ, quandiu ibi manserint, & non punitur rex in se. Si tamen esset aliquis inferior excōmunicaretur. Idem etiam in Episcopis, quia aliquādo pro delictis eorum subiecta terra eis subijcitur interdicto, extra de offi. delega. cap. Sane quia & c. p. & g. per literas. Si tamen per tales pœnas non corriguntur principes: proceditur ad vltiores, ita vt ipsi puniantur. Defertur tamen principibus, & & magnis viris aliquando circa pœnas aliquando propter scādalum, & aliquando propter dignitatem status: quia status per se honorandus est cū representet Deum expressius in hoc, quōd præfunt, & etiam, quia omnis potestas à Deo est, & vocātur ministri Dei præfidentes ad Roma. 13.

An maiores pœna debeant infligi maioribus principibus peccantibus. Quæstio CCCXXXIII.

QVAERITVR, quomodo puniendi fuerint principes, & qui sunt in magnis dignitatibus, vel itatu, an propter dignitatem minores pœnæ eis debeant dari, vel maiores, aut i aliquo dēt eis deferri. Dicunt quidam, quōd nulla differentia faciendā est: quia hoc pertrinet ad acceptationem personarū, quæ peccatum est: Deuter. cono. primo. Item patet, quia. e. cap. dicitur: ita magnum iudicabis, vt paruum: quia Domini iudicium est: ergo in nullo debet esse differentia. Dicendum, quōd quantum ad quantitatem pœnarum pro peccatis non possumus loqui sic de iudicio Dei, sicut de humano. Nam Deus cognoscit singula peccata quantæ culpæ sint, & ideo non facit differentiam aliquam, sed quāndocunq̄ fuerint aliqua peccata equalia, siue sint eiusdem speciei, vt duo adulteria, siue diuersarum, vt adulterium, & Alph. Toft. super Matth.

furtum, siue personarum similitum, siue dissimilium equaliter punit. Si autē sint peccata inæqualia inæqualiter punit, siue sint personæ similes, siue dissimiles. Et sic si peccatum principis, & subditi sunt equalia puniuntur æqualiter, non habita consideratione ad differentiam status. Vocantur tamen æqualia non propter rem exteriorem, vt si vnus furatus est decem, & alius toridem, sed propter culpæ æqualitatem, vel inæqualitatem, quæ colligitur ex omnibus circumstantijs collatis in vnum. Et hoc est quantum ad pœnam futuri scūli. Nam in præfenti Deus multa peccata omnino impunita dimittit: aliqua verò ex parte punit, & ex parte impunita relinquit. Et ideo secundum hoc non potest sciri, an peccatū principis, vel subditi magis puniatur, quia Deus hic interdum punit magis pro minori peccato, quā pro maiori: licet pro nullo puniat magis quā ipsum peccatum meretur. Et apparet hoc, quia Deus nō intendit hic punire omnia, sed aliqua propter aliquas causas. Et quia interdum expedit quædam peccata minora puniri: vt potē, quia sunt publica, vel scādaloſa, vel propter alias causas, & alia, quæ maiora sunt, vt quia occulta, vel quia nō expedit puniri, relinquit impunita. A fortiori ergo contingeret pro peccato aliquo paruo infligi hic maiorem pœnam, quā pro magno, & tamen non puniuntur etiam pro paruo plus quā meretur illud, quia puniri plus pro peccato, quā meretur est simpliciter iniustum. Puniri autem minus non est iniustum, quia licet hic non puniatur, erit locus puniendi in futuro. Et ideo per pœnas, quas De' hic infert, non possumus iudicare quorum peccata Deus grauius punit. Apparet tamen grauitas culpæ per pœnam, quæ in futuro inferuntur, sed illam non cognoscimus. Dicendum tamen, quōd in futuro ceteris paribus principes magis puniuntur, quā ceteri: quia peccata eorum sunt maiora: quia peccatum principis non solum est peccatum, sed etiam peccati exemplum, & remissio virtutis iudicariæ: quia qui peccat nō potest efficaciter alios arguere in eo, in quo peccat. Et tamen officium principis est punire malos. Nam datus est in pœnam malorum, & laudem bonorum, ad Romanos decimo tertio, par. pe. secundo. Istud tamen cessat principe peccante: quia non corripit peccantes efficaciter. Ideo peccata principum maiora videntur peccatis aliorum. Et ideo grauius à Deo puniuntur in futuro scūlo: Sapientie sexto. Potentes potenter tormenta patientur, & fortioribus fortior instat cruciatio.

Si autem dicamus de pœna, quæ infligitur hic: aut loquimur de foro conscientie, vel contentioſo. In foro conscientie, quæ equalia sunt equaliter puniendā sunt. Quia ibi Deus est iudex, & non homo. Et ideo nec regi, nec alicui alteri deferendum est, sed pro maiori peccato maior pœnitentia imponenda est, nisi in quantum pœnitentia est arbitraria, & potest sacerdos imponere, quod voluerit. De pœni. dist. 1. cap. Mensuram. Non tamen debet attendere ad personam, sed ad peccatum. Et quantum ad hoc communiter in foro conscientie magis puniendi sunt principes, & omnes, qui sunt in dignitatibus: quia magis videntur contemnere, & quanto quis magis contemnit, magis peccat. 1. q. 3. §. Cum ergo. Quanto autem quis magis excellit. i. est in maiori dignitate, vel statu, præsumitur tantū magis contemnere, & peccare. Ideo dicitur, q̄ dignitas peccantis aggrauat delictum eius. Vnde ratione præsumptionis, etiam si nihil aliud constet in peccatis equalibus quantum ad extra, maior debet imponi pœnitentia ei, q̄ est in dignitate, eo q̄ ecclesia nescit Pars Secunda. Hh conscientiam.

Principes magis puniunt, q̄ alij.

conscientiam illius. Posset tamen aliquis rusticus peccans ex maiori contemptu peccare, quā princeps, & ex hac parte grauius esset peccatū eius, vt dicit Glo. extra de iureiur. c. Cum quidam. Est etiam peccatū eorum, qui sunt in dignitatibus grauius propter exemplum, ex eo, quod ceteri sequuntur eos, sicut dicitur in allegato. c. Cum quidam: quod in Episcopos, qui transgressi sunt iuramentum tanto grauius vindicandum est, quanto maiori præeminet dignitate, & eorū exemplo facilius alij poterunt ad similia prouocari. Si autem in foro contentioso, dicendum quod aut pena imponitur procedendo contra aliquem, vt aliquid faciat, vel non faciat, vel puniendo eum pro peccato iam facto. Si primo modo, semper defertur principibus. & prælati: quia non fit contra eos talis peccatus, sicut contra alios. Et hoc est propter honorem dignitatis, sicut si procedatur contra regē honestius proceditur. Sicut patet extra de spon. c. Non est nobis: vbi regi tenenti violenter uxores filiorū suorum non infertur immediatē excommunicatio, sed subijcitur terra interdicto. Et tamen si esset aliquis sine dignitate admonitus immediatē excommunicaretur. Et sic dicitur extra de iudi. c. nouit. f. Sed forsitan dicitur, quod aliter cum regibus, & aliter cū alijs est agendum, quod licet videatur ibi dici in contrarium, tamen verum est. Nam in exhibenda iustitia. i. in hoc, quod res debita soluantur, vel peccatum iam commissum puniatur, idem erit in regibus, & in alijs. Et tamen quantum ad modum perueniendi ad hoc non erit idem processus, sed defertur dignitati. Quod etiā fit in Episcopis, vt patet extra de offic. dele. c. Sanē & c. Pastoralis. Nam supponitur terra eorum interdicto, & non excommunicantur ipsi. Et hoc verū est à principio, quando nondum apparuit contumacia eorum. Si autem contumaces sunt, puniuntur, sicut ceteri postquā hoc apparuit, vt ibidem colligitur. Si autem intelligatur de pena inferenda pro peccato iam commissio, dicendum quod sunt quedā peccata, quæ respectu maiorum sunt peccata, & non respectu minorum: vel saltem non ita proprie, sicut est delictum in milite vendere arma, sic etiam artem ludicram exercere, & pari se vendi. vt ff. de pœnis. l. quadam, & de iurisdictione omnium iudicum. c. in l. magisterie. Etiam procurare negotia aliena delictum est in milite. c. locati, & conducti. l. milites, & in clerico esse tabernarium, & ebriosum peccatum est 35. di. c. Ante omnia, & 44. di. cap. Nulli, & c. clerici, & extra de vita, & honesta. clerico c. A crapula & in clerico comā nutrire, & barbam. eo. ti. c. Clericus, & c. Clericis peregrinari etiam, & absentare se à beneficio suo requirentem residentiam, sine licentia superioris, extra de clericis non residenti ca. Ex tue, & per totum. Alia sunt delicta respectu minorum, & non maiorū: licet maiores in eis aliquo modo possent delinquere, vt stare intra cancellos dum celebrantur diuina laicis peccatum est, extra de vita, & honest. cleri. c. Vt laici. Etiam vel clericis ministrare in ordine, quē non habent, peccatum est, extra de cleri. non ordi. minif. c. 1. & per totum. Alia sunt vitia æqualiter cōmunia maioribus, & minoribus, vt adulterium, furtū, perurium, dolus, avaritia, inuidia, & sic de ceteris similibus. In primo casu magis peccant maiores, quā minores, & intelligendum est, quando peccatum possit conuenire maiori & minori, licet maioribus proprie conueniat, sicut dimittere arma in bello, & fugere, delictum militis est, in quo magis punientur qui habent honorem in militia, quā inferiores, & rudes subministrantes eis in bello. Et hoc modo in eis, quæ comperunt aliquibus propter excellentiam grauius peccat illi, qui maiores sunt, sicut prædicare verbum

fidei pertinet ad prælatos, & non mentiri in fide. Quicunque tamen mentiatur in fide docendo, peccat: quia qui nescit, non debet docere: maximē in rebus periculosis. Et tamen grauius erit in prælato mentiri in fide, quā in alijs prædicatoribus inferioribus. Si autem peccatum ita sit proprium maioribus, quod nullo modo conueniat minoribus, non est ibi operatio magis, & minus peccandi, vt in milite est delictum res alienas procurare: in alijs autem non. Ideo non comparabuntur in eo, quod peccent magis, & minus, sed miles solus peccat. Possunt tamen comparari, vt si quis, cui licet procuratorem esse malē procurat, & miles, cui non licet procurare malē procurat, erit grauius peccatum militis: quia maius peccatū est in eo, quod nullo modo est permissum peccare, quā in eo, quod permissum est excedere aliquo modo. Sic dicit Auguf. lib. de adulterinis coniugijs, & habetur 32. q. 7. c. Adulterij: quod in rebus ad vtendum concessis cum modis exceditur longē est tolerabilius, quā in eis, quæ concessa non sunt, vnus, vel rarus excessus. In secundo casu semper peccant magis minores, quā maiores, vt si non habēs ordinem ministret in illo magis peccat, quā si habens illum male ministret in eo. Et istud est generaliter in omnibus illis, quæ minoribus propter statū minorem non conueniunt, & conueniunt maioribus propter statum suum. E contrario autē quedam sunt prohibita maioribus propter statū suum, quæ non sunt prohibita minoribus, & in illis magis peccant maiores, vt negotia secularia exercere prohibita sunt clericis, & monachis, extrane. cle. vel mona. per totum. Etiam prohibentur postulare in iudicio, id est, habere officium aduocatorum, nisi in casibus certis: alijs autem non prohibetur. Ideo si clericus, vel monachus male negocietur, aut postulet magis peccat, quā laicus æqualiter male negocians. In tertio casu refert, quia quedam sunt delicta communia omnibus, quæ tamen respectu maiorum dñr maiora, alia autem sunt delicta cōia, quæ aliter se habent de primis. Vt si pater carnalis, vel spiritualis cognoscit filiam carnalem, vel spūalem, & tunc magis peccat pater, quā filia: licet ambobus sit peccatum cōe: quia eandem habitudinē cognationis inter se hñt. Sic et si iudex inferat vim alicui, vel inpressionem: magis peccat, quā quicumque alius, licet facere inpressionem sit cōe ad oēs. Et hoc quia indignū est, vt inde proueniant iniuriæ, vnde iura nascuntur, extra de accu. c. Qualiter, & qñ, & c. q. me. ca. l. si inpressionem. Et sic stuprare virginem cōe est ad multos, & tñ si virgo, quæ est sub tutore, vel curatore ab ipso stupretur grauius punitur, quā si ab aliquo alio. Nam deportatur, & bona eius publicantur. c. si qs eā, cuius tutor fuerit corruerit. l. vnica. Alij autem non puniuntur ita grauius, vt ostensum est sup. q. 202. De secundis est subdistinguedū, quia quedā sunt maiora ex psona minorū: alia aut non sunt maiora ex minoribus, nec maioribus, sed æqualia. De primis, vt si miles incusserit plagam duci suo, vel manus ingesserit. Nam licet quilibet hoc possit facere, & et dux in militem, magis peccat miles percutiendo ducē iniuste, quā dux percutiendo militem. In alijs, quæ non sunt maiora ex maioribus, nec ex minoribus, est subdistinguedum. Quia aut queritur de pena corporali imponenda, vel de pecuniaria. Si de corporali semper defertur dignitati, quia minus punif. ff. de incēdio, ruina, & naufragio. l. pedius, & ff. de penis, l. in feruorum, & c. de summa Trinit. l. nemo. Et hoc modo cōiter puniuntur plus serui, quā liberi pro minore dignitate 24. q. 1. cap. Qui contra nisi forte excusaretur metu Domini iubentis: quia tunc minus puniretur

niretur seruus, quā lib. 20. 2. quæst. 5. cap. Qui cōpulsus. vbi seruus perurium committens compulsus à Domino ieiunat tres quadragesimas, & legitimas ferias: liber autem Domino compulsus perurare ieiunat quadraginta dies in pane, & aqua, & septem sequentes annos: alijs tamen serui magis puniuntur, quā liberi, & maximē, si sint nobiles: quia nobilitati parcitur, extra de pœnis, ca. vltimo, & 50. dist. cap. contumaces & 24. quæst. 1. ca. Qui cōtra pacem. Si autem sit pena pecuniaria, aut est ordinaria, aut est multa, & extraordinaria. Si ordinaria defertur nobili, vel maiori in hoc, quod soluit pœnam. Pauper autem, & minor si non potest soluere punitur corporaliter. Et tamen etiam maior si non haberet vnde solueret, vel si non solueret puniretur corporaliter. Si autem sit multa, siue extraordinaria: tunc punitur magis maior, quā minor, quia maior tenetur multam soluere, & diues, pauperi autem remittitur. ff. de offi. præsidis. l. Illicitas. §. vltimo. Et ista regula datur, extra de iureiuran. cap. Cum quidam. in gl. quod in pecuniaria pœna plus puniuntur maiores, quā minores. In pœna autē corporali sepe puniuntur minores, & remittitur maioribus, idem 4. r. di. cap. non cogantur in glo.

Ad primum dicendum, quod non est facienda acceptio personarum, quantum ad hoc, quod fiat iustitia de quibusdam, & de alijs non, & tamen quantum ad modum faciendi iustitiam debet esse diuersitas: quia non debet esse idem modus procedēdi contra omnes, nec etiam eadem pœnæ, vel æquales debent infligi: quia istud esset iniustum, cum interdum in eadem re magis peccet vnus, quā alius, & tamen pœnæ debent esse maiores, vel minores secundum proportionem culpe. Sicut ergo contra passum non est simpliciter iustum, vt ostensum est supra quæst. 323. quia ibi tantum quis patitur exterius quantum egit, ita non erit iustum simpliciter, quod pro æqualibus rebus commissis exterius debeant esse semper æquales pœnæ cum ex æqualibus commissis non sequatur, quod sint æqualia peccata. Aliquando ergo pro eadem re magis puniuntur maiores, quā minores, & aliquando è contrario secundum quod interdū magis, & interdum minus peccant, in eadem re sicut supra declaratum est.

Ad secundum dicendum, quod magnus iudicandus est sicut paruus quantum ad hoc, quod fiat de vtroque iustitia: Quia si de magno non fiat iustitia, quia magnus est, velur si à lege absolutus esset iniustus esset, modus tamen faciendi iustitiam, & pœnæ, quæ inferuntur vtriusque non oportet, vt sint æquales.

An aliquando vnus pro alio debeat puniri.
Quæst. CCCXXXV.

QVAERITVR, an aliquando debeat vnus pro altero puniri. Dicunt quidam, quod non: quia pœna pro peccato infligitur. Nemo tamen peccat pro alio, sed pro seipso, ergo pro peccato vnus non debet alius puniri.

Item Ezechielis 18. dicitur: anima, quæ peccauerit, ipsa morietur: ergo non morietur vnus pro altero. Item si vnus pro peccato alterius puniretur non esset in potestate hominis, quod saluaretur, hoc autem est inconueniens. Patet, quia etiam si quis bene vixeret, posset pro peccato alterius condemnari.

Item iura volunt, quod non puniatur vnus pro alio, etiam si sint personæ coniunctæ, in quibus maximē posset istud habere locum. Nam maritus pro vxore, & vxor pro marito, & filius pro patre, & è cōtra Alph. Toft. super Matth.

rio non puniuntur extra de pig. c. Ex literis. & C. ne vxor pro marito in rubro, & in nigo & extra de purga. vulga. capitulo secundo.

Dicendum, quod licet sit regulare vnus non puniri pro alio, sed quemlibet pro se, cum peccata debeant tenere suos auctores, extra de his, quæ fi. à ma. par. ca. cap. Quæ sunt. Interdum tamen vnus pro altero punitur, non tamen pœna eterna, sed alijs pœnis. Dicit enim, scilicet. Tho. secunda secundæ. q. 108. ar. ti. 4. quod vnus homo nunquam punitur pro alio pœna spirituali. Quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber. Pœna autem temporalis punitur vnus pro altero, eo quod quantum ad esse temporale, vel corporale non est quilibet liber, sed aliquo modo dependet ab alijs. Et quia tripliciter potest se habere vnus ad alterum in quadam dependentia triplici ratione punitur vnus pro alio. Primò in quantum vnus homo est temporaliter res alterius, & ita temporaliter ipse punitur in pœnam illius, sicut filij secundū corpus sunt res patris, & seruus est res Domini. Secundò modo in quantum peccatum vnus deriuatur in alterum, vel per imitationem quadam, sicut peccata parentum puniuntur in filijs, quia filij imitantur patres, & serui peccata Dominorum, vt audacius peccent, vel per modum meriti sicut peccata subditorum merentur prælatum peccatorem. Iob 34. Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi. An tamen prælati puniantur pro peccato subditorū, vel subditi pro peccato prælatorum, dicitur infra q. 337.

Tertiò fit ad commēdandā vnitatem societatis humanæ, quia oēs homines sunt quodammodo vnū sicut participatione speciei plures hoīes sunt vnus homo. Et ideo sunt sicut vnus totum, & sicut totū habet partes, quā quilibet est sollicita de alijs, ita quilibet homo debet esse sollicitus de alio, quia vnique mandauit Deus de proximo suo Eccle. 17. Ideo sicut malum vnus partis corporis redundat in alteram, ita & pœna pro peccato vnus hominis redundat in ceteros in quantum omnes tenentur esse solliciti de quolibet, ne peccet. Sic dicit Auguf. de peccato A chor. Cum ergo videatur quedam negligentia cæterorum, cum vnus peccat, quem poterant prohibere, videntur ipsi peccare negligendo, & sic pro peccato illius puniuntur. Pro hoc tamen cōsiderandum magis, quod pœna, quæ inferitur vni pro altero, aut est à Deo, aut ab homine, si à Deo potest inferri homini, quodcūque genus pœnæ, siue in dāno rerum, siue in corporali afflictione, siue in morte, sicut filij pro patribus puniuntur, vt ostensum est supra q. 328. Puniantur etiam interdum prælati pro subditis, & è contrario, vt infra dicitur, & quidam de cōmunitate pro alijs. Ista tamē pœna semper est temporalis, quæ est in corpore, vel in rebus corporis. A eternaliter autē nemo pro alio punitur, nec etiam in purgatorio, quia illa est pœna animæ. Et quilibet est liber quantum ad animam. Illi tamē, qui pro alijs puniuntur, interdum puniuntur pro peccatis, & interdum sine peccatis suis. Nam peccatum vnus dependet aliquādo à peccato alterius. Et quantum ad hoc etiam si quis puniatur pro peccato suo dicitur puniri pro peccato alterius. Et tñ verē, pro suo puniuntur, & non pro peccato alterius. Sicut si filij imitentur patres in peccatis, dñr puniri pro peccatis eorum, & tñ puniuntur pro suis: quia ipsi verē peccauerunt, & iste est modus accipiendi largus.

Aliter punitur quis pro peccato alterius, quādo ipse non peccauit in aliquo, sed alius, & tamen punitur pro eo. Sicut si paruulus filius alicuius puniatur pro peccato patris. Nam ipse non peccauit. Et tunc Pars Secunda. H h 2 dicen.

dicendum, quòd nullum iniustum fit ei à Deo, quia potest omnia, & vtitur eo tanquam possessione sua, & maximè, quia Deus facit ad bonum istorum, qui puniuntur, sicut fuit in paruulis Sodomorum, & in paruulis Dathan, & Abiron. Nam isti nihil peccauerant, & tamen cum patribus submersi sunt. Gen. 19. & Nu. 16. Profuit autè hoc eis ad salutem animæ: quia si superuixissent successissent in vitijs paternis, sicut patet de pueris Sodomorū. Nam Gen. 19. dicitur, quod intrantibus duobus angelis in domum Loth, in specie virorum conuenerūt omnes viri ciuitatis à puero, vsque ad senē parentes educi viros foras, vt abuterentur eis. Si ergo paruuli, qui ante annos discretionis mortui sunt, superuixissent, successissent in vitijs paternis, & sic puniri fuissent eternaliter. Nunc verò morientes potuerunt saluari, vel saltem essent in limbo paruulorum, vbi nihil pateretur. Misericorditer ergo cum eis actum est, quòd à Deo occisi fuerint, antequam peccarent. Sic dicit Augustinus in Epistola ad Auxentium, & prima quæst. 4. cap. Paruulos, scilicet: Paruulos Sodomitarum non excusauit ignorantia, quin pro paterno scelere celesti igne consummerentur, sed hoc igne poena illis diminuta est, quibus successio paterni sceleris est adempta. Et dicitur postea illud idem intelligendū est de paruulis, qui pro peccato Dathan, & Abiron viuī descendunt ad inferos. Melius ergo istis fuit, quòd non habentes peccatum morerentur pro peccato alieno, quam vt postea peccantes pro delictis proprijs punirentur, & perirent. Hoc enim etiam viris sanctis præstatur in gratiam. Sapientia quarto. Placens Deo, & dilectus viuens inter peccatores rranslatus est Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius. Placita enim erat Deo anima eius, propter hoc properauit educere illum de medio iniquitatum. Sic etiam fuit de paruulis Chanaanorum: quia Deus iussit occidi illos. Deuterono. 20. & profuit eis: quia si superuixissent, fuissent mali, sicut patres eorum. Nam Chanaanæ exercebant peccata multa, & graua. Leui. 18. & malitia eorum erat peruersitas, quia filij semper imitabantur patres. Sapientia 12. scilicet, iniqua est natio illorum, & naturalis malitia ipsorum. Et quoniam non poterat mutari cogitatio cordis illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio. Et loquitur ibi litera de Chanaanais. Bonum ergo erat paruulis Chanaanorum, quòd occiderentur ante annos discretionis, ne peccarent, & perirent.

Secundò prodest poena taliter à Deo data ad alleviationem peccatorum, quæ quis committit. Vt si quis ex poena, quam patitur pro anno moriatur: cedit sibi in alleviationem poenarum debitarum sibi pro peccatis suis: sicut pro peccato Giezi eius posterij leprosi facti sunt, quarto Regum. 5. & non moriebantur. Erat ergo sibi hoc ad alleviationem. Hoc verum est, nisi ipsi posterij peccata patrum imitentur, pro quibus poenæ illæ inflictæ sunt: quia tunc iam infligitur eis poena pro peccatis suis: sicut Iudæi petierunt sanguinem Christi, id est, poenam debitam pro iniusta effusione sanguinis Christi venire super se, & super filios suos infra 27. & ita venit, ga semper puniuntur. Quia tamen Iudæi imitantur nunc peccata patrum suorum: quia equale odium habent ipsi contra Christum, sicut patres eorum. Iam pro peccatis suis puniuntur, & non oportet, quòd puniantur pro peccatis patrum. Simile etiam est de maledictione Chanaan, & posteritatis suæ. Genesis nono. Nam posterij sui fuerunt iniqui. Sapientia duodecimo. Et sic merebantur propter delicta sua

poenas, quas tolerabant, etiam si nulla maledictio præcessisset. De his Augustinus in Epistola ad Auxentium. & 1. quæst. 4. capitulo: Cham peccauit.

Tertiò fuit interdum, quia non possunt conuenienter quidam puniri, qui peccauerunt, nisi puniantur cum eis alij propter vnitatem, & similitatem vitæ, & sic cum veller Deus, quòd Ionas à nautis projiceretur in mare pro peccato suo, conturbauit eos ponens in periculo naufragij: quia nunquam ipsi proiecissent Ionam in mare, nisi infurrexisset illa turbatio. Ionæ primo. Sic dicit Augustinus, vbi supra prima quæst. 4. cap. Populus, scilicet. Sic nauicula Ionæ periclitatur, vt fortius forte deprehensus fluctibus immergeretur. Sic etiā fuit de Achor: quia fecit Deus in bello perire triginta sex viros: Iosue septimo, vt haberent causam Israelitæ quæredī à Deo cur hoc fieret, & inueniretur peccatū Achor. Et sic factum est, eod. capitulo. Si autem nō fuissent illi viri occisi, non fuisset aliqua occasio ad inueniendum peccatum Achor, & ad hoc, quòd seuerè vindicaretur à populo in eum, & ita in multis.

Considerandum etiam, quòd cum Deus puniat mortem aliquando vnum pro altero, & ceteræ poenæ sint minores, quòd quamlibet aliam inuenit vni pro altero. Et ita lepra infligitur vni pro peccato alterius, vt in filijs Giezi, qui lepra percussus fuit propter patrem 4. Regum quinto. Aliquādo etiam feruitute, vt Chanaan maledicitur pro peccato patris patris sui Cham, Genesis nono. Et licet illa maledictio ab homine fuerit data, Dei tamē voluntate data est, & confirmata, & ideo sic sequuta est. Ira est de omnibus alijs generibus poenarum, quæ Deus infligit vni propter alterum præter æternam, quam cuiilibet pro se solo infligit, & vocamus æternam largè quancunque poenam post vitam, etiam fit fit breuis, vt purgatoria.

Si autem dicamus de poenis datis ab homine, vel iure, dicendum, quòd est quædam poena corporalis, & alia realis, & alia spiritualis. Corporalis est mors, aut verberatio. Et ista non infligitur vni propter alterum de iure, quia istæ sunt poenæ personales, licet à Deo inferatur.

Ratio differentia est, quia Deo licet agere quidquid voluerit de homine, eo quòd est possessio sua, & hominis ad possessionem suam nō est iustum politicum, quinto Ethicorum, & tamen hominis ad hominem est iustum politicū: ideo non potest vnus agere contra alterum nisi id, quod recta ratio, & lex permittunt. Et tamen ita non permittunt aliquem occidi, aut verberari aliquem pro peccato alterius: ergo homo non poterit hic facere.

Alia causa est, quia Deus quidquid agat homini potest per illud deducere eum in meliorem statum. Vnde occidendo hominem deducit illum ad vitam æternam. Mors ergo, quæ à Deo inferitur, cum possit esse via ad bonum, non erit illicitum, nec etiam malum respectu hominis, quòd Deus puniet illum, vel occidat sine peccato. Non est tamen in potestate hominis deducere alium ad meliorem statum per mortem, & verbera, sed potius ad deteriore, scilicet, ad non esse. Ideo non licet homini punire alterum corporaliter, nisi pro peccato eius cum per poenam peccatum emendetur.

Pœna autem realis consistit in eis, quæ pertinent ad hominem, siue in bonis fortunæ, vt diuitijs, honorè, laude, potentia, gloria, siue in bonis quibusdam naturalibus, sicut in libertate. In omnibus istis potest inferri poena de iure vni propter alterum, vt patet in filijs hæreticorum, & filijs eorum, qui commiserunt crimen læsæ maiestatis.

Nam

Nam priuantur bonis paternis, & omni honore, & fama, & gloria sæculi, sola vita eis reseruata. extra de hæreti. cap. Vergentis. Sic etiam filij illegitimi priuantur honore competere alijs hominibus: quia non admittuntur ad honores, nec ad beneficia, nec ad ordines. Etiam vnus redditur infamis pro peccato alterius, sicut filij hæreticorum, & eorum, qui commiserunt crimen læsæ maiestatis. Incurrit etiam seruitutem vnus pro peccato alterius, vt filij præbiterorum in sacerdotio geniti secundum antiqua iura efficiebantur serui Ecclesiæ. De his sunt multa exempla 6. q. 1. §. verum, & 15. q. vltima. cap. Cum multæ, & extra de filijs præbiterorum. cap. Literas, & quasi per totum, & extra de poenis, cap. In quibusdam, & cap. Ad aures, & extra de purgatio. canonici. c. Accedens. Et fuerunt positi aliqui casus de hoc supra. q. 330. vbi puniuntur filij pro patribus. Fit autem ista puniatio de iure ad detestationem criminis, vt ostendatur tam detestabile esse crimen, quòd nō solum committens, sed etiam qui ad eos pertinent puniri debeant. Et eadem ratio etiam in plurimum est, quod Deus punit filios pro patribus, vt in poena Sodomitarum, & Dathan, & Abiron Gen. 19. & Nume. 16. Sic etiam quando in aliqua ciuitate colebantur idola, vbi tam adulti, quam etiam paruuli vnus diei occidendi erant, Deuterono. 13. scilicet. Vt omnes videntes tantam seueritatem fieri in punitione huius criminis fugerent illud tanquam grauissimum. Et patet, quòd fieret ad detestationem, & terrorem: quia etiam mortuus viris, & foeminis iubebantur occidi omnia iumenta, & pecora, & cremari quicquid in vrbe erat, ipsamque ciuitatem destrui, vt nullus habitaret in ea in æternum. Ista tamē non fiebat iam ad poenam idolatrarum, quia illi non poterant ad hoc testari, cum essent iam mortui, sed erat horror omnibus videntibus. Aliquando tamen paruuli, qui occiduntur, cum patribus occiduntur, quia non est modus ad liberandum eos, nisi per miraculum, sicut in paruulis Sodomorum, & Dathan, & Abiron: quia cum loca, in quibus ipsi manebant aperirentur ad vorandum eos, non poterant paruuli, qui cum eis erant liberari, nisi per miraculum. Et non erat aliqua causa liberandi eos miraculosè: quia nec ipsi hoc meruerant, nec petierunt, nec aliquis pro eis petiuit, quòd liberarentur, ideo perierunt. Adulti tamen filij istorum, qui non confenserunt in peccato patrum liberati sunt per miraculum, sicut fuit in filijs Chore. Nam ipse perijt, quia terra absorbit eum, & filij eius, qui cum eo erant, manserunt pendentes in aere quousque terra conclusa est. Nume. 26. scilicet, grande miraculum factū est, vt Chore pereunte, filij eius non perirent. Isti tamen liberati sunt propter merita, quia peccato patris expressè repugnabant. In paruulis tamen, quia nulla causa liberandi eos erat, & non poterant, nisi per miraculum liberari perierunt, cum patribus.

Alia est poena spiritualis, vt excommunicatio, interdictum, suspensio, depositio, degradatio, priuatio ab oblationibus, inhabilitatio ad sacros ordines. Istæ vocantur poenæ spirituales, quia ad iurisdictionem Ecclesiasticam pertinent. Excommunicatio tamen nunquam infligitur vni pro altero: quia est poena personalis, sed cuiuslibet pro peccato suo, vt dicit Augus. & habetur 24. quæst. 3. cap. Si habes, & extra de his, quæ fi. a. ma. par. ca. c. Quæst. 3. Suspensio, depositio, degradatio etiam sunt poenæ personales, & non infliguntur vni pro altero, sed solis peccantibus. Interdicti tamen poena sepe puniuntur vnus pro altero, vt quando propter vnū peccatum Alph. Toft. super Matth.

antem locus totus subijcitur interdicto, quod maxime fit pro peccatis præfidentium, vt pro peccato regis, vel Episcopi ponitur interdictum in terra sua. extra de spon. cap. non est nobis, & extra de off. deleg. c. sanè, quia & c. p. & g. Poena etiam priuationis à iure offerendi puniuntur vnus pro alio, scilicet, tota familia pro Domino, pro peccato alicuius iubet interdum, quòd non recipiatur oblatio ab eo, nec à familia sua 17. q. 4. cap. Minor. Poena etiam inhabilitationis ad ordinem puniuntur viri pro peccato vxoris, vt si vxor alicuius adulterata est, etiā ipso nesciente, si postea cognoscit eam, non potest promoueri ad sacros ordines 34. di. cap. Si laici. Sic etiam, si filius obtinuit ecclesiam per Simoniam parentum, etiam ipso nesciente Ecclesiam perdit, quia nō potest eam retinere, extra de Simo. c. De regularibus, & duobus c. sequentibus. Et in similibus casibus puniuntur quis de iure humano pro peccato alterius.

Ad primum dicendum, quòd nemo peccat pro alio, & tamen puniuntur quis pro alio, eo quòd poenæ non infliguntur semper vt poenæ, sed aliquando vt medicina curatiuæ, vel preseruatiuæ. Quādo autem poena ponitur propriè vt poena nunquam puniuntur vnus pro peccato alterius, sed quilibet pro suo, & tamen in casibus suprapositis, in quibus puniuntur vnus pro altero semper est poena, vt medicina sicut in interdico, scilicet, vt multi puniuntur, sine culpa cogant eum, qui peccauit, & pro cuius causa ponitur interdictum satisfacere, & cessare à peccato. Et ita in omnibus alijs casibus est aliqua causa quare poena detur, & ex ea parte est medicina.

Aliter potest dici, quòd potest aliquis peccare in peccato alterius, & puniuntur pro illo, quia in quāto aliquis pertinet ad alterum dicitur agere, quod ille agit. Et quia filius est quædam pars patris 5. Ethic. censetur peccare parte peccante in quantum in illo est, vel in quantum illius est. Et sic puniuntur, quia aliquo modo peccatum est suum. Sic enim peccatum originale causatum est, quia peccate Adam, in quo erat tota natura humana secundum rationem propagationis, dicuntur omnes peccasse, sicut dicit Adam ad Ro. 5. Omnes in Adam peccauerunt, id est, omnes erant in Adam, & existentes in eo peccauerunt peccato, quæ ipse peccauit.

Ad secundum dicendum, quod intelligitur de morte æterna, & de morte temporali, quando infligitur alicui adulto, quia nō infligitur nisi pro peccato suo. Ad tertium dicendum, quòd intelligitur de poena æterna: quia damnari, vel saluari nō est nisi post hæc vitam, & hoc non potest vnus per peccatum alterius sustinere, sed pro suo.

Ad quartum dicendum, quod intelligitur etiam de poena æterna, & de temporali, quæ est mors, aut verberatio vel excōicatio, & similes poenæ personales. Quædam tñ poenæ sunt, quæ pñt vni vel multis pro altero inferri.

An puniatur aliquando quis sine culpa.
Quæst. CCCXXXVI.

QVAERITVR, an puniatur aliquando quis sine culpa. Dicunt quidam quòd non, quia poena, & culpa correspondet sibi, ergo nunquam iuste poterit poena, nisi pro culpa inferri.

Dicendum, quòd ex præcedentibus apparet poenam aliquādo sine culpa inferri, cum puniatur vnus pro peccato alterius, & tamen vnus non peccat in peccato alterius. Est tamen regula, quòd comuniter non puniuntur quis sine culpa, nec de iure diuino, nec de humano, extra de constit. c. Cognoscentes, & 36. dist. Satis peruersum. Aliquā tñ in causis spālibus Pars Secunda. Hh 3 puni-

punitur quis sine culpa, nunquam tamen sine causa, vt exponitur in decretali. Quoniã falsum extra, vt lire non conte. Et fit hoc aliquando in pena infligta à iure. De pœnis à Deo infligtis patet, vt in occisione paruulorum Sodomorum, & Dathan, & Abiron. Genesis 19. & Numc. 16. & in paruulis Chananeorum Deuterono. 20. & in paruulis ciuitatum Israël, in quibus colebantur idola. Deutero. 13. & in paruulis Madianitarum, Numero 31. & in paruulis Amalecitarum. 1. Regum. 15. & ita in multis alijs. Et in his videntur esse duę causę.

Vna propter derestationem criminis, alia propter peccatum parentum. Tertio solet Deus punire aliquos, vt eos meliores efficiat, sicut in Iob.

Quarto punitur quis, vt innotescat gloria Dei sicut in ceco nato: Ioan. 9. Nam dicitur, quod nō peccauit ipse, nec parentes eius, vt cecus nasceretur, sed ostenderetur gloria Dei in eo. Et alij modi similes sunt sine culpa ex parte Dei. Quinto ad custodiam virtutum, vt in Paulo. 2. Cor. 12. Sexto ad purgationem, vt in Maria sorore Moyfi. Numero 12. Sed ibi pœna fuit pro culpa. Septimo est, vt cōtinuetur pœna præsens eterne, vt in Herode. Actu. 12. & etiam hic est pœna pro culpa. Ideo modi quinque pręcedentes pertinent ad propositum, quia est in eis pœna sine culpa, licet non sine causa. Quinque modos istos communes ponit Beda in Homilia, & Magister quarto Senten. dist. 15. Similiter iure humano punitur quis sine culpa in aliquibus casibus, scilicet, in Hæres, qui comprehenduntur his versibus.

Paupertas, odium vitium, fauor, & scelus ordo, Personas spoliari, & loca iure suo.

De paupertate, vt duę ecclesie vniuntur in vna, & fiet vnus episcopus, cum essent duo, & vna ecclesia perdit honorem episcopalem. 16. quęst. 1. cap. Et temporis qualitas. Et similiter propter paupertatem duę ecclesie Parochiales vniuntur, vt habeant vnicum sacerdotem, cū prius quęlibet haberet proprium. 10. quęst. 3. cap. vnico. De odio patet, vt si ciues alicuius vrbs occiderint bis episcopum suū, priuatur ciuitas illa in eternū iure episcopatus, & vniuntur alteri episcopatu. Et hoc in odium ciuium, qui occiderunt episcopos, licet illi iam mortui sint. 28. q. 2. cap. Ita nos. Et simile extra de pœnis. c. Ad aures & cap. In quibusdam: vbi successores priuantur iure, quod habituri essent propter prędecesores in progenie sua. Sic etiam ordinatus sine titulo in odium ordinatoris non habet executionem ordinis 60. dist. cap. Neminem in tex. & glo. & institutio facta de clerico in ecclesia cōtempso patrono etiam de digno in odium episcopi est irrita 16. quęst. 7. cap. Decernimus, & sic punitur ordinatus propter solam culpam ordinatoris. De vitio patet, vt de clerico habere lepram. Nam non permittitur ministrare propter scandalum, & horrorem, extra de cle. debili. c. tua nos. De fauore patet in Ecclesia Constantinopolitana: quia in fauorẽ eius Patriarchatus primus, qui debebatur Alexandrię post Romanam, translatus est in Constantinopolitanam 22. dist. cap. Renouantes, & extra de priui. cap. Antiqua. Et quandoq; in fauorem religionis datur ecclesia secularis canonicis regularibus extra de eccle. edifi. cap. Ad audiẽtiam tertio. De scelere patet 27. quęst. vlti. capit. Multorum vbi priuantur aliqui iure suo propter scelera aliorum. Melius tamen dicitur, vt in occidentibus episcopis, quia ibi est scelus, & tunc odium manebit in exemplo de episcopo ordinante sine titulo, vel cōtempso patrono, vt dictum est.

De ordine patet: quia in fauorem ordinis priuatur Dominus seruo. Si enim seruus ordinatus est

in sacris Dominus perdit ius, qđ habebat in eo. 54. dist. cap. Frequens, & cap. Ex antiquis, & ff. de operis liber. 1. interdum. vbi ratione dignitatis amittit quis operas, quas habebat in liberta. quia indignū est, qđ libertas seruiat cum tantam dignitatem adeptus sit, de his tangit Glo. extra de priuile. cap. Antiqua.

Vltra istos sex casus etiam punitur quis interdū de iure humano sine culpa, licet possint reduci ad istos omnes alij casus, vt filius illegitimus priuatur honore, & iure successionis, & est inhabilis ad consequẽdum ecclesiasticum beneficium, & ordinem; extra de fil. p̄. totum; & extra qui fil. sint legi. per totum etiam, quando partes sunt hæretici: filij priuantur omni successionẽ paterna, & honore. Idẽ etiam quãdo patres commiserunt crimen læsẽ maiestatis: extra de here. cap. Vergentis, sed isti tres casus reducuntur ad odium, scilicet, quia in detestatio nem criminum paternorum hoc fit. Etiam priuatur familia iure offerendi sine culpa propter peccatum Domini 17. quęst. 4. cap. Miror. Etiam interdū terra, & puniuntur omnes, qui ibi sunt, pro peccato Domini, vel vnus, aut paucorum, pro quorum delicto terra interdicitur, extra de spon. cap. Non est nobis. Isti tamen duo casus pertinent ad pœnam tanq̄ ad medicinã, vt per hoc ille, qui peccauit, cogatur satisfacere: vexatus à multis, qui p̄ eo puniunt.

Alio modo punitur quis sine culpa, vt in bigamo: quia contrahendo bis non peccauit, aut semel, cum vidua, & tamen non promouetur ad ordines, & perdit per hoc priuilegium clericale: extra de bigamia, per totum. Istud autem est propter significatorem matrimonij, quæ non potest inueniri in bigamo, eo. titulo. Debitum, in textu, & Glo. sic etiã si quis habens vxorem, quam duxerat vnicam, & virginem, & illa postea adulteratur etiam nesciente marito, non potest ille promoueri ad sacros ordines 24. dist. cap. Si lauci. Et ad idem pertinet: quia hic bigamia est, si postquam vxor adulterata est rursus cognoscatur à viro suo. Et similes casus possunt alij de iure colligi, in quibus aliqua causa subest puniendi aliquem, licet non culpam. Et simile est de eo, qui habetur suspectus de crimine, & non commisit illud, quia interdum ponitur ad torturam, vt veritas inueniatur. Sic etiam quando putatur, qđ alij qui sciant veritatem rei, licet non credantur ipsi commisisse malefactum, torquentur, vt veritas certius habeatur. Ista autem fiunt ex necessitate: quia si hæc non fiunt, non est modus inueniendi veritatẽ in multis criminibus, & multa committerentur, habita spe, quæ nunquam nota essent, nisi iste modus extorquendi veritatem esset. Est ergo bonum publicum, qđ sic veritas inueniatur. Et quia quilibet homo est pars cõmunitatis alicuius, & lex vult potius bonum commune, quã priuatum, pręligit potius puniri aliquam partem cõmunitatis iniuste, quã totum cõmunitatis periclitari, si non detur dodus inueniendi veritatem criminum. De ista autem necessitate humana, scilicet, quod oporteat malum agere, vel malum pati conuenitur. Augustinus 19. de Ciuitate Dei: dicit tamẽ iustum esse innocentes torqueri, vt veritas inueniatur.

Considerandum vltius, quod solent assignari 5. cause, quare Deus puniat homines in hac vita, quę patent his versibus.

Vt probet, aut damnet, aut expiet, aut mereatur, Vt pateat Christi gloria pœna datur.

De probatione, vt in Iob, & in Tobia. Nam ad probationem virtutum suarum puniri sunt, & sic etiam multi alij 45. dist. capitu. Disciplina, & capitulo. Sunt nanque.

Vt

Vt damnet, sicut fuit in Herode, quia pœna sua incepit sic, vt in æternum puniretur: quia cū permisisset se laudari, vt Deum, à Deo subito percussus est, & cito mortuus est. Act. 12. & 23. q. 4. cap. Nabuchodonosor. Sic fuit in beato Paulo, cui datus est Angelus Saranæ ad colaphizandum eum, ne magnitudine reuelationum extolleretur 2. ad Corin. 12. & 23. q. 4. ca. Displicet. Vt mereatur, & ita etiam dicunt fuisse in Tobia: quia ad augmentum meriti profuit sibi pœna cæcitatũ. Et istud est in multis, qui vt meliores efficiantur, puniuntur: quia virtus in infirmitate perficitur, idest, perfecta redditur per tolerantiam infirmitatum, & passionum. Vt pateat Christi gloria, sic fuit in cæco nato, Ioan. 9. quia gloria Dei manifestata est in illo, in quantum curatus est miraculosẽ. Si tamen non fuisset cæcus, non potuisset virtus Dei ostendi in illo sanando eum. Istos ponit Beda in Homil. licet alijs verbis, vt dictū est. Multi ergo casus sunt, in quibus pœna sine culpa infligitur, & tamen semper est pro aliqua causa.

Ad argumentum dicendum, quod pœna, quando accipitur propriẽ vt pœna semper corripit culpam, & tamen in casibus pręcedentibus non datur, vt pœna, sed vt medicina in quantum aliquid prodest.

An subditi interdum puniantur pro peccato prælati, vel è contrario. Quęst. CCCXXXVII.

QV AERITVR, an subditi puniantur interdum pro peccato prælati, vel è contrario. Dicunt quidã, quod non est iustum, quia distincta sunt merita, & demerita prælatorum, & subditorũ: ideo pœnæ, & præmia debent distingui, sed pro bono opere vnus non præmiatur alius, sed ipse operans solus ergo etiam pro vnus peccato, scilicet, prælati non puniuntur subditi, nec è contrario.

Dicendum, qđ aliquando puniuntur subditi pro peccatis prælatorum, & hoc tam à Deo, quã à iure. A Deo patet, vt populus Israel punitus est peste propter peccatum Dauid numerantis illum 2. Reg. 24. & 1. Paralip. 21. De iure humano patet, vt quia aliquando peccatẽ principe interdicitur terra eius: extra de spon. c. Non est vobis, & extra de offi. deleg. c. sanè quia, & c. p. & g. Considerandum tamen circa hoc, qđ prælati, & subditi sic se habent, qđ aliquando propter peccata prælati est peccatum in populo, & è contrario, & aliquando propter peccatum prælati dicitur puniri populus, & è contrario, & sic duo sunt consideranda. Primò si ex peccato vnus sequitur peccatum alterius. Secundò si ex peccato vnus sequitur pœna alterius. De primo dicit Aug. in Epistola ad Auxentium, & 1. q. 4. c. Populus. si aliquando pro meritis prælatorum deprauatur vita subditorũ. Quã autem propter peccata populi sit peccatũ in prælato, dicit Greg. in moralibus, qđ secundũ merita subditorum disponitur vita rectorum. Quomodo autẽ ista vera sint, considerandum est, & dicendum, quod nunquam propriẽ ex peccato subditorum sequitur peccatum prælatorum, nec è contrario: quia tunc nõ esset in potestate hominis benè agere, vel malè, & tamen omne peccatum est voluntarium. Etiam sequeretur, qđ non esset in potestate hominis saluari, vel condemnari: quia pp peccatum condemnatur quis. Si ergo ex peccato vnus posset sequi peccatũ in altero, condemnaretur aliquis æternaliter et si nolet, & non esset in potestate sua euitare. Debent tamen ista intelligi aliter. Cũ n. dicitur, qđ secundum merita populorum disponitur vita rectorum: nõ est sensus, qđ si populus est malus, prælatus cogatur esse malus, Alph. Toff. super Matth.

vel Deus faciat eũ esse malum, sed qđ si populus est malus, Deus dat ei pp peccata sua malum rectorẽ. Sic dicit Iob. 34. Qui regnare facit hoĩem Hypocritam pp peccata populi. Et hoc pp duo. scilicet, quia populus nõ meretur bonum rectorẽ, cuius meritis adiuuaret à Deo, & p̄ficeret in bono. Scđo, quia Deus dat malum rectorẽ malo populo, vt puniatur populus ab eo pp peccata sua etiam indebitè, & indirectè, vt si ille extorqueat bona ipsorum, vel opprimat eos, sicut fieret ab hostibus. Talis enim pœna est, quam mali malis inferunt, vel mali bonis, non vt emēdēt, sed vt torqueant, boni autem nunquam taliter puniunt bonos, aut malos, sed vt eos meliores faciant. Aliter potest intelligi, quod propter peccatum subditorum peccat prælatus. scilicet, quia si populus bonus esset, etiam si prælatus in se non esset bonus Deus, non permitteret eum malum fieri pp populi virtutem, vt non haberet bonus populus malum prælatum, & sic aliàs fortè Deus permisurus erat, qđ malus efficeretur prælatus pp demerita sua. Nunc autem si propter populum, vt non habeat malum prælatus, Deus nõ permittit eum deprauari, est bonus prælatus pp bonitatem populi. Si autem populus malus sit, permittet Deus prælatus effici malum in quantum hoc incidit in malum populi, vt exemplificatũ est. Et sic pp peccatum populi dicitur malus effici prælatus. Aliter potest hoc intelligi, vt si fortè prælatus ad malum inclinabatur, & populus, qui poterat eũ mone- re, non mouit, & ex hoc ipse peccauit, dicitur peccare propter peccatum populi, scilicet, quia populus peccauit non admonendo, nec prohibendo eum, quẽ poterat prohibere à peccato, & si prohibuisset, vel admonuisset, non peccasset. Vel potest intelligi, vt si populus peccet, & prælatus sequatur exemplũ populi. Nam ex peccato multitudinis redditur prælatus ad peccandum facilior. Cum aut dicit Grego. qđ secundum merita subditorum disponitur vita rectorum, istis modis potest intelligi. Et maxime in primo modo, quia ibi loquitur de rectore futuro. scilicet, qđ si populus malus est, Deus prouidet sibi de malo rectorẽ, & patet quia Grego. dicit hoc super illud Iob. 34. Qui regnare facit hominem Hypocritã propter peccata populi, & non est sensus, quod eum, qui iam regnat, Deus faciat esse Hypocritam, vel malũ propter peccata populi, sed qđ facit, quod ille, qui est Hypocrita, ante quam regnet, accipiat regnum sup populum illum, qui malus est. De prælato autem etiã dicendum, qđ propter peccatum suum non sequitur peccatum in populo, sed est sensus, quod si quis est malus, & prælatus efficitur, Deus dat sibi malum populum gubernandum, quod cedit ei in pœnam. Et hoc dupliciter: vno modo, quia mali subditi male obediunt prælato, & vexabũt eum tedijs, & iniurijs. Secundò, quia si populus esset bonus propter merita subditorum, Deus beneficeret ei. Nunc autem quia malus est, non meretur habere bonos subditos, quorum meritis adiuuatur. Secundò dicitur peccare populus propter peccatum prælati, si prælatus exemplum peccandi populo tribuat, quia prælatus ponitur vt speculũ, & lux subditorũ, sicut dicitur supra in litera prælatis: Vos estis lux huius mundi; & 1. Petri 5. dicitur. Non dominantes in clero, sed forma facti gregis, idest, Pastor debet esse forma gregis. Et vocatur forma, idest, speculum, quia sicut in speculo sunt formæ, ad quas respiciendo, maculas nostras abstergimus, & vultus componimus, ita prælatus debet esse forma specularis, ad quam respicientes subditi vitam suam componant. Et propter hoc dicitur. Exod. 38. vt dicit Gregorius in quadam Homilia, quod labrum cœnum fa-

Pars Secunda. H h 4 sum

Etum est de speculis mulierum, in quo sacerdotes la uarentur, id est, quod sacerdotes habebant munda re vitam suam, ita ut ceteri ad eos tanquam ad spe- cula respicerent. Si autem praelati peccauerint, faci- liter populus sequitur illos, quia eorum doctrina re- gitur, & ob hoc quando peccat praelatus, dicitur fa- cere peccare populum, Leui. 4. scilicet. Si peccauerit summus sacerdos delinquere faciens populum. Et maximè erit hoc quando praelatus non solum male uiuit, sed etiam male docet: quia tunc populus se- quens eius doctrinam necessariò peccabit.

Tertio propter peccatum praelati sequitur pecca- rum populi, scilicet, ex peccato negligentia. Na offi- cium praelati est vigilare super gregem suam, & pec- care volentes à peccando retrahere. Actu. 20. Atten- dite uobis, & uniuerso gregi, in quo spiritus sanctus posuit, uos Episcopos regere Ecclesiam Christi. Simi- le Ezechielis 3. & 33. Nam speculator positus est pre- latus, & culpa pereuntium prius est sua. Nec habet excusationem si dicat: nesciui, quod perirent oues: quia non potest esse pastoris excusatio, si lupus oues comedit, & pastor nescit, extra de regulis iuris, cap. quauis, debet ergo omnes sollicitè admonere nihil omittens, quo minus proponat omne cõsilium Dei, id est, legem eius. Actu. 20. & 43. di. cap. Ephesijs. Si au- tem admonere cessauerit, & corrigere, populus pec- cauit, praelatus negligendo admonitionem, & corre- ctionem, & ex peccato suo sequitur peccatum populi occasionaliter.

Quarto peccat populus propter praelatum, quia pop- ulus sepe uirtute, & meritis praelati à Deo liberat, ne incidat in mala. Si autem fuerit malus praelatus non poterit populus adiuuari meritis eius, & pmit- teretur à Deo peccare, quod non fieret, praelato exis- tente bono. Et sic ex peccato suo sequatur peccatum populi occasionaliter. Et in isto 4. modo accipit Gre- go. cum dicit, quod pro meritis praelatorum deprauat uita subditorum, ut aliqui intelligunt. Melius tamè intelligitur, quod accipitur secundo modo, scilicet quod praelato peccante populus sequatur exẽplũ eius, & fauet sibi. Et patet, quia dicitur aliqui pro meritis praelatorum deprauatur uita subditorum, ut praelatis suis subditi fauēt eis eum simul corrumpat. 1. q. 4. c. populus.

Circa secundũ dicendum, quod nunquam verè puni- tur populus pro peccato praelati, nec è contrario sal- tem in punitione illa, quæ à Deo fit, sed quilibet pro peccato suo puniatur. Quia tñ pro quolibet peccato correspondet aliqua pœna, & praelatus dicitur ali- quando peccare propter peccatum populi, & popu- lus propter peccatum praelati, ut supra dictum est, dicitur puniri populus pro peccato praelati, vel praelatus propter peccatum populi sui. Aliquò tamè pec- cante solo praelato, dicitur puniri populus pro pecca- to eius, non quidem, quod puniatur, sed quia non ex- pectetur, ut si aliquando populus peccauerit, & Deus non erat puniturus eum mediātè, sed expectaturus: si praelatus peccet, forte non expectabitur populus, sed inferretur immediatè punitione inquam ista pe- na populi cedit in pœnã praelati: quia pereuntibus subditis, perit principatus. Subditi ergo pro pecca- to suo solo puniuntur, & tamen hoc, quod est non dif- ferri pœnam, prouenit eis ex peccato praelati. Nec in hoc fit eis aliqua iniuria, quia cū peccauissent, de- bebant eis pœna, quod autem differretur ex Dei bene- ficio proueniebat, quod autem non differatur, non est fa- cere eis iniuriam, sed est non prestare beneficium, quia nemo tenetur alteri beneficium prestare: nam si te- neretur, iam non esset beneficium, sed debitum. Quan- diu ergo beneficium est, non est debitum, & sic non fa- cit iniuriam, qui prestare illud non uult.

Ad rationem in 3. rium cum dicebatur de Dauid, pro cuius peccato populus punitus est, dñr quidam, quod populus peccauit in hoc, quia persuasit regi fa- cere numerationem, vel saltem consensit ei, & sic punie- bantur iam pro peccato suo. Dicendum, quod non stat, quia potius Ioab, & principes exercitus restiterunt Dauid rogando, ne hoc faceret, quia reputaretur in peccatum. Et dicitur, quod sermo regis magis prauauit: quàm sermo Ioab, & principum. 2. Reg. 24. & 1. Para- lipo. 21. Et ipse Dauid significauit, quod populus non pec- cauerat, sed ipse, dicens: Ego sum, qui peccaui: ego iniquè egi, isti oues sunt, d fecerunt. eo. c. ergo pro peccato regis puniebantur, & non peccauerant ipsi in hoc, vel saltem puniebantur pro aliquo alio pecca- to, quod ipsi fecerant, & non quasi cõsensisset in pec- catum regis. Item patet hoc magis: quia si punirentur pro peccato regis quasi ipsi cõsensissent huic nu- merationi, cum sit maius facere peccatum, quàm con- sentire ei, quando non est operatio cū consensu: ui- detur, quod Dauid, quia magis peccauerat magis puni- ri debuisset: & tamen populus percussus est peste, & Dauid non: ergo non fuit populus percussus pro pec- cato Dauid, vel pro peccato suo, quasi consensisset populus in numeratione, sed pro aliquibus alijs pec- catis, quod populus fecerat ante hoc, & puniendus erat: forte tamè Deus dilaturus erat pœnam ad aliud tẽ- pus, si non peccasset Dauid. Nunc tamen, quia pec- cauit Dauid, punitus est populus, ut in vna punitione

ne essent duæ pœnæ: f. populus puniretur pro pecca- to suo, & Dauid puniretur in hoc, quod populus punie- batur: quia mors populi erat pœna principis, eo, quod in multitudine populi est dignitas regis, & in pauci- tate plebis ignominia est principis: Prouer. 14. Et pu- nitus est propriè Dauid in eo, in quo peccauit, quia peccauerat, eo quod gloriabatur in multitudine popu- li, & pro hoc illum numerauerat: Deus autè Diminuit populum, ut in hoc tristeretur. Sic dicit Augus. in Epi- stola ad Auxentiũ. & 1. q. 4. c. Dauid. f. Dauid populum numerauit: quo peccato gladius Dñi desequit in populum, sed in lata gẽte gloria regis est in diminutio- ne plebis contritio principis. Quod ergo de nume- rositate gentis superbiuit iure in eius diminutione punirus est. Hoc autè facit Deus sepe ita ordinans, ut in eadem pœna duos puniat. f. vnũ, quia patitur, & aliũ, quia ex pœna illius affigitur, ut si quis spem suã hēat in aliquo, quod ab eo recipit temporalia bona, si ille peccauerit, & occidatur à Deo duorum peccata in eius morte puniuntur. f. eius, qui moritur, & illius, qui temporali cõmodo, quod ab isto percipiebat, defraudatur, & in isto modo maximè puniuntur personæ illæ, quæ inter se habent aliquam habitudinẽ, ut cog- nati, & amici, praelati, & subditi. Sic dicit Augus. ea- dem Epistola, & 1. q. 4. c. Populus. f. populus, qui pec- cato Achor, & filiorum Heli in manibus hostium tradi- tus est signat subditos corporaliter flagellari, ut inter ipsa eorum flagella erit praelatorum peccata feriatur. Sicut Achor forte deprehensus lapidibus obru- tus est. Sic & nauicula Ionæ periclitat, ut fugitiuus forte deprehensus fluctibus immergeretur.

Ad secundum dicendũ, quod illa non est spalis pœna, qua puniuntur subditi pro praelatis pro peccato alia- rum personarum singularium sepe interdicitur poni in loco super illos, quibus non præsunt isti peccantes, quia interdicitur non est pœna directa, sed est quidã incitatum ad hoc, quod populus, vel cõitas cogant ci- to istos peccantes. satisfacere pro peccato. Pœna tamẽ personali nunquam puniet, quiskquam de sub- ditis pro peccato, nec è contrario. Et ideo nunquã ponit snã excõmunicacionis super cõitatẽ, vel populum pro peccato singularium. Et etiam ipsa cõitas pec- cauet,

castet, quia in cõitate possunt eẽ aliqui innocẽtes, qui pu- niri non debent pro nocentibus, extra de his, quæ sũt a maio. par. cap. c. Quæ sũt. Interdictum autem non est directè pœna personalis: quia pœna ponitur super locum, & non super personas. Nam si interdici de- beat personæ nunquam hoc fiet, nisi in eis, qui pec- cauerunt. Innocentes autem nunquam interdici- tur personaliter, sed lo. us, in quo sunt. Et sic licet eis alibi diuina audire, & ob hoc excommunicatio, quia singulos ligat personaliter non potest infligi nisi peccantibus. interdicitum autem potest infligi etiã innocentibus.

An liceat homini resistere sibi vim inferre uolenti.
Questio CCCXXXVIII.

QVÆRITVR, quia dicitur non resistere ma- lo, an liceat homini resistere malo, id est, homi- ni malo uolenti malum inferre, scilicet, iniuriã, vel furtum, aut rapinam. Dicendum, quod licet interdici hoc prohibere, & tamen non prohibet: quia aliàs es- set simpliciter illicitum, & tamen aliquando fuit non solum licitum, sed etiam necessarium, ut pote quan- do mandabatur alicui à Deo, ergo non est illicitum resistere malo. Item non solum nõ est illicitum, im- mo uidetur esse necessarium, & opus charitatis: quia si non resistatur malis, dabitur eis occasio ad deterio- ra, prestare tamen alicui occasionem ad peccandum est peccatum, ergo malis resistendum est. Dicendum, quod resistere malis, aut iubetur alicui expressè à Deo, aut non. Si iubetur, tunc non solum est licitum resi- stere, sed etiam vindicare puniendo pro malis præ- teritis, immo si quis non faciat hoc, peccat, patet in bellis, quæ Deus mandabat facere Israelitis, ut pu- gnare contra Chananeos. Deuter. 20. Et contra Ma- dianitas Nu. 25. & 31. & contra Amalecitas. Deute. 26. Etiam non faciendũ hoc Iudæi peccabant, ut pa- teret quando Saul pugnauit cõtra Amalecitas, & non occidit regem, nec pecora. Nam propter hoc Deus iratus est, & abstulit sibi regnum. 1. Reg. 15. & 1. Para- lipo. 10. Sic etiam quando Iudæi nolabant delere Chananeos Deus cõminabatur eis, quod inferret ip- sis omnia mala, quæ cogitauerat Chananeis inferre. Nu. 34. & Iosue 23. Si autem non iubebat Deus ex- pressè, aut inspirabat illud, aut non. Si primo mo- do, resistendum erat, & vindicandum. Sic patet in Elia, cui Deus inspirauit, quod percuteret duos quin- quagenarios principes cum exercitu suo. 4. Reg. 1. & venit super eos ignis de celo orante Elia. Sic etiam fuit de Elifæo, qui orauit contra pueros maledicens eis ex diuina inspiratione: quia iridebãt eum, & duo uirũ de sylua egressi occiderunt quadraginta duos de eis. 4. Reg. 2. Si autem non est specialis Dei reuelatio, aut competit alicui ex officio istud facere, ut pote, quia est persona publica, aut est priuata, cui nõ competit ex officio, si primo modo, dicendum, quod non solum licet, immo etiam est necessarium, sic est de rege, cui competit regni gubernatio, & defensio ab inuasionem hostium. Vnde hostes inuadentes regnum suum non solum licet impedire resistendo eis, sed etiam punire vindicando in eos iniurias, & damna, quæ intulerunt. Et si non agat, peccat, quia obmittit ea, quæ competit sibi ex officio: sic dicit Hiero. super Iere. & 23. q. 5. c. Regum est. Sic etiam ad omnes iudices pertinet resistere malis, ut mala non faciant, & punire eos occidendo, & verberando, quod ad laicos iudices pertinet. Et in hoc ministri Dei sunt. 23. q. 5. c. Qui malos, & homicidas, & c. Sunt quædam. Et cum pertineat ad omnes, maximè tamen ad reges: quia rex debet furta cohibere, adulteria punire, &

impios de terra perdere, parricidas, & periuros non sinere uiuere, ut ait Cyprianus. 23. q. 5. c. Lex debet. Et quando sic faciunt reges merentur apud Domi- num, & Deus cõseruat regnum in progenie eorum in longinquum. Hiero. 22. & 23. q. 5. c. Regum est. Cõ- teri etiam iudices, & executores iustitiæ consequun- tur à Domino per istam executionem misericordiam magnam, & multiplicantur bona eorum. Deute. 13. & 23. q. 5. c. Si audieris. Et sicut iudices licitè hoc faci- unt, ita etiam ministri eorum obediendo sibi, ut ait Augus. in quæstionibus. Exo. & 23. q. 5. c. Cum mini- ster, & sicut dux belligerens bellum iustum benefa- cit, ita & milites sui occidentes quos iuxerunt, non peccant. 23. q. 5. c. Miles. Ad iudices etiam ecclesiasti- cos pertinet resistere malis quando potest fieri sine sanguinis effusione. Et tunc æqualiter pertinet ad iudices ecclesiasticos, & seculares mala cohibere. 23. q. 5. c. Leges omnes: quando tamen aliqui non pos- sunt corrigi per ecclesiam dicunt corrigi per iudicẽ secularem. e. q. c. Incestuosus, & c. De liguribus, & ma- ximè quando vindicta sanguinis in ferenda est: quia ecclesia hoc facere non debet, sed principes seculi hoc faciunt. e. q. c. Sunt quædam: & quando ecclesia opprimitur recurrit ad secularem potestatem, ut eam defendat. e. q. c. Administratores. Istis autè non est dictum, quod non resistant malis, cum ad officium suum pertineat, sicut dicit Augus. lib. de sermone Domini. Quis mente sobrius regibus dicat, ut ad vos pertinet quis uelit esse, siue religiosus, siue sacri- legus. Quibus dici non potest: non ad vos pertinet in regno uestro quis uelit pudicus esse, vel impudi- cus. Et dicit ibi, quod ad eos pertinet propter publicam utilitatem: quia multi ad bonum trahuntur potius pœna, quàm doctrina, & ideo isti non prohibentur per hoc dictum Christi resistere malis, ut dicit Aug. ibidem, scilicet. Nec tamen hic ea vindicta prohibe- tur, quæ ad correctionem ualet. Ipsa enim pertinet ad misericordiam, nec impedit illud propositum, quo quisque paratus est ab eo, quem correctum esse uult, plura proferre. Requiritur tamen, ut ille vin- dicet, cui rerum ordine potestas data est, & ea uoluntate vindicet, qua patet in filium paruulum, quem odisse non potest. Si autem non incumbit ex officio malis resistere: aut illud malum, quod fit, est specialiter contra personam priuatam, aut contra Deum. Si contra Deum, debet quilibet resistere ma- lo in quantum potest honestè: ut si quis iniuriã Dei dicat, aut contra legem Christi aliquid asserat, tole- randum non est. Dicit enim Chrysostomus super Matth. quasi iniurijs proprijs laudabile est quem piã esse patientem. Iniurias autem Dei dissimulare im- pium est. Et ideo laudatur ualde illi, qui iniurias Dei vindicauerunt, sicut Phinees occidens Zambri coe- untem cum scorto Madianitide. Num. 25. ubi Deus propter hoc promissit ei sacerdotium sempiternũ. Sic etiam Mathathias ex zelo Dei occidit Iudæum sacrificantem super aram. 1. Macha. 1. Eliã quoque laudatur; quia occidit prophetas Baal ex zelo Dei. 3. Regum 18. In hac tamen resistentia malis faciendã moderatè procedendum est, scilicet, ut non faciat quis plus, quàm ei competere possit. Nam pœnas in- fligere non competit alicui nisi iudici: uerbo tamen increpare blasphemantem, vel inferentem Deo iniuriam quousque saltem ostendatur, quod istud di- splicet ad quemlibet pertinet. Si autem sit iniuria, vel malum personale, dicendum quod aut quis uult malo resistere, ut nõ permittat cum male agere, aut ut non patiatur damnum, si primo modo ad omnes pertinet resistere malo: quia charitas est non permit- tere, quod proximus peccet. Si autem hoc facit propter dam-

damnum, vel iniuriam suam repellendam, aut facit animo nocendi, aut solum animo defendendi, si animo nocendi, peccat: quia repugnat hoc charitati: si autem animo defendendi rem suam, non peccat: quia hoc potest stare cum charitate: si tamen videat aliquis improbitatem volentis inferre iniuriam, vel damnum, & quod non potest resistere ei nisi malum inferre, licitum est infirmis, id est, imperfectis hominibus hoc facere, licet non debeant occidere aliquem, ut res suas defendant, ut ostensum est supra q. 110. Quilibet tamen aliam impugnationem facere licet & hoc de iure diuino. De iure autem humano impunitus est, qui occidit latronem in via, cum non possit aliter res suas liberare: si autem est perfectus debet abstinere: & potius debet pati, quam tollantur sibi temporalia bona, aut inferantur iniuriae, quam resistere, quando resistendo timet, quod sequatur inde vulnera, aut mors, vel pereat charitas inter proximos. Et in hoc est perfectio velle potius temporalia bona perdere, quam defendere licitum est, quam proximo nocere vel charitatem ponere in periculo. Et istam perfectionem tangit Christus hic: unde dicit Aug. lib. de sermo. Do. quod iustitia Pharisaeorum erat minor, scilicet, non excedere modo vindictae. Haec autem est inchoatio pacis, & perfecta pax talem peccator nolle vindictam. Unde ponuntur gradus circa iustitiam, & iniustitiam in retributione. Et primus est, quod reddatur maius malum pro minori malo. Medius est aequale malum reddere. Perfectus gradus est malum nolle reddere. Sunt autem inter istos alij gradus, & ut omnes comprehendantur, dicendum, quod sunt sex gradus in hoc, quorum primus est malum inferre illi, a quo nihil suscepimus, & iste maxime a iustitia distat. Secundus est, cum laesus rependit malum pro malo, & tamen repedit plus quam passus est. Et istud malum est, licet minus. Tertius est, qui laesus malum reddit tantum quantum passus est. Et iste non solum licite agit, sed etiam misertus corditer, si plus potens inferre voluit solum aequale reddere: quia grauius puniri debebat, qui prius alium offendit. Quartus est, qui laesus rependit, minus tamen quam suscepit, & iste pertinet ad misericordiam. Quintus est, qui laesus nihil vult reddere, sed remittit: & iste magnae perfectionis est. Sextus est, qui non solum non retribuit malum, sed etiam est paratus maiora mala sustinere: & iste est gradus perfectissimus. Iste Christus posuit dicens: Non resistere malo. Nam non dixit: non vos vindicantes, sed non resistere malo, quod est permittere eum plura mala inferre, si voluerit, de his etiam gradibus tangitur. 23. q. 3. c. Sex differentiae. Dicendum tamen est, quando quaeritur generaliter, an liceat resistere malo, quod vindicare pro malo iam suscepto non est semper licitum, resistere tamen malo, quod est prohibere eum, ne mala faciat, omnibus hominibus licitum est: & omni tempore, immo est meritorium, ut non permittatur proximo peccare, nisi quando ex defensione timetur scandalum aliquod, vel quod charitas periclitabitur: quia tunc saltem perfectis vitis non est licitum resistere. Ad duo argumenta in contrarium dicendum, quod verum concludunt: quia primum tenet, quando ex praecipio quis debet resistere, vel vindicare. Secundum autem quando ex charitate mouetur resistens, ut non peccet, qui malum vult inferre.

An percussit in vna maxilla aliam exhibere debeamus. Quaestio CCCXXXVIIII.

QVAERITVR de hoc, quod hic dicitur. si quis te percussit in vna maxilla, &c. an praebenda

fit maxilla percussori. Dicendum, quod cum liceat homini resistere malo, non est necesse, quod percussori maxillam vnam praestetur altera: cum etiam non sit necessarium tollere percussorem in maxilla vna, sed licitum est resistere. Nam si hoc esset sub praecipio, nulli liceret seipsum defendere: & a fortiori, nec malum inferre: & tamen licet, quia multi sancti volentibus nocere nocuerunt, sicut Elias quinquagenarijs, & Elisaeus pueris illudentibus. 4. Reg. 1. & 2. Sed obijciatur, quod non esset licitum, quia Luc. 9. cum quidam Samaritani nolent Christum recipere intra urbem suam, dixerunt Iacobus: & Ioan. 10. Domine, vis dicimus, ut ignis descendat de caelo, & consumat illos: Christus autem increpauit eos, dicens: Nescitis cuius spiritus estis: & tamen Elias fecerat simile, ideo non erat licitum. Dicendum quod factum Elias licitum fuit, quia Deus non exaudiuit ferentem eum, mittendo ignem de caelo ad preces eius, nisi ipse iuste peteret, & cum tamen misit bis, ergo apparet, quod Deus approbavit facta per ipsum: & in 3. vice Angelus Domini dixit Elias, ut iret ad regem, & non timeret. Et tunc non petiuit ignem de caelo contra quinquagenarium. 4. Reg. 1. Christus ergo non increpauit id, quod Apostoli volebant: quia poterat esse licitum in aliquo casu, sed malum desiderium, quia non ex charitate, sed ex odio: & propter vindictam hoc petebant. Sic dicit Aug. lib. de sermone Domini, quod Christus reprehendit in discipulis non exemplum prophetae, sed ignorantiam vindicandi: animaduertens eos non amore correctionis, sed odio desiderare vindictam. Sed postquam docuit eos diligere proximum, infuso etiam spiritu sancto, non defuerunt tales vindictae. Nam & verbis Petri Ananias, & vxor eius exanimis ceciderunt: & Paulus Apostolus tradidit quandam Satanam in interitum carnis. Et sic Elias iuste egit vindicando in quinquagenarios: ergo non est necessarium ei, qui percussit maxillam alteram exhibere: cum interdum sancti de male agentibus vindictam sumpserint. Item patet, quia si istud fuisset necessarium tanquam gradus excellens patientiae in nullo magis apparuisset, quam in Christo, qui erat legis conditor, & exemplum virtutis. Ipse tamen percussus in maxilla vna non praebuit alteram, sed leuiter increpauit percussorem, dicens: Si male locutus sum testimonium perhibe de malo, si autem bene, cur me cedis? Quasi dicat: iniuste agis. Non ergo obligatur quisquam nostrum percussus praebere maxillam alteram, ut amplius percussus. Sed istud intelligendum est secundum praeparationem animi, scilicet, quod si quis nos percussit, debemus patienter tolerare. Parati quocumque mala etiam maiora sustinere, si oportuerit, vel si illata fuerint. Et ista praeparatio est in solo animo. Exterius autem non oportet, quod nos incitemus percussorem alteram ei praebendo maxillam: quia istud ad nihil prodest. Sic dicit Aug. lib. contra mendacium. Ea vero, quae in nouo testamento a sanctis facta sunt, valent ad exempla intelligendarum scripturarum, quae in praecipis digesta sunt, vel, ut cum legimus in euangelio: Accepisti alapa, para alteram maxillam. Exemplum autem patientiae nullum quam ipsius Domini excellentius inuenimus, & ipse cum alapa percussus esset, non ait: ecce aliam maxillam, sed ait: si male dixi, exproba de malo, si autem bene, quid me cedis? Vbi ostendit illam praeparationem alterius maxillae in animo faciendam. Et patet hoc, quia Christus in animo suo habuit istam praeparationem. Nam licet non parauerit alteram maxillam, sed dixit: cur me cedis? paratus erat maiora tolerare, cum etiam mortem subire destinasset, ut ait Aug. lib.

lib. de sermo. domini. Paratus enim fuit Dominus non solum in alteram maxillam cedi pro salute hominum, sed etiam toto corpore crucifigi. Debet ergo christianus, cum percussus patienter tolerare, id est, quod animus suus non moueatur ad odium contra percussorem, etiam si plura mala inferat, & tamen potest cum verbo increpando erudire, & quod male fecerit ostendendo, vel si potest auctoritate eum corrigere, dum tamen animo solo correctionis eius faciat, ne amplius superbiat, quod ad charitatem pertinet: quia pater filium paruulum punit, quem odifese non potest. Quod autem praebatur maxilla altera percussori, nec est de necessitate, nec pertinet ad perfectionem: quia istud in solo corde esse debet. Sic dicit Aug. lib. scilicet. Tenebitur ergo in hoc iniuriarum genere iste modus a christianis, ut accepta iniuria, non insurgat odium, sed paratus sit animus plura perferri. Nec correctionem negligat, qui vel consilio, vel auctoritate vti potest, & sic Christus fecit: quia verbo correxit rationabiliter conuincens percussorem suum, quod male egisset, dicens: Si male locutus sum, & c. id est: Aut ego locutus sum male, aut bene, si bene, irrationabiliter agis cedendo. Si autem male locutus sum, perhibe testimonium de malo, id est, potes dicere, quod sum malus, non tamen licet tibi percutere me: quia tu non es iudex. Et ita quilibet potest iniustum percussorem redarguere, ut de malo suo doleat, & per hoc ad charitatem redeat, & tanta perfectionis est ibi sic proximum corrigere, quantum totaliter tacere, & tolerare. Et hoc si ex sola charitate, & non zelo aliquo vindictae quis proximum redarguat. Nam multi sunt, qui saltem in verbis iram expendunt, & per quaelibet verba ipsam leniunt, & sic quiescunt quasi sumpta vindicta, sicut est de prima specie iracundorum, qui vocantur acuti, vel acrocoli. 4. ethico. c. de mansuetudine. Si ergo quis suscepta iniuria viderit se promptum ad vindicandum saltem in verbis, non debet proferre verbum, sed potius tacere, ne per hoc quod alterum vult corrigere, se ipsum tenet, ad Gal. 6: Si autem videat, quod sine iracundia potest verbum correctionis proferre, melius est, quod increpet percussorem erudiendo ad charitatem, quod omnino taceat.

An liceat in iudicio contendere petendo, vel defendendo, vel si necesse volenti aliquid auferre a nobis dimittere, vel dare ei. Quaestio CCCXL.

QVAERITVR, cum Christus dicat hic. Si quis te tunicam tuam, da ei & pallium, an liceat in iudicio contendere petendo aliquid, vel defendendo, vel si necesse volenti aliquid auferre a nobis dimittere, quod vult tollere, vel dare ei. Dicendum, sicut ait Aug. quod Christus ponit hic tres regulas. Vna est de non reperendo id, quod sine vindicta reperti non potest cum dixit. si quis percussit te, &c. Nam non potest fieri iustitiam in percussione nisi per percussorem, quae pertinet ad vindictam. Alia est de his, quae possunt restitui sine vindicta, ut si quis abstulerit res, quae possidentur, vt tunicam, vel pallium. Et est in illis, quae restitui possunt per vindictam, & sine vindicta. Et ista est in illo, qui cogit improbe aliquem, ut ab eo inuito adiuuetur potest luere poenam improbitatis suae, vel operam reddere, id est, potest satisfacere sustinendo iniuriam in corruptione, vel reddendo operam, id est, laborando pro illo, quem coegit indebitum laborare. Et hoc est, cum dicitur. si quis angariauerit te, &c. Circa secundam regulam istarum considerandum, quod Christus locutus est hic de tunicam,

ca, & vestimento intelligens per haec omnia illa, quae possidentur, & pertinent ad vsus nostros, quae perdi possunt, & tolli a nobis, & dixit de istis, quae sunt necessaria ad quotidianos vsus, ut per haec intelligatur a fortiori ea, quae non sunt necessaria. Et non est intelligendum, quod obigemur dimittere illa quocumque aliquis voluerit ea auferre a nobis: quia non esset ista perfectio charitatis, sed potius occasio ad malum proximi, ut inhiat ad res alienas, & efficitur auarus, & violentus. Sed debet intelligi hoc de animi praeparatione, scilicet, quod si alicui fuerint ablata aliqua, quae possidet, non debet propter hoc moueri ad odium fratrum. Sed habere animum paratum ad sustinendum perditionem rerum istarum, & quarumlibet aliarum, quae possideri possunt potius quam, quod pereat charitas, quae ad proximum habetur. Sic dicit Aug. lib. de sermone Domini, scilicet. Sicut quod positum est de percussa maxilla omnia significat, quae ab improbis ingeruntur, vt restitui non possunt, nisi vindicta, ita quod positum est de vestimento omnia signat, quae possunt restitui sine vindicta, & hoc etiam ad praeparationem cordis, & non ad ostensionem operis praecipuum recte intelligitur. Et quod de tunica, & vestimento dictum est, in omnibus faciendum est, quae aliquo iure temporis nostra esse dicimus. Si enim de necessarijs hoc imperatum est, quanto magis superflua contemptione conuenit. Quod ipse signat, cum dicit: Qui vult tecum in iudicio contendere, omnia intelliguntur, de quibus nobiscum iudicio contendere potest. Sed Aug. de sermo dubitat, an idem faciendum sit, quod de vestimento. Et dicit, quod non eo animo, aut modo possidendus est seruus, quo possidet equus, vel bos, licet interdum multo preciosior sit equus, quam seruus, si tamen quis seruum habet, quem a se bene regi putat, & fortassis apud alium non bene regetur, non est contemnendus seruus, sicut vestimentum: quia vestimentum res inanimata est, & apud quocumque fuerit bene est, vel saltem male non est: quia male sibi esse non potest, cum inanimatum sit, seruus autem homo est, & ex charitate diligendus, cum in Christo non sit differentia serui, & liberi, masculi, nec foeminae, ad Coloss. 3. ideo non est permittendum, quod apud illum sit, apud quem male sibi futurum putamus. Cum autem quaeritur, an iudicio contendere liceat pro istis rebus, quae possidentur. Dicendum, quod contendere iudicio secundum se non est malum, licet sit a malo. Et ideo nulli genti est prohibitum, nisi christianis, & istis non absolute. Ceteris autem contendere licet pro eo, ad quod putant se ius habere. Et patet, quia Deus posuit in vereri testamento iudices, qui essent in portis, & ordinauit modum, & habitudinem iudicum, & quomodo ad vnum supreme recurri oporteret in dubijs. Deuter. 17. Moy ses etiam iudices instituit, Dei instinctu, & consilio Iethro. Exo. 18. & Deuter. 1. Et cum isti iudices non sufficerent ad releuandum grauiam, & onera Moysi, Deus addidit alios septuaginta seniores, quibus dedit spiritum propheticum, ut possent diffinire in rebus arduis. Num. 11. & postea semper Deus dedit iudices in populo. Nam & leuitae, qui erant in lege sapientes iudices erant, & Dauid separauit de ipsis iudices, & praepositos. 1. Paral. 23. & 29. Ita etiam alijs gentibus licebat habere iudices, & contendere iudicio, immo nihil iam necessarium est in communitate, quam iudex. Sic dicitur 3. Poli. circa principium, quod in politia magis necessarium est distributum iustitiae, quam panis, id est, magis necessarius est iudex, qui distribuit iura partibus, quam panis. Quia non est possibile ciuitatem aliquo tempore manere, nisi

ibi iudex sit, neceriam potest politia constitui sine iudice: quia ad uitare[m] politia, vel ciuitatis requiritur uitas loci, & legum 3. Poli. in principio. Et rament leges non sunt nisi ad iudicandū per eas, quod non fit nisi per iudicem, ergo sine iudice non potest constitui ciuitas. Omnibus igitur gentibus licitum est contendere iudicio: Christus tamen nobis dixit non contendere, & tamen non est illicitum simpliciter contendere. Pro quo sciendum, quod christiani inter se iudicio contententes, vel cum infidelibus, aut contendunt coram iudice fidei, aut coram infidei, si coram infidei, non licet, quia istud valde increpat Apostolus. 1. Cor. 6. dicens. Audeat aliquis uestrum habens negotium aduersus alterum iudicari apud iniquos, & non apud sanctos. Quasi dicat: Male facitis. Et patet, quia increpat eos amplius dicens: saecularia iudicia si habueritis contempnibiles, qui sunt in ecclesia illos constituite ad iudicandum. Ad uerecundiam uestram dico, sic non est inter uos sapiens qui suum, qui possit iudicare inter fratrem, & fratrem suum, sed frater cū fratre in iudicio contendit, & hoc apud infideles. Quasi dicat: Male est. Et sic uidetur, quod si christianus non habeat iudicem christianū, coram quo contendat, sed oporteat contendere corā infidei, potius debet perdere causam, quam contendere coram illo: quia per hoc perdit dignitatem nominis christiani subiiciendo se infidei, ita, ut eius iudicio indigeat. Sic dicit Chryso. super Matthæum: Indigna res est. ut homo fidelis stet in iudicio ante conspectum iudicis infidelis. Ut si infidelis Dominus terræ saecularis, & qui te uenerari debuerat propter dignitatē fidei iudicat te propter necessitatem causæ, perdes dignitatem Christi propter negotium mundi. Si autē contendatur coram iudice infidei, tunc non est secundum se illicitum, licet possit esse malum. Et ideo dicendum, quod aut contēdēns agit ex charitate sola, scilicet, ut nō permittat proximo fieri malum, auarum, & uolentium furem, & latronem, quod tamen accidit, si māli permittatur ex arbitrio agere. Si ergo quis ut proximus malus non fiat, contendat cum eo in iudicio, non solum non agit illicitum, sed etiam valde meretur: quia proximo miseretur ad charitatem eum redire cogens. Sic dicit Grego. Quidam dum temporalia nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi, quidam uerō seruata charitate prohibendi, cum nō sola carne nostra subtrahantur, sed nec rapientes non solum semetipsum perdant: plus enim ipsi raptoribus debemus metuere, quam rebus irrationabilibus inhare. Si autem contēdēns quis uult desiderio recuperandi rem suam, aut est uir perfectus, uel tendens ad perfectionem, aut imperfectus. Si est imperfectus concessum est sibi contendere iudicio, dum tamen solum intendat res suas ablatas recuperare, uel à uolēte tollere eas defendere. Et tunc iudicium est concessum, licet non sit secundum se bonum, & appetendum: quia à malo procedit, id est, ab iniquitate litigantium, scilicet, perētis, quia desiderat, quæ sua non sunt, uel defendentis, scilicet, quia aliena iniuste possidet. Signum ergo est, quod peccata sunt in populo, quando iudicium fit. Sic dicitur 1. Cor. 6. Iam quidem omnino delictum est in nobis, quod iudicia habetis inter uos, id est, apparet manifeste, quod delictum habetis: quia habetis iudicia, id est, litigia inter uos. Si autē uir perfectus non licet iudicio contendere, sed si quis uelit ei auferre res suas, potest defendere eas pacifice non procedendo ad pugnam, nec uerborum, sed si non possunt res aliter defendi, melius est permittere, ut pereant, quam uulnerata charitate eas defendere. Si autem res suæ te-

nentur apud alium, potest eas petere simpliciter sine iudicio, & contentione, coram iudice autem petere non debet. Et hoc consilium est pro perfecto: quia uir perfectus, uel qui perfectionem desiderat, non solum debet abstinere ab illis, per quæ charitas perit: quia ad hoc omnes homines tenentur, sed etiā ab illis, per quæ perire potest, aut periclitari. Ita autem est de iudicio: quia per iudicium est occasio ad suscitanda odia, & fraudes inueniendas, per quæ charitas perit. Sic dicit Chryso. super Matt. Omne iudicium irritatio cordis est, & cogitationum malorum. Nam si uideas, quod causa tua fraudibus, aut pecunijs expugnetur, similiter tu causæ tuæ ad esse festinas, & si ab initio hoc consilium non habuisti. Est tamen contra charitatem, quod propter defensionem rerum temporalium incipiat quis odisse fratrem, sic dicit Grego. Cum autem pro terrena re pax à corde cum proximo scinditur, apparet, quod plus res, quam proximus amatur. Amittere tamen charitatem peccatum mortale est. Unde si aliquod iudicium esset, quod nullo modo cum charitate agi posset, non solum uir perfectus, sed etiam quilibet quantumque imperfectus tenetur non contendere in iudicio illo, etiam si oporteret perdere omnia, quæ possidentur, uel magnam iniuriam pati. Perfectus autem non solum fugiendum est, quod malum est, sed etiā quod malum esse potest. Et ita est de iudicio: quia nullum est, ex quo charitas uulnerari non possit, ideo potius fugiendum est. Et patet, quia illud, quod ex permissione conceditur, solis infirmis comperit. Nam perfecti ad illud, quod est secundum se bonum, & excelens anhelant. Sic autem est de iudicio: quia ex permissione est, ut ait Aug. in Enchiridion, & ideo prohibuit hic dominos suos de saecularibus rebus cum alijs habere iudicium. Unde cum sunt in ecclesia talia iudicia fieri Apostolus fratres fratribus iudicantibus, extra ecclesiam uerō terribiliter uerat, manifestum est, quod secundum ueniam concedatur infirmis. Sic etiam patet 1. Cor. 6. Iam quidem delictum est in uobis: quoniam iudicia habetis inter uos quare non magis iniuriā accipitis? quare non magis fraudē patimini? Quasi dicat, melius erat, quod pateremini iniuriam, & damna, quam quod litigare iudicia liter. De hoc in Glo. 1. Corin. 6. Omnia supra posita intelligenda sunt solum in duobus casibus, quos Christus in litera tetigit. Vnus est quando super rebus pure temporalibus, quæ nostræ sunt contendendum est, cum dicatur. Qui uult contendere tecum iudicio, & auferre à te tunicam, da ei & pallium. Secundus est, quando contenditur super uolentia quadam ad patrandum operas, ut si quis uult angariare nos ad eundem cum illo mille passus, ut in litera dicitur: quia ibi totum damnum est temporale, quod salte uir perfectus, uel ad perfectionem anhelantibus est contemendum, ut charitas non percat, uel nō exponatur periculo. In alijs autem casibus, non tenet hoc. Unde interdum tenemur litigare, & quanto quis fuerit perfectior tenetur magis litigare. Primum, ut si sit causa fidei, & non potest aliter fides honorabiliter sustentari, eritque periculum eius, nisi iudicialiter defendatur, quia tunc iudicio contendere obligabimur. Nam cum pro fide defendēda obligemur usque ad sanguinis effusionem, à fortiori obligabimur ad omnia, quæ minora sunt, ut est iudicio contendere. Fides tamē catholica interdum iudicio defenditur, sic fuit tempore Arrii, quia Athanasius disputauit contra Arrium, & contēdēbant iudicialiter iudice probo quodam uiro gentili. Sic etiam Syluester iudice gentili disputauit cum Iudæis de fide, & beatus Dominicus, & duodecim Abbates disputauerunt

tauerunt contra hereticos Albigenes iudice quodam infidei. Secundò in rebus spiritualibus, scilicet, quando necesse est incidere in peccatum mortale, si permittamus, quæ contra nos aguntur. Ut si quis habeat uxorem, & illa uolens alteri nubere, dicat: ego non potui esse uxor tua, quia sum consanguinea, uel fuit aliquod impedimentum legitimum: si uir sciat nullum esse impedimentum, nō debet permittere uxori, quod ipsa uult, sed contendere iudicialiter cum ea, ne accipiat alterum uirum: quia per hoc maneret uerque in peccato mortali. Nam in talibus non potest pars remittere parti, & etiam si laeta esset sententia, non transiret in rem iudicatā, quia uirtus sententiæ non est remissibile parti per partem, extra de sen. & re. iudi. c. lator, & extra de frigiditate, & malef. ca. Fraternitatis. Unde non currit præscriptio in matrimonio 33. q. 5. c. Quod Deo: sic etiam si contracto matrimonio, & consumato constet alteri coniugum esse consanguinitatem inter eos, uel affinitatem, tenetur iudicialiter agere ad dissolutionem, & gerere se pro non coniuge non petendo, nec reddendo debitum. Et si alter coniugum peccat iudicialiter cogi reliquum ad debiti redditionē, tenetur ille iudicialiter se defendere, quia non licet ei consentire alteri. Et si forte propter defectū probationem, uel aliā sententia fertur contra ipsum pro matrimonio, tenetur non stare sententiæ nō reddere debitum, etiam si excommunicetur. Nā potius debet tolerare excommunicationem extra de sen. ex com. cap. Inquisitioni, & de res. spoli. c. literas. Terriò in defensione uitæ, & famæ: si quis enim accuset alium tanquam furem, uel homicidam, pro quibus capitaliter plectendus esset, non debet relinquere se in defensionem, ita ut possit puniri à iudice, sed contendere tenetur ad defensionem, quia aliā peccaret dupliciter. Primum, quia cōtra charitatem agit non diligendo se ipsum, sed permittendo se iniuste occidi, cum posset se iudicialiter cōtendendo defendere. Secundò, quia negligit famam suam: nemini tamen licet eam negligere, quia crudelis esset cōtra se, potissimè cum fama sit donum Dei, quo ad ædificandum proximos potentes sumus. Si autem illa perierit contemnitur quidquid in nobis est, & etiam sacra scriptura propter nos: quia infames non debent prædicare. Nam Deus de illis conqueritur Psal. 49. Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras iustitias meas? et tamen qui non se defendit iudicialiter concederet uerum esse crimen, & sic permitteret se occidi, ut furem, adulterum, uel homicidam, quod illicitum est. 1. Pet. 4. Nemo uestrum patiatut quasi homicida, aut fur, aut maleficus, aut alienorum appetitor. Si autem ut Christianus nō erubescat. Quarto in procuratione rerum alienarum, quarum onus nobis incumbit, ut si quis sit administrator rerum Ecclesiæ, ut Episcopus, uel similes, aut rerum pupilli, ut tutores, & curatores pro rebus temporalibus, tenentur iudicialiter contendere agendo, aut defendēdo, ut bene administrant res, quarum onus eis incumbit: quia peccant male administrando, nec in talibus negligendo perderent res temporales, sed conscientiam. Quia autem dictum est, quod non licet coram gentili iudice litigare, uerum est pro rebus nostris temporalibus, de quibus hic Christus loquitur. Secus autem pro alijs rebus, quarum defensio nobis necessaria incumbit: quia pro illis coram gentili licet contendere, quando non habetur catholicus iudex, sicut contendendo de ipsa fide, sicut supra dictū est. Idem erit in omnibus casibus, in quibus contendere necesse est, & non potest haberi iudex fidelis.

A An faciendum sit hoc, quod dicit hic Christus: si quis angariauerit, &c. Quæst. CCCXL I.

QVAERITVR de hoc, quod hic dixit Christus, si quis angariauerit remille passus uade cū eo & alia duo millia, an faciendum sit. Dicendum secundum Augustinū, quod istud pertinet ad tertium genus iniuriarum, uel malorum, quæ insiguntur: quia simul est in eis iniuria, & damnum, iniuria quidem: quia quis cogitur, damnum uerò: quia perditur opera, siue labor. Et dicendum, quod hoc non est intelligendum secundum rem, sed secundum præparationem animi, scilicet: si quis angarietur, id est, cogatur ad aliquid faciendum ultra debitum, quod habeat animum paratum ad tolerandum maiora si inciderint. Ut si quis angarietur ad eundem cum aliquo per mille passus, debet tolerare patienter, & habere dispositum animum ad hoc, quod etiam si per tria millia angarietur, pateretur, & non ageret contra charitatem. In opere tamē non oportet istud exhiberi. Sed considerandum, quod aut illud, ad quod quis angariatur, est malum, scilicet, quia est secundum se malum, uel est iniuria proximi, aut non est malum, sed est laboriosum, si primo modo non debet aliquis assentire cogenti, sed potius debet omnia mala tolerare, quam consentire malo. Nam 3. Ethi. dicitur, quod quedam fortassis non est cogi, sed magis mori patientem durissima. Si uerò non est malum, sed est laboriosum, si potest resistere quis, ne cogatur seruare charitatem, scilicet, ne procedatur ad pugnam rerum, aut uerborum, non obligatur consentire uolenti cogere, siue sit uir perfectus, siue non perfectus qui cogitur: quia consentire in hoc cogenti non est opus charitatis. Si tamen non possit excusari coactio sine pugna rerum, uel uerborum infirmis licitum est se defendere, ne cogatur, dum tamen non agant animo uindictæ, sed solum defendendi se, ne damna, aut iniurias sustineant. Si autem sit uir perfectus, qui cogitur, debet potius permittere se cogi, quā defendere se pugnando, cum uir perfectus non solum debeat uitare ea, quæ mala sunt, sed etiam ea, ex quibus malū sequi potest. Quod autem ultra id, ad quod quis cogitur debeat se offerre ad maiora non pertinet ad perfectum, nec ad imperfectum: immo nec debet fieri nisi forte ille, qui cogit alterum, credatur esse talis, quod cognita superabundantia bonitatis eius, qui cogitur, agnoscat culpam suam, & sic redibit ad charitatem: quia quidam sunt generosi animi, etiam si improbi, quos superabundans bonitas flecit à concepto rigore. Alij autem sunt miserabiles, qui quanto uiderint aliquos humiliores, tanto eos magis præmunt. Et tunc non solum debet cogenti se offerre ad plura faciendum sponte, sed etiam peccatum est istud facere, quia datur occasio proximo ad peccandum.

E An omni petenti sit tribuendum. Quæst. CCCXLII.

QVAERITVR, quia dicitur hic: omni petenti retribue, an hoc implendum sit, & quomodo possit impleri.

Dicendum, quod Christus in hoc hortatur nos ad magnam perfectionem, scilicet, ut non solum mala toleremus, sicut supra ostēderat, sed etiam eis à quibus mala toleramus, bonum præstemus. De quo tamen intelligatur, quod hic dicitur dubium est. Dicit enim Chryso. super Matthæum, quod intelligatur de rebus possessis, scilicet, quia diuitiæ nostræ non sunt, sed Dei. Deus dispensatores diuitiarum suarum nos esse uoluit, & non Dominos. Si tamen intel-

intelligatur hoc de solis diuitijs, nemo erit, qui semper possit dare, quod peritur: quia dando deficit. Dicit Hierony. super Matth. Si de eleemosynis nostris ratum esse dictum intelligamus in pauperibus, hoc stare non poterit, scilicet, quia dare non possunt, sed & diuites si semper dederint, semper dare non poterunt. Dicendum, quod potest intelligi de eleemosynis corporaliibus, & tamen intelligendum est ciuilliter, scilicet, quod omnibus dandum sit, scilicet, omnibus, quibus potuerimus, & quando potuerimus. Et non sunt danda omnia, quae petuntur, sed solum ea, quae licita sunt. Nam interdum quis petit ea, quae dare iniustum est, vel petere illicitum, & tunc dari non oportet. Sic dicit Augustinus. Omni petenti da non omnia petenti, ut id des, quod dare honeste potes, & iuste. Quid enim si pecuniam petat, qui innocentem conatur opprimere? Quod si stuprum petat. Dandum est ergo, quod nec tibi, nec alteri noceat quantum ab homine credi potest. Et dicitur, quod tibi non noceat, scilicet, quod non oportet, quod ali quis tanta alijs det, quod deficiat in se ipso, quia hoc non pertinet ad eleemosynam, sic dicitur 2. Cor. 8. voluntas si prompta est, accepta est secundum id, quod habet non secundum id, quod non habet. Non enim, ut alijs sit remissio nobis autem tribulatio, sed ex aequalitate, ut vestra abundantia illorum inopiam suppleat. Aliter potest dici, quod semper potest petitus dare omni petenti: quia aut dabit rem petitam, aut iustam excusationem. Si rem petitam satisfacit voluntati petentis. Si vero iustam excusationem Deo satisfacit. Et per hoc etiam eleemosynam dat, ut si quis petat, quod iniustum est, & erudiatur, quod hoc petere non debet, vel instruat, quod nihil sibi debet dari, maior ei in hoc eleemosyna praestatur, quam si daretur, quod petebat. Si autem iustum petat, & tamen petens haec dare non possit, etiam hic respondere dare quoddam est. Sic dicit Augustinus. dandum est, quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest, & cum negaueris, quod petit iudicatum est iustitia, ut non cum manere dimittas, & aliquando melius aliquid dabis cum petentem iniuste correxeris. De hoc etiam Augustinus contra Vincentium doctorem dicit. Vtilius enim esurienti panis tollitur, si de cibo securus iustitiam negligebat, quam esurienti panis frangitur, ut iniustitiam acquiescat. Aliter potest intelligi de eleemosyna, quae est in doctrina: quia ista est valde necessaria, & nulli neganda est: quia est contra charitatem directe negare proximo viam salutis, & est utilior eleemosyna, quam corporis: quia plures defectu consilij, quam cibi pereunt, & periculum solius etiam. Nam si panem detrahas, solum corpus peribit, consilium vero si subtraxeris, totus homo peribit, ista autem eleemosyna semper dari potest: quia non deficit, cum erogatur sicut pecunia, sed semper in maiora crescit, sic dicit Hierony. super Matth. Potest intelligi de pecunia doctrinae, quae nunquam deficit, sed quanto plus data fuerit tanto, amplius duplicabitur. De eleemosyna tamen dicitur magis sequen. c. q. 19. vsque 80. inclusiuè. ca. Sed hic intelligendum est, quod Christus locutus sit de omnibus, quae petita proficere possunt ad utilitatem petentis, siue spiritualia, siue corporalia: quia omnia danda sunt, quando dari iustum est. Quid tam dare obligemur, & an omni petenti, & quandoque petat, & an dare eleemosynam sit consilium, vel praecipuum, dicitur sequen. c. quando agetur de eleemosyna.

Audistis quia dictum est: Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum.

Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos, & orate pro persequentibus, & calumniantibus vos, ut sitis filij patris vestri, qui in caelis est, qui solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super iustos, & iniustos. Si enim diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? nonne & publicani hoc faciunt? Et si salutaueritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? Nonne & ethnici hoc faciunt. Estote ergo vos perfecti, sicut & pater vester caelestis perfectus est.

Audistis. Hic Christus dat intellectum circa praecipuum dilectionis proximi, super quod fundatur tota lex, & prophetae, ut dicitur infra 7. & 22. ad Ro. 13. Dicit autem Glossa. quod docuit Dominus supra inferenti iniuriam non esse resistendum, sed ad plura referenda paratum esse, nunc ulterius docet iniuriam inferentibus impendendum esse charitatis affectum, pariter & effectum. Et ponit Christus hic declarationem istius praecipui: quia Iudaei errabant circa illud putantes se non teneri ad diligendum omnes homines, sed quod poterant inimicos odisse. Christus autem ostendit, quod omnes tenentur diligere, & omnibus benefacere. Vnde dicitur, Audistis, quia dictum est. Scilicet antiquis, id est, Iudaeis illis, qui fuerant patres huius populi, & antiquissimi in eo. Diliges proximum tuum. Istud habetur Leuit. 19. & tamen ibi non dicitur: proximum tuum, sed amicum tuum, scilicet, diliges amicum tuum sicut te ipsum, amicus tamen, & proximus ad idem pertinent: quia omnis homo proximus est naturae proximitate. Etiam omnis homo amicus esse debet: quia omnibus benefacere debemus, & omnes diligere. Vnde naturaliter quilibet homo est amicus omnium hominum, ut ostendit Aristoteles. 8. Ethico. probans hoc ex errore viarum ideo proximus, & amicus bene conuertuntur, licet aliquando amicus accipitur strictè sicut loquitur Aristoteles. 8. Ethico. dicens, quod inter amicos dicunt esse tria, scilicet, aequalitas, similitudo, & conuiuere, & tunc amicus est plusquam proximus. Et sic dicitur ibi, quod amicus est alter ipse. Et Seneca dicit, quod cum amico omnia tractanda sunt. Et isto modo etiam Christus vocat interdum amicos. Io. 15. Vos amicos dixi: quia omnia quaecumque audiuimus a patre meo nota feci vobis, & distinguitur ibi amicus contra seruum. Et tamen seruus proximus est. Tales autem amici pauci esse debent: quia non est possibile multis communicare, ut amicis mente, & verbo participando. 9. Ethico. ideo Aristoteles. 10. Ethico. ostendit, quod felix debet habere amicos non tamen valde multos. Et sic dicitur ecclesiastici. 6. Multi pacifici sint tibi, & consiliarius sit tibi vnus de mille. Et tamen non est amicus nisi cum quo omnia, sicut cum anima sua tractare liceat, ut dicit Seneca ad Lucillum. Isto modo amicus non conuertitur cum proximo, & tamen amicus primo modo, scilicet, qui amandus est, vel qui naturaliter amicus est cum proximo conuertitur. Et ideo licet Leuit. 19. dicitur: diliges amicum tuum: Christus conuenienter dixit: diliges proximum tuum transferens sensum, & non literam, licet etiam alibi saepe in lege de dilectione, &

Inter amicos tria dicunt esse.

Charitas in corde, ore & opere debet esse.

bona habitudine proximorum agatur. Et odio habebis inimicum tuum. An hoc in lege habeatur, & an licuerit aliquando, dicitur infra quaest. 345. Ego autem dico vobis. Scilicet, quod iam non debetis sic intelligere, nec sic seruire, sed è contrario. Diligite inimicos vestros. Loquitur Christus ad modum Iudaeorum, qui aliquos habebant, ut inimicos, nemo tamen habendus est ut inimicus: quia inimicus est, quem quis odit, neminem tamen odisset: quia omnes obligamur diligere ex charitate: ergo nullus habendus est inimicus, sed dicitur: diligite inimicos, id est, eos, quos reputatis, vel vocatis inimicos. Benefacite his, qui oderunt vos. Praecipuum charitatis est istud. Et quia charitas est in corde, & in ore, & in opere. De istis tribus ponit Christus mandatum. De primo dicit. Diligite, quod pertinet ad animi affectum. De secundo dicit. Et orate pro persequentibus: quia oratio ad os, & ad animum pertinet. De tertio dicitur. Benefacite his, qui oderunt vos. Diligere autem est bona velle, scilicet, vitam aeternam. An vero quaecumque genera bonorum eis velle debeamus, dicitur infra quaest. 348. Benefacere autem est proficere eis, in quo possumus. Quia licet inimico aliquando iuste possimus nocere, tamen adhuc charitas manere debet. Et ideo ei in aliquo benefacere debemus, saltem in bonis, quae proficiunt ad salutem animae. An vero circa temporalia bona eis benefacere teneamur dicitur infra quaest. 348 & dicitur hic. His, qui oderunt vos. Id est inimicis: quia isti proprie vocari possunt inimici, qui oderunt nos. Nam si quis mala nobis intulit iniuste, non tamen manet adhuc in voluntate nocendi, sed reconciliari velit, inimicus dici non potest. Sed quod inimicabiliter se aliquando habuerit, & cum illis non est dubium, quin ad pacem redire teneamur, licet de malis illatis nobis possumus satisfactionem petere. Sed de illis, qui adhuc in voluntate nocendi manent dubium erat, an eos diligere teneamur. Et de ipsis dicitur, quod non solum diligendi sunt, sed etiam beneficiendum est eis. Et orate pro persequentibus, & calumniantibus vos. Persequens dicitur, qui conatur iniurias, vel damna inferre, & hoc in rebus. Calumnians vocatur, qui iniustas accusationes contra aliquem format. Et per hoc intelligitur omnis detractio, & offensa, quae fit in verbis, & maxime in criminibus false appositis. Quando etiam aliquis de alio vera crimina refert non animo corrigendi, nec ad aliquem bonum finem, sed ad detrahendum, vel infamandum, peccat, & inimicus est. Et tamen magis proprie est inimicus, qui falsa crimina opponit. Et istud est calumniari, licet aliquando calumnia accipiatur pro omni malo, quod homo iniuste infert alteri homini. Psal. 118. Redime me a calumnijs hominum, ut custodiam viam tuam. Et accipitur ibi calumnia pro omnibus malis, quae ab altero inferuntur, a quibus David petebat se liberari, ut posset secure seruire mandata Domini. Aliquando autem proprie accipitur pro falsa criminis oppositione. Iob 10. Nunquid bonum tibi videtur si calumniaris, & opprimas me? id est, si opponas mihi falsa crimina, & propter illa opprimas me? id est, punias, quasi dicat. Non est hoc bonum. Istud orare pro inimicis est orare pro bonis spiritualibus: quia bona temporalia non renemur eis absolute petere. Ut sitis filij patris vestri, qui in caelis est. Id est ista faciendo eritis filij Dei, qui est pater vester caelestis, sicut dicitur infra. Estote perfecti, sicut pater vester caelestis perfectus est. Et dicitur, ut sitis filij, scilicet, per imitationem: quia iam estis filij per naturam. Nam alias non posset quis effici filius eius, cuius non est, nec etiam

Duplex filio.

potest effici filius postquam iam filius est, sed postquam est filius vno modo potest effici filius alio modo. Deus autem est pater, qui creauit nos, & possidet. Deutero. 32. Nunquid non ipse est pater tuus, qui possedit te, fecit, & creauit te? Et dicitur: qui est in caelis per modum intelligendi humanum. Nam proprie Deus nec est in caelo, nec in terra: quia caelum locus est, Deus autem est spiritus. Io. 4. Spiritus autem locari non possunt, ut dicit Boetius lib. de hebdomadibus. Quod per se notum est apud sapientes in corporalia in loco non esse. Homines tamen putant Deum esse in caelo: quia simplices non possunt concipere quomodo Deus sit, & non sit alibi mensurantes omnia lege corporum. Et quia Deus est ens perfectissimus, attribuunt sibi locum perfectissimum, id est, caelum, & ita communiter in scriptura Deus solet dici esse in caelo, ut dicitur hic, & seq. c. & infra 7. & Luc. 11. Et ob hoc vocatur pater caelestis infra in litera, id est, habitans in caelo. Nam ibi putatur habere sedem, sicut rex excellens. Psal. 10. Dominus in caelo sedes eius, id est, Deus est in caelo, & sedes eius in caelo: Christus autem, quia loquitur simplicibus utitur modo loquendi communi: quia alias non intelligeretur. Qui solem suum oriri facit super bonos, & malos. Dixit, quod essemus similes patri nostro caelesti, & ostendit in quo, scilicet, quia ille est superabundanter misericors faciendo bonum, tam bonis, quam malis, & ingratis, ita & nos benefacere debemus malis, scilicet, inimicis. Licet ab eis malum recipiamus. Et dicitur: solem suum: quia ille suus est, & non alterius, eo quod ipse solus creauit illum. Gene. 1. & assignauit ei tempus, in quo seruiret, & operationem, quam faceret, scilicet, quod diem faceret, & tempora, & annos. Gene. 1. id est, per motum suum causeretur dies. Ideo dicitur dies esse in potestate solis. Psal. 135. Qui fecit luminaria magna. Solem in potestate diei, id est, ut praestit diei. Etiam per motum suum causeretur annus, scilicet, per reditum suum de puncto ad punctum secundum suum motum naturalem, qui completur in 365. diebus, & quasi quarta parte diei: etiam tempora causeretur per solem, scilicet, quatuor tempora anni, ver, aestas, autumnus, hyems. Nam decurrente sole per tria signa, scilicet, a principio Arietis in principium Cancris fit ver, & dum mouetur a principio Cancris in principium librae fit aestas: a Libra vero in Capricornum fit autumnus: a Capricorno autem rursus in Arietem fit hiems. Et sic completur annus per reditum de puncto in punctum consummatis quatuor temporalibus. Etiam sol est Dei, quia sibi soli obedit etiam contra motum suum, & cursum communem, scilicet, manendo immobiliter quasi spatio vnus diei. Iosue. 10. & Ecclesia 46. Et retrocedendo contra ordinem solitum per decem lineas, vel gradus horologij. 4. Reg. 20. vt Ecclesia 48. & Isa. 38. Etiam sol est Dei, quia ipse solus ponit illum ad ministrandum, quibus vult, scilicet, omnibus gentibus, Deutero. 4. Ne videas Solem, & Lunam, & omnia astra caeli, quae creauit Deus in ministerium cunctis gentibus, quae sub caelo sunt. Et istud, quod hic dicitur, scilicet, quod Deus facit oriri solem suum super bonos, & malos verum est. Nam si super omnes gentes facit illum oriri, cum in istis sint boni, & mali necessè est, quod oriatur super bonos, & malos. Et pluit super iustos, & iniustos. Id est, pluuiam mittit. Nam istud ad Dei beneficium pertinet: quia de thesauris suis mittit nobis pluuias abundantes, & ideo quando nobis propitius est aperit caelum, & dat pluuias: Deute. 28. Aperiet Dominus thesaurum suum optimum caelum, ut tribuat pluuiam terrae tuae in tempore suo. Et

Et è contratio quando irascitur pluias negat nobis eo. c. vt infra dicitur. Iustas tamen pluias Deus mittit super iustos, & iniustos, quia aliàs in terra infidelium, vbi nullus est iustus, Deus pluias nunquã daret. Dat tamen illas ad copiam, quia creaturã eius sunt adhuc potentes peruenire ad salutem. Et tamẽ licet ipse nouerit plurimos ipsorum nunquam ad salutem peruenturos pluias eis non negat: quia misericors est. & nihil odit eorum, quã fecit Sapientie. 11. *Si enim diligis eos, qui vos diligunt.* Probat hic Christus, quòd diligere debeamus inimicos, quia aliàs non faciemus aliquid, in quo imitemur patrem nostrum cœlestem. *Quam mercedem habebitis?* Quasi dicat nullam, vel paucam, quia hoc faciunt omnes homines, verum est, quòd aliquam mercedem iustitiã habebunt: nullam tamen habebunt perfectionis, vel supererogationis, vt infra dicitur q. 355. *Nonne & publicani hoc faciunt?* Quasi dicat, & publicani, qui sunt peccatores publici hoc faciunt, quia amicos suos diligunt. Vocantur publicani illi, qui publicos redditus conducunt. Nam officium istud vix sine peccato potest exerceri. & ideo qui hæc officia exercent habentur tanquam peccatores, sic dicitur infra 22. meretrices, & publicani præcedent vos in regnum Dei. Et sic posuit meretrices, & publicanos simul, & tamen meretrix non potest esse sine peccato, ita ergo de publicanis cõmuniter putabatur. Et propter hoc communicare cum publicanis erat quasi infame vis honestis, ac si communicaret cum peccatoribus. Vnde accusabant Pharisei Christum, dicentes. *Quare cum publicanis, & peccatoribus manducat magister vester?* infra 9. Et infra 11. Dixerunt: ecce homo vorax, & potator vini, & publicanorum, & peccatorum amicus. *Et si saluaueritis fratres vestros tantum, quid amplius facietis?* Posuit de dilectione hic ponit de signis dilectionis: quia dilectio in voluntate est, & per se patere non potest proximo, quia nemo scit, quã sunt in homine, nisi Deus, & spiritus hominis, qui in ipso est. 1. Cori. 2. Ideo ostendi debet per signa, & ista sunt benefacere, & bene loqui, & conuersari. Ad bonam autem locutionem pertinet salutare, idest, salutem optare in verbis eis, quos obuios habemus. Et istud ex cõmuni consuetudine quasi pro lege introductum est, ita quòd ille, qui eum, quem obuium habuerit, non saluauerit, putetur, aut eum habere inimicum, aut contemnere propter magnam inæqualitatem, aut prorsus non agnoscere. Et ideo inter cognitos, & æquales vnum de signis inimicitie est nolle salutare. Dicit autem, quòd si quis solum saluat fratres, idest, cognatos nihil amplius facit quã ethnici, idest, Gentiles, & peccatores. *Nonne ethnici hoc faciunt?* Quasi dicat, Gentiles istud faciunt, & ideo nullam excellentiam habebitis super eos, si solum saluteris cognatos. Ethnici Gentiles sunt, vt Rabanus ait: quia Græcè ethnos gens dicitur. Et dicuntur Gentiles, quia tales sunt quales geniti sunt, scilicet, sub peccato maneat sicut in peccato geniti sunt. Vel dicuntur Gentiles, siue gentes: quia nihil habent nisi q. sunt gētes, idest, homines. Nam Iudæi tempore suo, & Christiani nunc habent aliquid vltra, quòd est esse gentes, scilicet, quia à Deo legem habent, secundũ quam eum colunt. Gentiles autem nihil habent nisi id, quòd gentes, idest, homines inuenerunt, quia à Deo nihil specialiter acceperunt. *Estote ergo vos perfecti.* Idest, non solum habeatis iustitiam sufficientem, sed etiam superabundantem, quã est perfectio. Et hoc pertinet ad consilia. Nam in præceptis continetur iustitia necessaria, & sufficiens. In cõsilijs autem iustitia superabundans. De consilijs autem, & præceptis, & de differentia eorum, & quã sunt, & qui il-

Gentilis vnde sic dicitur.

la tenentur obseruare, & de alijs, quã pertinent ad hoc dicitur Luc. 6. vel infra 10. *Sicut & pater vester cœlestis perfectus est.* Idest, sicut Deus est perfectus, qui est pater vester, quia aliàs non eritis filij eius per imitationem, nisi eum in hac perfectione imitemini, scilicet, quòd beneficiaris inimicis vestris, sicut ipse benefacit malis. Et dicitur: pater cœlestis, idest, in celo habitans, vt expositum est supra, vel cœlestis ad differentiam patris carnalis, quia illum non oportet imitari semper in moribus, cum sæpe patres filijs deteriores sint. Et dicitur: sicut pater vester, idest, per quandam similitudinem proportionalitatis, & non æqualitatis: quia nemo potest esse perfectus, sicut Deus. Et tamẽ aliqua proportionalitas, scilicet, quia ipse multa bona facit malis ex sola clementia, ita & nos aliqua bona faciamus malis, scilicet, inimicis nostris secundum modum nostrum. Sic exponitur ista litera extra de summa Trini. cap. Damnamus: & iste modus incitandi ad bonum, & perfectionẽ erat etiam in veteri testamento, cum sæpe Deus dicat Iudæis: sancti estote, quoniam ego sanctus sum. Leuiti. 11. & 20.

Quis est proximus, qui est diligendus. Q. CCCXLIII.

QVÆRITVR, quis est hic proximus, qui diligendus est. Dicendum, q. charitas ad duos solũ est, scilicet, ad Deum, & proximum, sicut Christus dixit, qui hos solos diligere iussit infra 22. *Quid ergo post Deum ex charitate diligendum est, proximum vocari potest.* Quatuor autem sunt, quã ex charitate diligenda sunt, vt ait Aug. li. 1. de doctr. Christiana, scilicet, vnũ q. est supra nos, idest, Deus, & alterum, quod nos sumus. Tertium, quod est iuxta nos, scilicet, alij homines. Quartum, quod est infra nos, scilicet, corpus nostrum, & proximorum nostrorum corpora. Possent etgo tria istorum vocari proximus, melius tamen dictum est, q. proximus vocetur solum ille, qui à nobis distinctus est. Nã corpus nostrum non rectè proximus dicitur, nec etiã quicquã sibi proximus est, cum in præcepto de dilectione proximi infra 22. dicatur: diliges proximum tuũ, sicut te ipsum: ergo quilibet à proximo suo distinguitur, quia ad eum comparatur. Accipitur autem proximus quadrupliciter, vt dicit Magister 3. Sen. 28. scilicet. Conditione primã natiuitatis, & sic omnes homines proximi sunt. Spe conuersionis, & sic infideles sunt proximi nostri: quia licet secundũ id, quod nunc habent, non possint communicare nobiscum in beatitudine, possunt tamen conuerti, & communicabunt. Propinquitate cognationis, & sic omnes de eadem progenie proximi sunt. Vel propinquitate beneficij exhibiti, & sic omnes, quibus benefacere possumus, & à quibus beneficia recipere possumus dicuntur proximi nostri. Luc. 10. in parabola de vulnerato à latronibus, cuius proximus dicitur fuisse ille, qui benefecit vulnerato. Sciendum autem, q. licet proximus possit accipi omnibus istis modis, tamen in proposito nullus eorũ omnino cõuenit, quia proximus accipitur magis largè, quã sit aliquis istorum modorum. Nam proximus est ille, q. ex charitate diligendus est. Omnis ergo, qui ex charitate diligere potest, præter Deum, proximus est. Qui vero diligere non pot. i. non debet, proximus nõ est, charitas aut per se, & directè habet Deum pro obiecto. Ipse. n. propter seipsum diligendus est, quia summum bonũ est, cætera aut diligenda non sunt, nisi in quãtu ad ipsum pertinent, vel in ipsum tendunt. Et quã charitas est quidam amor specialis, & excellens non pot. esse de re, pro vt hẽt quẽcunq. modũ tẽdendi in Deũ, quia

Quatuor sunt ex charitate diligenda.

quia nihil est, quod propter Deum non sit, cum oia propter se ipsum operatus fuerit Dominus Prouer. 16. & sic nihil esset, quod ex charitate diligendũ nõ esset, sed falsum est, quia quatuor sunt solum ex charitate diligenda, vt ait Aug. 1. li. de doctrina Christiana. Illa ergo diliguntur solum ex charitate, quã tendere possunt in Deum modo perfectissimo. Est autem modus perfectissimus tendere in Deum, vt beatificantem. Nam per hoc q. res tendit in Deum participat aliquo modo diuinam bonitatem. Nullus tamen modus perfectioris cõmunicationis est, quã beatificari: quia in cæteris participationibus diuinis participat res aliquid factum à Deo, idest, aliquid quod medium sine forma, aut species intelligibilis, qua homo Deum cognoscit quãdo beatus efficitur non est aliqua forma, vel species creata, sed ipsa diuina essentia, vt ostensum est supra q. 40. & non potest per aliquam speciem creatam homo intelligendo effici beatus, vt ibi ostensum est. Est ergo perfectissima participatio Dei ipsa beatitudo, licet vna beatitudo sit maior alia: sicut nullum animal est perfectius homine, & tamen quidam homo est perfectior alio. Debet ergo correspondere ista participatio beatitudinis perfectissimo amori. Et quia charitas est amor excellentissimus Dei, & rerum tendentium in ipsum, illã solã tres ex charitate diliguntur, quã in Deum possunt tendere, vt beatificabiles. Ex hoc autem apparet quis dicatur esse proximus, & quis non. Et dicendum, q. omnis homo viuens proximus est, quia nullus viuens est quantuncunq. malus, qui ex diuino beneficio non possit vitam mutare, & peruenire ad beatitudinem. Ideo siue quis sit fidelis, siue infidelis proximus est, quia beatus effici potest, infidelitate relicta. Amici etiam, & inimici proximi sunt: quia possunt mutare malum propositum in inimicitia. De mortuis etiã dicendum est: q. omnes mortui in charitate proximi sunt: quia illi vel sunt iam beati, sicut qui sunt in Paradiso, vel habent certam spem beatitudinis, sicut qui sunt in purgatorio. Mortui autem, qui damnati sunt, proximi non sunt: quia iam beati effici non possunt. De Angelis bonis etiam dicendum est, q. proximi sunt, & conserui nostri. Ita enim ipsi testantur, sicut dicitur Apoc. 19. & 22. cum Ioan. vellent adorare Angelum, dixit ei: Caue ne feceris, conseruus enim tuus sum, & fratrum tuorum. Dæmones autem proximi nostri non sunt, quia beati esse non possunt: de his apparet per Aug. 1. lib. de doctrina Christiana, & per Magistrum 3. Sen. dist. 28. Quia tamen Christus dixit proximum esse illum, qui benefecerat alteri: Luc. 10. vidẽdum est, quomodo omnibus istis possit conuenire proximum esse ex ratione beneficij. De hominibus planum est, quia nullus est tam magnus, qui interdum non indigeat auxilio paruulorum, immo qui maiores sunt pluribus indigent, vt dicit Boc. & interdum istis benefacere etiã secundum corpus magna misericordia est, cum cõtingat tales incidere in magnas calamitates. Nullus tamen inutilis, & paruus est, qui interdum alijs in multis prodesse non possit. Et ideo nullus viuens à ratione proximi excipitur. Maxime autem quia benefacere alteri competit etiam secundum animam, quod maximum beneficium est, sicut anima corpore maior est, hoc autem quilibet potest alteri præstare, vt orando pro ipso. Et istud specialiter Christus expressit, dicens: Orate pro persequen- tibus, & calumniantibus vos. Mortui etiam, qui in

Alph. Toft. super Matth.

charitate decesserunt, proximi nostri sunt: quia vel sunt beati in re, vel in certa spe. Si in re, sunt proximi nostri: quia nobis benefacere possunt orando Deum pro nobis, vt ostenditur sequen. cap. q. 87. licet nos non possimus benefacere eis. Nam sufficit ad rationem proximi, quòd vnus alteri benefaciat, etiam si ab eo bonum non recipiat, nec recepturus sit. Sic patet ex verbo Christi Luc. 10. Nam Samaritanum vocauit proximum vulnerari solum secundum hoc, quod benefecit ei, & nõ recepit aliquod bonum ab ipso. Si autem dicas, quòd licet non recepit, poterat tamen recipere, & ex hoc vocaretur proximus, dicendum q. Christus non vocauit isto modo proximum: quia etiam sacerdos, & leuita vocarentur isto modo proximi ipsius vulnerati, quia licet tunc non benefecerunt ei, poterat aliquando benefacere. Christus tamen vocauit solum Samaritanum proximum, Leuitam autem, & Sacerdotẽ nõ vocauit proximum: ergo ex hoc solo, q. erat benefacere proximum vocauit: mortui ergo, qui beati sunt, proximi nostri sunt, quia orãdo benefacere nobis possunt, licet nos illis non possimus benefacere. Mortui autem, qui nondum sunt beati, in charitate tamen decesserunt, sicut q. in purgatorio sunt, proximi nostri sunt, quia illis benefacere possumus, licet non possumus ab eis recipere bonum. Nã pro eis orare possumus, qd eis proficit ad faciliorem liberationem de pœnis. Ipsi autem pro nobis orare non possunt, nec etiam pro se ipsis, vt ostendit se. c. q. 87. hoc modo Christus dici potest proximus noster in quantum homo. Nam in quantum Deus proximus non vocat, licet nobis benefaciat: quia magis est, q. proximus. Et ideo dilectio Dei distinguitur à dilectione proximi: quia debemus Deum diligere plusq. nos, proximum aut sicut nos, Christum aut in quantum homo, vt proximum diligimus, & tñ plusquã nos aliquid diligimus, minus tñ q. Deum, vt dixit Magister 3. Sen. di. 18. Angeli boni sunt etiam proximi, quia nobis benefaciunt, licet nos illis non possimus benefacere: nam sunt administratorij spiritus in ministerium missi propter eos, qui capiunt hẽditatem salutis, ad Heb. 1. Dæmones non sunt proximi nostri, quia in nullo nobis benefaciunt, nec benefacere possunt, sed potius desiderant aduersari. Vñ eos ex charitate diligere non debemus, quia tunc optarem eis vitam æternam, & tamen nõ possunt illã hẽre. Damnati etiam proximi nostri non sunt, quia in nullo possumus eis benefacere orãdo, vel aliàs, nec etiam optare eis bonum ex charitate debemus: quia illud habere non possunt, etiam ipsi nobis in nullo possunt benefacere, ideo licet q. viuere proximi erant, iam tamen proximi esse desierunt per hoc, q. damnati sunt. Et sic patet, q. proximi nostri sunt tã amici, q. inimici boni, & mali quoadiu viuunt: quia benefacere possumus eis, & ab illis bonum recipere. De his Aug. lib. 1. de doctrina Christiana.

Quomodo dicitur hic, quòd dicitur est antiquis: odio habebis inimicum tuum, &c. Quasi. CCCXLIIII.

QVÆRITVR, quomodo dicitur hic, qd dicitur est antiquis: odio habebis inimicũ tuũ: quia lex iubet charitatem, & non odium. Dicit p̄r secundum Aug. li. de Serm. Do. q. lex Moyli quendam gradum posuit iustitię Phariseorum, quẽ erat diligere amicum: & odisse inimicum, cum esset omnino malum odisse inimicum, & etiam amicũ, est autem perfectio diligere amicum, & inimicum. Ad designandum autem gradum iustitię Phariseorũ dixit scriptura: diliges amicum tuum, & odio habebis

Pars Secunda. Ii bis

bis inimicum tuum, & dixit, q̄ ista vox non est tanquam iubentis iusto, sed tanquam permittentis infirmo. Aliter etiam Augul. respōdet lib. 3. Faustum loquens contra Manichæos, qui dixerunt hoc esse proprium legis veteris, q̄ homo odisset inimicū, inueniens, q̄ lex verus mala erat, & à malo Deo. Sed dicit, q̄ sicut Apostolus dicit quosdā homines Deo odibiles, Christus tamen dicit, q̄ Deus facit oriri solem suum super bonos, & malos, per quod intelligitur, q̄ Deus diligit in nobis naturam bonam, quam fecit, & odit malitiam, quā nos fecimus. Ita & nos debemus in quolibet homine facere. scilicet diligere bonum, quod est, & odisse malum, quod facit. Et hoc dicit Augul. intelligi in his verbis: diliges amicum tuum. scilicet idem homo sit amicus, & inimicus. Amicus quidem propter bonum, in quo nobiscū conuenit: inimicus autem propter malum, in quo nō conuenit, sed aduersatur. Et quantum ad vnū diligendus est, quantum ad aliud verò odio habendus est. Aliter potest dici, q̄ scriptura nō dixit hoc. odio habebis inimicū. sed dicitur esse, quia Iudæi hoc putabāt ex scriptura colligi, & sic illam interpretabantur. Nam cum Deus iusserit amicum diligi, putabant ex opposito inimicum esse odio habendum. Sic dicit Sanctus Tho 3. Sen. di. 30. art. 1. Aliter etiam potest dici, q̄ Iudæi colligebant hoc, quia Deus iusserat eis persequi quasdam gentes, & occidere illas. Ex quo putabant præceptum esse, q̄ inimici odio haberentur. Sic dicit Glo. sciendum est in toto corpore legis non esse scriptum: odio habebis inimicū tuum, sed hoc dicitur quantum ad traditionem scribarū, quibus visum est hoc addendum. Quia Dominus præcepit filiis Israel persequi inimicos suos, & deletere Amalec de sub cælo, & iste est conueniens sensus.

An teneamur diligere inimicos. Quæst. CCCXLV.

Ad primū argu.

QVAERITVR, an inimicos diligere teneamur. Dicunt quidam q̄ non, quia Luc. 9. dicit Glo. super verbo: diligite inimicos vestros, hoc perfectiorum est, & tamen ad ea, quæ sunt perfectionis, non tenentur omnes: ergo non tenentur omnes ad diligendum inimicos. Item non tenentur homines ad plura in lege noua, quā in veteri: quia infra 13. super illo verbo: accipiens panes, dicit, quod non alia, quā, quæ scripta erant, præcipit, sed legem, & prophetas grauius esse demonstrat. Et tamen in lege veteri non tenebatur quis diligere inimicos, vt patet hoc in litera: ergo neceriam nunc. Item natura non inclinatur contra charitatem, quia charitas naturam perficit, cum sit virtus, & tamē natura inclinatur ad destructionem contrarij. Inimicus autē in quantum huiusmodi contrarius est: ergo non tenemur eum ex charitate diligere. Item charitas facit voluntatem nostram conformem diuinæ voluntati: Deus autem odit aliquos. Malach. 1. Esau odio habuit: ergo possumus nos aliquos odio habere, quod maxime erit de inimicis. Item propheta expressē dixit: perfectio odio oderam illos: Psalm. 138. Et tamen perfectio hominis pertinet ad charitatem: ergo stat cum charitate interdum aliquos odisse. Item dicit Augul. in Enchiri. q̄ hoc tam magnum bonum, quod est diligere inimicos, nō est tate multitudinis, quam tam credimus exaudiri, cū in oratione dicatur: dimitte nobis debita nostra, & tamen non exauditur, qui nō est in charitate, nec peccatum ei dimittitur: quia charitas operit multitudinem peccatorum, ergo nō est de necessitate charitatis inimicos diligere. Dicendum, quod diligere inimicos est de necessitate charitatis: quia diligere tenemur Deum ex charitate propter se, & propter ipsum diligere debemus proximum in quantum tendit in ipsum, vt potens ab eo beatificari, vt ostensum est supra q. 343. Inimicus tamen habet nobiscum quandam conuenientiam in natura, secundum quam potest peruenire ad beatitudinem, & est capax virtutis, & gratiæ, per quā peruenitur in beatitudinē. Ideo inimicos tenemur diligere ex charitate, inimicitiam tamen eorum diligere non debemus, quia illa aliquid malum est, & secundum illam non possunt peruenire ad beatitudinem. Pro quo sciendum, q̄ dilectio inimicorum potest considerari tripliciter: vno modo q̄ inimici diligantur in quantum inimici sunt. Et hoc est peruersum, & charitate contrarium: quia ex charitate non est diligendum, nisi bonum, cum malū in Deū non ordinetur: diligere tamen inimicitiam alicuius esset diligere malum eius: quia secundum illam ipse malus est. Et hoc est, si placeret alicui, q̄ alius esset inimicus eius, quia illud dicimur diligere in aliquo, de quo ipse nobis placet. Sicut si quis diligit aliquē secundum virtutem, diligit virtutem in eo, ita si quis placet alteri, quia inimicus eius est, diligit inimicitiam illius, & placet ei de illa. Istud autem esset diligere inimicum secundum q̄ inimicus est, & est valde irrationabile. Alio modo accipitur dilectio inimicorum quantum ad naturam ipsorum. Et hoc in vniuersali. Et sic est de necessitate charitatis diligere inimicum, scilicet, aliquid diligens Deum, & proximum ex charitate ab ista generalitate dilectionis proximi nō excludat inimicos suos. Ista dilectio in vniuersali est, quando quis diligit omnes homines tanquam proximos non determinando se specialiter ad aliquem eorum, siue amicum, siue inimicum, sed sicut Deus vult omnem hominem saluum fieri, & ad agnitionem veritatis venire 1. Tim. 2. ita & nos diligamus omnes hoīes in generali cupientes, q̄ omnes hoīes saluentur. Tunc si ab hac dilectione generali nō excludamus inimicos, dicimur eos diligere ex charitate. Ad hoc autem nō requiritur, q̄ diligamus illos specialiter habentes affectum ad eos, sed solum, q̄ non excludamus eos ab ista dilectione. scilicet expressē mala illis cupiendo. Et hoc nō est specialiter diligere, sed specialiter non odisse. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorū in speciali. scilicet vt si quis speciali motu dilectionis moueatur ad inimicum volendo pro eo aliquid bonum, siue temporale, siue æternum. Et istud non est absolute de necessitate charitatis, quia est ad alios hoīes nō tenemur, sic chari. habere. Nam nullum minus tenemur diligere, q̄ inimicos, & tamen multi alij sunt quos speciali affectu nunq̄ diligimus: quia nunquam de illis consideramus, impossibile est tamen aliquem diligere, de quo non cogitemus: ergo multi sunt, quos speciali affectu nō diligimus: immo esset impossibile, q̄ oēs hoīes diligere speciali affectu, cum multi sint, quos non cognoscimus. Dicimur tñ diligere oēs ex charitate, ideo intelligitur de dilectione generali, scilicet quā quis vult pro oībus hoībus vitam æternā. Et ista dilectio sufficit pro inimicis, cum est sufficiens pro amicis. Est tñ necessariū sibi præparationem animi. scilicet vt homo habeat animum paratum ad hoc, q̄ in singulari inimicū diligeret, si necessitas occurreret, vt potest si esset in periculo, quo non posset nisi per inimicū suū liberari, tenetur eum liberare si commodè potest, id est, sine damno, & non præiudicando æquitati. Si autem nolit eum liberare, specialiter ipsum odit. Si verò ipsum liberat, speciali affectu ipsum diligit: quia non potest eū liberare, nisi velit pro eo illud bonū, quod est liberatio: ergo tunc tenet eū in spāli diligere. Quā tñ sine articulo necessitatis quis diligat inimicū speciali

Ad scđm argum.

Ad tertiu argu.

Ad quartū argu.

Ad quintū argu.

Ad sextū argu.

speciali affectu non est de necessitate charitatis, sed de perfectione. Cum autem diligatur proximus propter Deum ex chari. quanto quis magis diligit Deum, tanto magis dilectionem suam extendit ad proximum, nulla inimicitia impediente. Sicut si quis valde diligeret aliquem, diligeret & filios eius propter ipsum, dato q̄ essent inimici ipsius. Et ita cum omnes homines pertineant ad Deum, quia ad beatitudinem peruenire possunt, qui diligit nimis Deū, diligit etiam inimicos suos propter Deum, quia illi ad Deum pertinent: Ex prædictis apparet, q̄ de necessitate chari. non tenetur quis velle aliquod bonū inimico suo, nec æternum, nec temporale, sed obligatur solum, q̄ non excludat eum à generali amore. i. q̄ non habeat determinatē odiū contra ipsum. Vnde si quis nunquam de proximo suo cogitet bonum, aut malum dicitur eum diligere, quia si nunq̄ de eo cogitet, nūquam potest eum specialiter odī habere. Et idem est cōmuniter de alijs hoībus, quia non tenemur cogitare de illis, nec habere aliquem actum affectionis determinatē ad illos, & hoc habentes dicimus eos diligere in quantum nō detestamur eos, hoc verum est, nisi respectu quorūdam, quibus pro beneficio, vel cōtractu, aut alijs tenemur, q̄ specialem memoriam ipsorum habeamus, & diligamus eos speciali amore. Et sic aliquid est de necessitate chari. aliud est de perfectione, & est consilium.

Ad primū argu.

Ad scđm argum.

Ad tertiu argu.

Ad quartū argu.

mortem non fecit, nec delectatur in perditione viuorum, sed solum in quantum iustæ sunt, & conueniūt ordinationi suæ. Et in hoc etiam nos possumus velle malum alicuius, scilicet, poenam eius in quantum iusta est, & proficit ad aliquid.

Ad quintum dicendū, q̄ propheta oderat malos odio perfecto. i. odio magno, & hoc in quantum erant inimici Dei, scilicet, in quantum peccabant, sed non in quantum erant ad imaginem Dei, & per tale odium non tollitur charitas.

Ad sextum dicendum, q̄ Augul. loquitur de dilectione proximi non solum in se ipsa, sed et quantum ad ostensionem signorum dilectionis, & verū est, q̄ multi exaudiuntur in oratione Dñica, q̄ nō diligit inimicos quantum ad istā ostensionē, quia illa non est de necessariæ charitatis, sed de consilio: vel potest dici q̄ loquit Aug de dilectione in spāli: quia nemo tenetur ad hñdū spālem, & determinatū affectū ad inimicū, sed sufficit hñe in gnali, licet salum p̄supponit: quia est non existens in charitate Deus exaudit, & impetrat, sed nō meret, vt ostēdet infra 7. c. q. 16.

An quis possit licitè odire inimicum suum, vel velle ei malum, vel gaudere de malis eius, & tristari de bonis. Quæst. CCCXLVI.

QVAERITVR, an possit aliquis licite velle malum inimico suo, vel gaudere de malis eius, aut tristari de bono. Dicunt quidam q̄ licitum est, quia in scriptura sæpe inuenitur q̄ viri sancti mala optent inimicis suis, sicut Iere. dicebat: Cōfundarur illi, & non cōfundar ego: pauca illi, & non pauca ego. Da filios eorum infamē, & deduc eos in diem gladij, & multa alia Iere. 18. Dicendum, q̄ charitas, & odiū opponuntur, & ideo non possunt stare secū dum eandem rationem, & tamen tenetur quilibet diligere inimicos, vt dictum est præced. q̄ ergo non potest absolute gaudere de malo inimicorum, vel tristari de bono eorum. Charitas tñ non est directē de omni bono, & ideo nec per eam excluditur omne malum, & sic aliquid bonū est, quod non tenemur velle pro inimicis, licet eos ex charitate diligamus, & aliquid malum est, quod eis velle possumus, charitate stante. Est enim charitas amor Dei directē, & amor proximi propter Deum in quantum tēdit in Deum. Tendit tamen homo in Deum in quantum est beatificabilis, ad quam beatitudinem nō est via nisi per gratiam, ideo ex charitate tenemur velle gratiā, & gloriam eis, quos diligimus, siue in generali, siue in speciali, & quantum ad hoc odium non habet locum. Nemo. n. potest, manente charitate, velle alicui, q̄ habeat poenam æternam, vel quod nunquam habeat gratiam, aut q̄ perdat quam habet. Et similiter non potest aliquis gaudere de malo eterno alicuius, vel de gratiæ amissione, charitate manente. Bona autem temporalia per accidens se habent ad charitatem, sicut se habent per accidens ad vitam æternam: quia sine eis pōt illuc perueniri. Et sic possunt bona temporalia in diuersis se impedire: quia prosperitas vnus inducit aduersitatē alterius vnus quia in chari. est ordo, & tenetur quisque se ipsum plus diligere, quā alios, & cognatos plus, quā non cognatos, & amicos, & natos, & bonos plus, quā inimicos, & incognitos, & malos, & bonum commune plus, quā particulare vnus, vel paucorum. Potest quis, manente charitate, optare malum temporale alicui, & gaudere de malo temporali, si illi conueniat, & tristari de bono temporali eius. Et cum gaudet quis de malo alterius, non debet gaudere de illo in quantum malum est illius, Pars Secunda. li 2 sed

Ad quintū argu.

Ad sextū argu.

Ad primū argu.

Ad scđm argum.

Ad tertiu argu.

Ad quartū argu.

Ad primum dicendum, q̄ diligere inimicos quantum ad ostensionem signorum dilectionis est, & perfectionis: diligere tamen sine signo est ad inimicos necessarium est intelligendo de generali dilectione, quia in speciali non tenemur eis, vt dictum est. Et ista dilectio generalis debet esse de bonis vite æternæ, ita q̄ quilibet velit omnes homines saluos fieri 1. Tim. 2. Nam ita etiam Deus vult: velle autem bona temporalia, etiam in hac generali dilectione non tenetur quis: quia temporalia non pertinent directē ad charitatem, sed gloria, & gratia vt finis, & medium, quod est ad finem: ideo nec amicis, nec inimicis tenetur quis in generali dilectione velle, nisi gloriam, & gratiam.

Ad scđm dicendum, q̄ in nouo testamēto nō sunt plura præcepta, quā in veteri: quia Christus nō posuit specialiter aliqua præcepta. Nam ceremonialia & iudicialia nulla posuit, sicut erant in veteri testō. Moralia autem obligant de iure naturæ, & ideo ita obligabant in veteri testamento, sicut & nūc. Et sic Christus non posuit plura præcepta, quā ibi erant, sed abstulit multa. scilicet ceremonialia, & iudicialia: quia per ipsum fuerunt implera, & cessauerunt, cū status legis per eum cessauerit, vt ostensum est supra q. 98. Declarauit tamē præcepta legis naturæ specialiter, & ideo multa putatur addidisse non aspicientibus. Nihil tamen addidit supra id, quod erat in veteri testamento. Ideo sicut nūc tenemur diligere inimicos, ita et tunc Iudæi tenebant, vt dicit infra q. 347.

Ad tertium dicendum, q̄ natura non inclinatur ad odiendum inimicum, nisi in quantum contrarius est, & nociuus, & non in quantum concordat nobiscū in natura. Inimicitia autem sua non est diligenda. Et ad hoc natura inclinatur, quia malū esset illius inimicitiam diligere, quia mala est, vel q̄ placeret nobis in quantum inimicus est. Quātum ad naturam autem in quantum est capax gloriæ, & gratiæ diligendus est, & ad hoc non repugnat natura: ideo charitas non inclinatur contra naturam.

Ad quartum dicendum, q̄ Deus nō vult malum alicuius. scilicet malum culpæ, sed permittit illud. Et hoc permissio bona est, quia ex iusta causa permittit. Malū autem poenæ Deus vult, & ipse directē infert poenas, non quasi delectetur in poenis nostris sapiæ. j. Deus Alph. Toft. super Matth.

sed in quantum est impedimentum malo rum alterius. quia per hoc quod ille mala patitur non potest mala inferre. Etiam potest gaudere quis de malo temporali alterius in quantum per illud, quod est malum peccati excusatur in eo malum culpae. Ut si quis gaudeat, quod latro occiditur: quia per hoc definit malum agere, & non offenditur Deus amplius ab eo. Cum vero tristatur quis de bono alterius, non debet tristiari de bono illius in quantum est bonum eius, sed in quantum est impedimentum bonorum alterius. Sicut cut potest quis iustitiam tristiari, si inimicus suus temporaliter prosperat: quia per hoc potest ipsum deprimere, Bonum autem gratiae, & gloriae non impedit bonum alterius. Quia possunt omnes simul gratiam habere, & gloriam. Nec minuitur bonum unius per bonum alterius: quia ita abundanter possunt omnes homines habere gratiam, & gloriam, sicut si vnus istud habere. Ideo quantum ad hoc nemo potest manente chari. optare alicui malum peccati eterne, vel amissionem gratiae, nec etiam potest gaudere de malo culpae, vel de malo poenae aeternae, aut tristiari de gloria, vel gratia eius. In bonis autem temporalibus secus est: in quantum se impediunt, vel impedire possunt. Si quis tamen cupiat malum inimico suo temporaliter, vel tristetur de bono eius, non in quantum per ista impediuntur bona sua, sed solum in quantum est inimicus contra chari. est, ut si quis habeat inimicum habitantem in terra remotissima, quem verisimiliter nunquam timet, nec perdat, quod aliquod malum ei, aut suis inde provenire possit, gaudent tamen de malo, & infortunio eius, quod illud audiverit, vel tristetur de eius prosperitate. Nam ista cum chari. stare non possunt, & per hoc apparebit quando quis licite inimicum oderit, & quando non. De hoc dicit Greg. Inimici autem dilectionis tunc veraciter custoditur, cum non pro eius profectu deijcitur, nec de illius ruina laetatur. Non enim amat aliquis eum, quem non vult esse meliorem, stantemque eum voto persequitur, quem cecidisse gratulatur. Euenire tamen plurimum solet, ut non amissa chari. inimici ruina nos laetificet, & rursus eius gloria sine invidia culpa contristet, cum, ruente eo quosdam bene erigi credimus, & proficiente eo, plerosque iniuste operum formidamus. Sed ad hoc seruandum est discretionis examen, ne cum nostra odia exequimur fallamur sub specie utilitatis alienae. Oportet etiam pensare quid debemus ruinae peccatoris, & quid iustitiae ferientis. Nam cum peruersum quencquam omnipotens percutit, & congaudendum est iustitiae iudicis, & condolendum est miseriae pereuntis.

Ad rationem in contrarium dicendum, quod sancti non imprecantur malum, quasi illud desiderantes, sed praenunciantes. Erat enim Ieremias propheta, & praenuntiabat mala futura hostibus suis, & non optabat ea, licet per modum optantis loquatur. Nam Deus per os eius praenuntiabat mala futura illis, qui impediabant eum in illis, ad quae Deus ipsum miserat, & videbatur ista imprecari. Aliter potest dici, quia viri sancti interdum ista petebant pro malis, & inimicis eorum in quantum per hoc impediabantur mala facere, & non poterant opprimere ipsos, istud autem potest quilibet iuste optare, ut supra dictum est.

An Iudaei in veteri testamento tenerentur diligere inimicos. *Quest. CCCXLVII.*

QVAERITVR, an Iudaei in veteri testamento tenerentur diligere inimicos. Dicunt quidam, quod non solum non tenebantur diligere inimicos, sed etiam poterant eos odisse. Quia dicitur

Fhic, quod dictum est antiquis: odio habebis inimicum tuum. Item, quia Deus iubebat Iudaeis persequi inimicos: sicut iussit, quod deberent chananeos viros, & foeminas, magnos, & paruos nulli parcentes, Deuter. 20. Iussit etiam Amalecitas deleri de sub caelo Deuter. 26. Et quia Saul miserus est regi eorum, & reseruauit pecora ipsorum Deus iratus abstulit ei regnum: 1. Regum 15. Iussit etiam, quod nunquam haberent Israelitae pacem cum Ammonitis, & Moabitibus, nec querebant eis bona cunctis diebus vitae suae. Deuter. 23. & ita de multis alijs. Nam etiam iussit, quod hostiliter se haberent contra Madianitas: Num. 25. ergo Deus iubebat Iudaeis habere odium quarundam gentium.

Dicendum, quod Iudaei obligabantur diligere inimicos ex charitate, sicut nunc obligamur: quia istud non est praecipuum caeremoniale, nec iudiciale, sed morale, & tamen moralia, quia sunt de iure naturae, omni tempore obligauerunt: etiam quia Iudaei obligabantur ad legem implendam, Deuter. 30. Et tamen lex tota consistit in chari. ad Ro. 13. & ad Gala. 5. ergo ad charitatem obligabantur, & tamen lex non solum dirigit erga amicos, sed etiam erga inimicos: ergo etiam ad illos charitas habenda erat. Et hoc etiam aliquando dictum est in veteri testamento, Deuter. 19. Non quaeras ultionem, nec memor eris iniuriae ciuium tuorum, & tamen qui iniuriam fecit inimicus est. Non quaerere autem ultionem, & non recordari iniuriae ad chari. pertinet: quia ex equitate poterat quis perire ultionem, dum tamen ageret ex debito sine, vel etiam, si intelligatur sola iniusta ultio verita adhuc pertinet ad charitatem non desidere illam, cum quis possit illam habere, etiam Proverb. 24. dicitur. Si ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas: hoc tamen expressè ad charitatem cum inimicis pertinet. Et non solum dilectio inimicorum iubebatur esse in veteri testamento, sed etiam offensio signorum dilectionis. Sic dicitur Prover. 25. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, & si sitit, da illi bibere. Et sic etiam dicitur: si occurreris boui, aut asino inimici tui erranti reduc ad eum, & si inueneris bouem, aut asinum odientis te iacere sub onere, non pertra sis, sed subleuabis eum eo. Exo. 23. Istud autem est, quod Christus dixit: benefacite his, qui oderunt vos: ergo in veteri testamento erat praecipuum de diligendo inimicos.

Dicendum, quod tenebantur Iudaei diligere inimicos ex charitate dilectione generali, sicut & nos tenemur. Et hoc solum quantum ad bonum gratiae, & gloriae quia bona temporalia non tenebantur eis velle, sicut nec nos tenemur. Grauius tamen nos peccamus odiendo inimicos, quam Iudaei: eo quod praecipuum de diligendo inimicos non fuit tam expressum in veteri testamento, sicut in nouo, in quo nihil aliud iubetur, nisi charitas. Et dicitur, quod in hoc consistit tota lex: & prophetae infra 7. & 22. Et quod ille, qui habet chari. impleuit legem, infra 22. & ad Roma. 13. & Gala. 5. sicut omnes gentes obligatae fuerunt semper ad decalogum, eo quod decalogus est de iure naturae, & tamen Iudaei magis peccabant faciendo contra ista praecipua, quando sibi data erant per Deum in voce, & in scriptis, quam antequam darentur, & quam ceterae gentes, quibus non data erant, eo quod iam isti habebant maiorem obligationem, & ignorantia eorum erat minus excusabilis.

Ad primum dicendum, quod non fuit Iudeis praecipuum odire inimicos, nec habetur istud in tota lege eorum, & scribae, & sapientes eorum istam doctrinam dabant populo tanquam sequeretur ex eis,

Ad primum argum.

eis, quae in lege scripta erant, ut dictum est, supra A

questione 344. Ad secundam dicendum, quod propter illa non iubebat Deus Iudaeis odisse aliquas gentes: quia poterat stare, quod diligerent omnes gentes ex chari. & tamen, quod exercerent poenas in illas ex mandato Dei: quia officia vindictae bono animo impleri possunt, sicut lex, & sicut iudex: pater, quia 23. q. 5. c. Officia. Minister est iudicis reos puniendo benefacit, & diligit eos, quos occidit. Sic etiam miles praecipuum ducis occidens aliquos in bello iusto non peccat, & ex chari. agit. e. q. c. Cum minister, & c. Miles, & hoc est, quia solum agunt istud in quantum iustum est, & in quantum sibi iubetur. Nam si ex desiderio occidendi facerent, peccarent. ea. q. c. Lex aeterna. Ita Iudaei poterant bono animo seruata charitate occidere gentes istas immo tenebantur in quantum Deus iubebat eis hoc, per quod constituat eos executores iustitiae suae. Nam Chananeis, & Amalecitis, quos Deus occidi iussit pro delictis suis. merebantur mortem. Et erat idem de Madianitis. Deus autem voluit committere executionem huius rei potius Iudaeis, quam alteri genti: ideo tenebantur ex charitate Deo obedire, & cum primo chari. seruare poterant etiam occidendo istos, quia per mortem temporalem non tollitur gratia, nec gloria, nec impeditur quis ad ista. De Ammonitis, & Moabitibus non iustum est, ut Iudaei occiderent illos, sed vt non facerent cum eis pacem, nec quaerent eis bonum. Hoc autem erat, quia communicatio Iudaeorum cum Ammonitis, & Moabitibus erat periculosa, & etiam erat in contemptum Dei, cum ipsi seduxerint Iudaeos per mulieres eas ad sacrificia idolorum deducendo, ut ad iram concitarent Deum Israel, & percuteret Iudaeos: Num. 25. Non ergo debebant facere Iudaei cum illis pacem, nec componere aliqua foedera: non tamen iubebantur persequi eos inferendo eis aliquod malum, sed solum quod non quaerent eis bonum. Deu. 23. Et intelligitur de bono. i. prosperitate temporali, & istam non tenerent quis velle pro inimico, nec etiam pro non inimico manente chari. quia charitas directe est ad gratiam, & gloriam, non autem ad bona temporalia. Ideo Iudaei poterant habere chari. cum Moabitibus, & Ammonitis: etiam si obligarentur non quaerere eis bonum, & ita est de omnibus alijs gentibus.

An quis teneatur ostendere inimicis signa beneuolentiae. *Quest. CCCXLVIIII.*

QVAERITVR, an teneatur quis ostendere inimicis signa dilectionis qualia sunt benefacere, & bene loqui. Dicunt quidam quod sic: quia tenetur homo benefacere inimicis: Prover. 25. Si esurierit inimicus tuus, da illi cibum, & si sitit, potum da illi. Et istud est signum dilectionis: ergo tenemur inimicis ista signa dilectionis ostendere. Item Ecclesia orat pro inimicis, & docet nos orare, dicens. Amicis, & inimicis nostris veram chari. largire, & idem dicit Glo. hic. Oratio tamen est beneficium maximum, quod potest impendi, ergo quis obligatur ad ostendenda signa dilectionis inimico. Item nullus debet habere dilectionem simulatam, sed dilectio non est vera, quae non se ostendit in opere, ut dicit Grego. in Homilia. Probatio dilectionis exhibitio est operis, & 1. Ioã 3. dicitur: non diligamus lingua, vel verbo, sed opere, & veritate. Et tamen obligatur quilibet inimicum suum verè diligere: ergo obligatur ostendere signa dilectionis. Item simul iubentur hic à Christo ista duo. f. diligere inimicos, & benefacere his, quod ostendunt nos: tenemur tamè ad primum, ut ostensum est

Alph. Toft. super Matth.

supra q. 345. ergo eadem ratione ad secundum. Item quod quis neget alteri signa dilectionis, & beneficia est vindicta quaedam, sed non licet homini se vindicare, ad Ro. 12. Non vos vindicantes, sed dantes locum irae: ergo tenetur quilibet inimico ostendere signa dilectionis. Item ex chari. amatur Deus, & proximus, sed amor Dei non potest esse sine ostensione in signo exteriori, ergo nec amor proximi. Pater, quia dicit Grego. in Homilia paschali: Amor Dei non potest esse otiosus. Magna enim operatur si est, si definit operari, amor non est: ergo charitas, quae habetur ad inimicum cum sit eadem, quae habetur ad omnem proximum, non potest esse sine signis dilectionis.

Dicendum, quod signa amicitiae ostendere inimicis sicut quosdam semper est perfectionis, & nunquam necessitatis: quia dicitur hic in Glo. quod signa amicitiae. f. benefacere inimicis, & orare pro eis perfectionis sunt: ad ista tamen, quae sunt perfectionis, non tenentur omnes, ergo non tenentur omnes exhibere signa amicitiae inimicis. Item, quia charitas ad inimicos erat ita necessaria in veteri testamento, sicut nunc, & tamen nunc tenebantur Iudaei ostendere signa dilectionis inimicis, cum iubebantur persequi illos, & non habere cum eis pacem, nec quaerere eis bonum, ut patet de Chananeis Deu. 20. de Madianitis Num. 25. de Moabitibus, & Ammonitis Deu. 23. de Amalecitis Deut. 26. & 1. Reg. 15. ergo nec nunc tenebimur ad signa dilectionis ostendenda inimicis. Item Ecclesia interdum fieri iubet bella contra tyrannos, & infideles, ista autem sunt signa inimicitiae: ergo a fortiori non erit necesse ostendere eis signa dilectionis. Item quia postquam Christus dixit beneficia ostendenda esse inimicis, & orandum pro eis, subiunxit: estote perfecti, sicut pater vester caelestis perfectus est: ergo indicauit, quod ostendere ista signa dilectionis precebat ad perfectionem. Ad euidenciam huius dicendum, quod effectus, & signa amoris procedunt ex interiori dilectione, & proportionantur ei. Dilectio autem interior inimici considerata in generali est absolute de necessitate praecipui, in speciali autem considerata non est absolute de necessitate praecipui, sed secundum preparationem animi, ut ostensum est supra q. 345. Ita ergo dicendum est de effectu, vel signo dilectionis exteriori exhibendo scilicet, quod sunt quaedam beneficia, vel signa amicitiae, quae in communi exhibentur proximis, aliqua vero in speciali. De primis, ut cum quis orat pro fidelibus defunctis, vel pro salute, & bono fratu fidelium, aut pro aliquo toto populo, vel cum impendit aliquis beneficium aliquod toti populo, vel communitati. De secundis, ut cum quis particulariter exhibet beneficium alicui, vel habet se bene ad illum gratè, & delectabiliter communicando cum eo, & proficiendo ei in aliquibus. De primis dicendum, quod est de necessitate praecipui exhibere illa etiam inimicis. Quod patet, cum quis talia faciat, cum directe ea faciat pro communitate, necesse est, quod proficiat etiam inimicis, cum includantur in illa communitate, nisi specialiter, & expressè exceperit eos de tali beneficio. Ut si quis diceret: proficiat hoc ad salutem omnium fidelium defunctorum, vel ad incolumitatem omnium viuorum fidelium, nisi inimicorum meorum, vel omnium, & cetera, nisi talium, & talium, qui sunt inimici mei: quia tunc mortaliter peccat, qui ita excipit eos ab illo generali beneficio, quia istud est odisse illos expressè, & est vindictam quaerere, quod vetitum est Leuitic. 19. Non quaerere ultionem, nec eris memor iniuriae ciuium tuorum. Istud autem verum est, quando beneficium datur multis, ut communitati, ita quod non oportet magis apponi de labore, vel sum-

Pars Secunda. Ii 3 ptu

ptu pro multis, quam pro paucis. Vt cu quis dicat: oro pro toto populo christiano, non magis refert, q sint solum centum christiani, qua cum sint millesies millia. Secus autem, quado quis orat pro tota aliqua comunitate nominando in oratione illa singulos de comunitate expressit. Nam tunc si sint in comunitate illa, aliqui inimici sui non tenentur illos exprimere, & etiam si non exprimat, non peccat: quia tunc licet toti comunitati beneficiat, non beneficit, vt comunitati, sed vt singulis, ideo est beneficium particulare, & non commune: quia magis apponit de labore, & attentione nominando mille, & decem, quam mille solum. Est tamen aliquale signum adhuc rancoris, si nominatis omnibus de comunitate duos, vel tres solos, q inimici sunt, non nominet. Secus autem si cum illis aliquos etiam alios de comunitate, qui non sunt inimici sui, omittat: quia tunc non erit signum rancoris. Cauet ergo quis ne in hoc seipsum fallat putans, q non agit ex odio, & agat ex odio. Sic etiam est, quando quis inuitat aliquam multitudinem ad pradium, vel exhibet ei simile beneficium, q maiorum sumptuum est qua o fuerit in plures collatum. Nam tunc si quis omnibus de comunitate hoc beneficium praestet, & solos inimicos excipiat, non peccat si plus expendere necessesse erat eos cum caeteris inuitando, quam alios solum, exclusis eis. Nam non tenetur hoc beneficium eis praestare: quia est particulare. Beneficia tamen comunitaria sunt illa, a quibus inimici non sunt excludendi. De secundis, scilicet, de particularibus beneficiis, vel signis dilectionis, quae aliquibus particulariter exhibentur. Dicendum, q non tenetur quis de necessitate inimicis ea exhibere, vel ostendere, sed solum secundum praeparationem animi, scilicet, q animus noster debeat esse paratus, q si inimicus fuerit in articulo necessitatis, & non potest per alterum ei prouideri, q nos ei succurramus. Prouer. 25. Si esurierit inimicus tuus, ciba illum, & si sitit, potum da illi. Quod autem extra articulum necessitatis quis exhibeat inimico ista particularia beneficia, vel ostendat signa dilectionis ad perfectionem pertinet, per qua non solum vult aliquis euitare peccatum faciendum, ne ipse malus sit, scilicet, per odium proximi, sed etiam vult inimicum beneficiis superare, vt eum bonum efficiat. Et ista est superabundans charitas, & sub consilio cadit. Sic dicitur Prouer. 25. & ad Ro. 12. Sic faciens carbones dignis congregabis super caput eius, & dominus reddet tibi, id est, pro hac superabundanti charitate Deus tibi retribuere, scilicet, quia ad ista non est homo obligatus. Et ita est de quocunque genere beneficij particularis.

Ad primu argu.

Ad primum dicendum, q tenetur quis inimico suo ad dilectionem in generali: quia ista est de bonis vitae aeterna, scilicet, de gratia, & gloria, & tenetur ad beneficia generalia, id est, q non excludat eu ab illis, vt supra declaratum est. Beneficia tamen particularia procedunt ex liberalitate, & non ex debito, ideo non tenetur quis inimico suo ad ista, amico autem interdum tenetur propter retributionem: quia amici mutuo recipiunt, & conferunt beneficia.

Ad secundum argu.

Ad secundum dicendum, q de oratione non est omnino sicut de alijs beneficiis, & tamen non tenetur quis pro inimico orare nisi generaliter, vt dicitur sequen. quatio.

Ad tertiu argu.

Ad tertium dicendum, q simulata dilectio est, quando non tantum exhibetur in opere, quantum ostenditur in signo, siue, quando non est tanta in corde, quanta ostenditur in signis. Quod autem non exhibeat quis inimicis suis effectus, vel signa exteriora amicitiae sicut ostendit amicis, non est ficta dilectio,

cum non tantum diligit inimicos, quantum amicos: quia nec tenetur ad hoc. Et tamen in effectu ostendit quantum habet dilectionem. Habet enim, vel habere tenetur quilibet dilectionem ad inimicos in generali, & ita tenetur solum effectus generales dilectionis habere ad illos particulares, aut non, vt sup ostensum est. Et sic est vera dilectio: quia est in opere, & veritate, & tamen non consistit in ostensione signorum amicitiae: quia ista ostensio pertinet ad particularia beneficia, vel signa.

Ad quartum dicendum, q diligere inimicos, & benefacere eis aequaliter se habent, & tamen non tenetur quis diligere nisi in communi. f. non excludendo inimicos a dilectione, qua diligit quis proximos. Et hoc solum quantum ad ea, quae pertinent ad vitam aeternam, scilicet, gratiam, & gloriam. Ergo effectus dilectionis inimicorum ad idem se extendit. f. q ad generalibus beneficiis maximè in his, quae pertinent ad gratiam, & gloriam non excludat quis inimicos. Et tamen pro eis specialiter non tenetur aliquid facere, sicut etiam non tenetur quis inimicum specialiter diligere, nisi in casu necessitatis, vt sup. dictum est.

Ad quartu argu.

Ad quintum dicendum, q negare signa familiaritatis est aliud, quam non exhibere. Et ideo non exhibendo non semper peccat, nisi aliqua specialis causa interuenierit. Pro quo sciendum, q negare signa familiaritatis, vel non ostendere, aut est in casu necessitatis, aut non, si in illo, esset vindicta: quia vindicaret se quis de inimico suo per hoc, q ille malum pareretur, si extra casum necessitatis, aut hostis petiret veniam, vel ingerit se ad familiaritatem, aut neutrum agit. Si primo modo tenemur ei ostendere signa amicitiae. f. loquendo, & alia faciendum, quae communiter solemus facere ad amicos, licet in nullo teneamur pro eo laborare. Et illud verum est si putatur sine fictione veniam petere: quia aliam repellendus est, vel etiam si creditur, q eius conuersatio non erit periculosa, aut nociua: quia vbi aliquid timetur, non est communicatio, vel signum dilectionis ostendendum: quia propter hoc Deus Iudaeis iubeat non communicare cum quibusdam gentibus. f. quia erat eis periculum incidendi in idolatriam. Si autem non petit expressè, & tamen ingerit se ad communicationem recipiendum est, si putetur, quod vera intentione agat, & non irrisorie, vel animo nocendi. Et quod non putetur inde sequitur aliquid periculum. Nam per hoc, q aliquis se ingerit petere vs: essetque ei magna confusio, si repelleretur, quia per hoc contemneretur. Si autem nec petat, nec ingerat se ad communicationem, non tenemur ei loqui salutando, nec ostendere aliqd signum familiaritatis. Nam salutare est vnum de signis familiaritatis, sicut Christus dixit. Si saluaueritis tantum fratres vestros quid amplius facietis? q. d. Nihil plus quam peccatores, & publicani, ideo illud pertinet ad supererogationem, & est de signis amicitiae, vel familiaritatis. Quod autem quis inimico suo non petenti, nec se ingerenti amicitiae signa ostendat perfectionis est. Ideo non tenetur ad hoc. Et in omnibus his necessitatis articulus non accipitur strictissime. f. qn quis moriturus est, nisi sibi succurratur, sed et qn male se habet, nisi subueniat sibi, vt si daret pati mutilationem membri, aut deberet effici seruus, vel perdere oia bona, aut maximam partem bonorum, & in similibus. Nam tunc illi subuenire tenemur. De articulo necessitatis patet, vt in fame, & siti, quae inducunt vltimum periculum. Nam tenetur quilibet inimico subuenire dando cibum, & potum: Prouer. 25. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitit, potum da illi. De alijs necessitatibus, quae non sunt extremae, vt perditio bonorum vel seruitus. Eadem videtur

Ad quintu argu.

videtur ratio & maximè de seruitute, quia illa est qdam mors. De perditione bonorum est ratio eadem, quia sine illis non est vita conueniens, & non solum in perditione omnium bonorum, vel maioris partis, q sunt causae graues secundum ius, sed etiam in rebus minoribus, vt si quis inueniret bouem, aut asinum inimici sui errantem, tenebantur reducere ad eu. Exo. 23. Et hoc erat, ne periret, & iudicabatur hic necessitatis articulus, scilicet, ne periret asinus, aut bos: quia alijs periturus erat Domino suo, nisi reduceretur ad eum. Etiam si quis inueniret asinum, aut bouem inimici iacere sub onere, si solum inueniret tenebatur subleuare. Si autem esset Dominus cum eo, tenebatur adiuuare illum ad subleuandum. eo. c. Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis cum eo. Et hoc, quia censetur esse ibi necessitas, scilicet, quia asinus moreretur, & Dominus perderet pretium eius. Et tamè salus istorum animalium, & vt non perderetur pretium faciebat necessitatem secundum legem ad hoc, quod posset quis in die festo aliquid seruile agere. f. si caderet in puteum die sabbathi extrahebatur inde, vel in aliquo periculo esset, Luc. 14. In talibus ergo necessitatibus videtur, q tenetur quis inimico suo benefacere, quando commode facere potest, & sine magna occupatione sua. Et accipitur etiam semper hic inimicus pro eo, qui nobis iniuste nocet, non autem pro eo, qui iuste se defendit: quia si vnus inimicorum iustus est, alius iniustus est. Si ergo nos iniuste persequamur aliquem, licet ille sit inimicus noster non intelliguntur de illo aliqua de praedictis: quia illi non solum tenemur recipere ad familiaritatem ostendendam signa, sed potius tenemur ab eo perere reconciliationem satisfaciendo ei, sicut Christus dixit supra. Si offers munus tuum ad altare & car. & ibi declaratum est de reconciliatione a q. 160. vsque ad q. 170. sed intelligitur de illo inimico, qui nobis iniuste nocuit. Nam illum diligere tenemur: signa tamen dilectionis ostendere non tenemur, nisi sicut supra dictum est.

Ad sextum argu.

Ad sextum dicendum, q charitas semper habet aliquem actum. f. in temporibus conuenientibus. Nam nemo potest semper operari secundum aliquam vnam virtutem, quia tunc nunquam dormiret, nec cibum sumeret. Sed ad hoc, q dicatur quis semper operans per virtutem aliquam, requiruntur duo. Primum est, q nunquam contra illam operetur, & sic dicitur ille semper operari per charitatem, qui nunquam contra charitatem agit, & semper agere temperatè, qui nunquam agit in imperatè, licet non semper versetur circa materiam temperantiae. i. circa delectabilia tactus, & gustus: secundum est, q temporibus conuenientibus semper operetur: quia ista est conditio pepti affirmatiui, q non obliget ad semper agendum. Et sic dicit Hiero. ad Rusticum monachum, & de consecr. di. 5. c. Nunquam. f. Nunquam de manu tua, aut oculis tuis liber Pfalterij discedat. Et dicit tibi Glos. Nunquam. f. horis constitutis. Simile 36. di. c. Si quis, scilicet. Erat Moyses indefinenter in tabernaculo Domini i. horis conuenientibus. Nam manifestum est, q aliquando erat cum populo, cum ipse haberet curam de omnibus, & staret iudicando causas eorum Exod. 18. & Numeri 11. & Deuterono. 1.

Ad argumetu seculu de opinionis.

Ad primum argumentum secundum opinionis dicendum, q Glo. loquitur ibi de beneficiis particularibus extra casum necessitatis exhibitis. Nam illud perfectionis est, sicut diligere affectu speciali inimicum extra casum necessitatis, est perfectionis.

Ad secundum argu.

Ad secundum dicendum, q Iudaei etiam debebant interdum ostendere signa dilectionis inimicis. f. in Alph. Toft. super Matth.

necessitate. Iuxta illud: Si occurreris boui inimici tui erranti, reduc ad eum. Et illud: Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis cum eo: Quia hoc erat necessitatis, scilicet, quia periret asinus, aut bos, nisi reduceretur ad Dominum suum, quando errabat, vel nisi subleuaretur de sub onere. Ita etiam, quod daret quis inimico suo potum, aut cibum esurienti, & sitienti Prouer. 25. Quod autem iuberet Deus quibusdam gentibus, non exhiberi familiaritatem erat propter periculum Iudaeorum: quia si concarent cum eis erant prouisi ad idolatriam. Et istud poterat fieri per quoscumque gentiles, maximè tamè per illos, in quorum terra Iudaei mansuri erant, & isti erant Chanaanæi: quia propter nimiam concationem deducerentur ad ritus eorum. Ideo Exo. 3. & Deute. 7. iubetur, ne Israelitae acciperent vxores de filiabus Chanaanæorum, nec et daret filias suas Chanaanæis in vxores. Etiam dicitur, q non comederent, nec biberent cum eis, ne forte inuiderent eos ad comedendum de cibis consecratis idolo. Exo. 34. De Moabit. & Ammonitis eadem causa erat, quia semel deceperant eos per mulieres deducendo ad cultum idolorum Numeri 25. Ita ergo postea per alios modos hoc facere possent. De Madianitis fuit etiam eadem causa, quia ipsi fuerunt ministri in hac deceptione Numeri 25. Etiam quia peccata eorum completa erant, & merebantur mortem. Ideo Deus tradidit eos in manus Iudaeorum faciens eos executores ad hoc, sicut quamlibet aliam gentem facere potuisset. De Amalecitis eadem causa est, & maximè quia iniquè persecuti fuerant Iudaeos Deuterono. 26. Ita tamen non tollunt quin Iudaei tenerentur inimicis ostendere signa dilectionis in aliquo casu: quia etiam nos non tenemur omnibus inimicis, & in omni casu ostendere signa familiaritatis, & non solum inimicis, immo etiam amicis quibusdam, scilicet, si communicatio eorum sine dubio est nobis periculosa, vt potè quia non potest quis communicare cum amico suo sine iniuria Dei, peccat, si communicat cum eo. Nam propter hoc dissoluitur matrimonium fidelis ad infidelem, si non vult infidelis cohabitare fidelis sine comunitate creatoris, vt colligitur 1. Cori. 7. & extra de diuor. c. Gaudemus. Vnde etiam si praestaretur iuramentum de cohabitando ei, non teneret iuramentum extra de iureiuran. c. Quemadmodum.

Ad tertiu argu.

Ad tertium dicendum, q Ecclesia indicit bella interdum contra aliquos, vt iustitiam faciat de malis, qui perturbant statum pacificum, & maximè si turbent statum fidei quemadmodum sunt haeretici, & fautores haereticorum. Nam contra istos Ecclesia bellum indicit, quando aliter non potest de eis iustitia fieri, extra de haereti. c. Ad abolendam, & c. Excõmunicamus. Vel vt euitet maius malum, aut inducat maius bonum, quia pro istis iuste pugnatur. Et ideo non est ostendendum signum dilectionis inimicis, ex quorum communicatione potest sequi malum, & tales sunt isti. De remissione autem iniuriarum anteneatur quis inimico suo petenti, vel non petenti iniuriam remittere, dicitur sequen. c. q. 115. De his Sanctus Tho. 3. Sen. di. 30. arti. 2. & secunda secunda, quæst. 25. artic. 9.

An teneamur orare pro inimicis. Q. CCCXLIX.

QVAERITVR, an teneamur orare pro inimicis. Dicunt quidam, q non: quia istud est perfectionis cumulus, vt dicit hic Glo. ad perfectionem tamen non tenentur omnes. Item quia in sacra scriptura saepe inueniunt facte imprecationes contra Pars Secunda. Ii 4. inimi-

inimicos, & malos, ut illud: Fiant filij eius orphani, & vxor eius vidua, & familia: Psal. 108. ergo non tenemur pro eis orare, cum liceat contra eos orare.

Item si oppositum de opposito, & propositum de proposito, sed amico benefaciendum est, & pro eo orandum est: ergo inimico malefaciendum est, & pro eo orandum non est.

Dicendum, quod aliquando tenemur orare pro inimicis, aliquando autem est perfectio, & consilij. pro quo sciendum, quod cum orare sit quoddam benefacere, eadem ratio videtur de orando, & benefaciendo inimicis. De benefaciendo tamen prece. quod dictum est, scilicet, quando, & in quibus teneamur eis benefacere. ostendit signa amicitie eis: orare autem aliquo modo est minus, quam benefacere, & aliquo modo maius. De primo patet, quia orare non requirit aliquid, nisi velle, & non actum exteriorum, & ideo cuiuslibet promptum est orare pro altero, benefacere autem dicit actum exteriorum, & interdum non occurrit homini posse alteri benefacere. De secundo patet, quia orare pro altero non potest esse, nisi secundum veritatem anime: benefacere autem exterius potest esse sine veritate animi. Sepe enim benefacit eis, quos non diligit, & ostendit illis signa amicitie ex necessitate quadam, vel quia intelligit sibi esse vitale. Orare autem cum fiat in corde nostro, & non exhibeatur alteri in conspectu eius, non potest fieri sine anime veritate. Unde si quis pro alio orat verum esse diligit, sed non semper diligit, licet benefaciat exterius. Hoc etiam patet, quia orare pertinet ad bona anime, & oratur principaliter pro bonis anime. scilicet gratia, & gloria. Benefacere autem pertinet ad bona corporis: maiora tamen sunt bona anime: etiam Christus istud videtur voluisse. Nam ponit ordinem ista tria. scilicet diligere inimicos, benefacere illis, orare pro eis. Et sicut benefacere est maius, quam diligere: ita orare signatur maius esse, quam benefacere.

Noué gradus ad charitatem.

Hoc etiam ostendit Chryso. supra Matthæum in quadam homilia ponens novem gradus, quibus pervenitur ad summam charitatem rerum inimici. Primus est non incipere nocere ei, secundus est equaliter vindicare, si ille noceat, tertius est non facere vexanti, quæ ab illo passi sumus, quartus est exponere se ad patiendum mala, quæ infert vexans, quintus est ad maiora toleranda se exponere, quam velit inferre vexans, sextus est, non odio habere eum, qui ista operatur, septimus est diligere, octavus est benefacere, nonus est pro ipso orare. Est ergo orare maius simpliciter, quam benefacere intelligendo hoc de benefacere, quod consistit in signis exterioribus, & communibus amicitie, ut salutare, & bene loqui, & familiaritatem non negare. Secus autem est de specialibus beneficiis: quia illa poterunt esse valde maiora, quam orare pro inimico.

Considerandum tamen pro hoc, quod orare est bonum petere pro aliquo, quod potest esse tam in bonis anime, quam corporis. Præcipue tamen orare est pro bonis anime, eo quod oratio ad Deum fit. Ille tamen proprius est ad dandum nobis bona anime, quam corporis, quia sunt meliora bona, & ex hoc dicendum, quod aliquo modo obligatur quis magis ad orandum pro inimico, quam ad benefaciendum ei, quia benefacere est circa bona corporis: contingit autem, quod bona corporalia inimici sunt contraria nostris, & tunc non solum non obligamur ei benefacere, sed etiam possumus obviare, ne bona illa habeat, ut per hoc non aduersetur nobis. Bona autem anime inimicorum nostrorum non possunt aduersari nobis: ideo in his non licet eis obviare, sed possumus idifferenter bona velle. Et sic ma-

gis orandum est pro illis, quam benefaciendum eis. Quia tamen potest oratio esse pro vtriusque bonis, aut erit pro bonis anime, aut pro bonis corporis. Si primo, aut in generali, aut in particulari. Si in generali, tenetur quilibet petere bona anime pro inimicis. id est non excludere eos ab illa oratione, in qua petit bona anime generaliter pro omnibus. Ut si dicat, quod orat pro animabus omnium fidelium defunctorum, vel pro gratia omnium fidelium viuorum non debet dicere, nisi inimicorum meorum, vel nisi talium, & talium, qui sunt inimici mei. Et sicut non debet dicere, ita nec debet habere in corde, quod oratio non proficiat istis. Nam vtrunque est contra charitatem, quia est expressè eis velle malum. Et hoc verum est, quod non licet cuiquam inimicos suos excipere à generali oratione. Non tamen tenetur exprimere eos in oratione generali generaliter, nec specialiter. Generaliter dico, ut cum quis in oratione solet tangere multos status hominum in generali, ut si dicat: pro sit ista oratio omnibus fidelibus, viuus, & defunctis, prælatis, & subditis, clericis, & sæcularibus, cognatis, & amicis. Nam non tenetur ibi addere. Et inimicis: licet possit dici in generali amicis, & inimicis, & à fortiori non tenetur exprimere quis inimicos in oratione, quando orat pro aliqua communitate. Et exprimit nomina omnium de communitate. Nam si ibi sint tres, vel quatuor inimici sui expressis nominibus solum de communitate, non tenetur exprimere nomina illorum trium, vel quatuor, qui inimici sunt: quia istud iam esset benefacere, & orare in particulari. De quo manifestum est, quod non tenetur quis inimico suo illud agere. Nam etiã generaliter non tenetur apponere hanc clausulam in oratione, scilicet: amicis, & inimicis. Quod patet, quia à fortiori tenetur hoc facere pro amicis, & tamen non tenetur quis in generali oratione istud exprimere, quia tunc nunquam esset in charitate cum similiter tenetur exprimere omnes status alios hominum in oratione: quia quibuslibet alijs hominibus tenetur quilibet magis, quam inimicis suis, & tamen nemo exprimit omnes status hominum in oratione: ergo à fortiori non tenetur exprimere inimicos: quia tunc cum non exprimat omnes alios etiam si inimicos exprimeret semper ageret charitatem. Idem sicut non tenetur quis in oratione sua exprimere aliquem statum hominum in generali ita nec tenetur exprimere inimicos generaliter: sed satis est de quolibet statu, quod nullum excipiat quis specialiter ab oratione sua, quia tunc peccaret. Ut si quis diceret: proficiat hæc oratio omnibus fidelibus, nisi argentarijs, & carnificibus. Nam tunc grauius peccaret, quam si diceret: nisi inimicis meis, eo quod minus tenetur inimicis, quam cæteris hominibus, & facilius sibi liceret excipere inimicos ab orationibus suis, quam cæteros homines. Et non potest etiam quis excipere isto modo infideles dicens. Proficiat ista oratio omnibus hominibus, nisi infidelibus. Nam etiam ad infideles obligamur tenere charitatem, quia proximi sunt, ut ostensum est supra quod 343. Non licet etiam excipere peccatores, quia illos diligere tenemur ex charitate: peccat ergo, qui aliquem hominem viuentem excludit ab oratione sua. Mortuos etiam in generali non licet excludere: quia multi in charitate decesserunt, & indigent orationibus nostris, & alijs auxilijs charitatiuis: à fortiori tamen peccat, qui aliquem mortuum specialiter excipit ab oratione, quia istud pertinet ad verum odium. Illos autem, qui in inferno sunt, excipere licet, eo quod illi non sunt proximi nostri. Et tamen non oportet expressè illos excipere, quia per se intelligitur, quod excepti sunt: quia oratio

oratio nostra non potest eis proficere. Effet ergo peccatum expressè orare pro eis, siue in generali, siue in speciali, & tamen est inuitile, & superuacuum illis excipere expressè quantumcunque: ergo fuerit oratio generalior vtilior est, quia si sub illa generalitate aliqui comprehenduntur, quibus non potest oratio proficere, hoc non artinet ad nos. Deus enim viderit pro quibus vult illam acceptare. Si autem non proficeretur generaliter saltem ex intentione, multi essent, quibus posset proficere, & non proficeret eis. Si autem intelligatur de oratione facienda in particulari pro inimicis: dicendum quod regulariter nemo obligatur orare pro eis in speciali etiam pro gratia, & gloria. Nam pro alijs hominibus non tenemur specialiter orare nisi ex aliquo speciali beneficio, vel conuentione, aut promissione: à fortiori autem non tenebimur orare in speciali pro inimicis. Si tamen quis putaret inimicum esse in periculo percundi æternaliter per peccatum mortale, & crederet, quod oratio sua poterat illum liberare, tenetur pro eo expressè orare. Quia si quis videret inimicum fame, aut siti periturum, nisi ei succurreret, tenetur hoc facere, si posset. A fortiori ergo in periculo anime, quod est maius quam corporalis mors, tenetur orare. Si autem intelligatur de bonis corporis, aut est in generali, aut est in speciali. Et dicendum, quod vtroque modo minus obligatur, quam pro bonis anime: quia illa magis pertinet ad charitatem, quam bona corporis. In generali tamen tenetur orare pro inimicis: non excipere eos ab oratione, ut si oraret pro incolumitate omnium viuorum fidelium, non dicunt excipi inimici ab hac oratione, quia licet non teneamur petere pro eis incolumitatem, excludere tamen eos ab oratione est contra charitatem, quia ad odium pertinet, & tamen exprimere illos in oratione generali generaliter, vel specialiter non tenemur, ut supra dictum est, si autem loquamur in speciali de oratione pro inimico quantum ad bona temporalia, dicendum, quod non tenemur sic orare: imò non est sic orandum, quia etiam pro nobismet non debemus petere determinate bona temporalia: quia nescimus an nobis conueniant, sed cum conditione si nobis expedit illa habere. A fortiori ergo pro inimicis non debemus in particulari petere aliqua bona temporalia. Et in hoc plus tenetur quis benefacere inimico, quam orare pro eo, quia si accidat articulus necessitatis, tenetur quis benefacere inimico suo subueniendo in temporalibus. Et tamen non tenetur orare pro eis peculiariter, quod habeat aliqua bona temporalia, quia primum est necessarium, secundum non apparet, an sit conueniens: quia forte Deus iudicat expedire magis illi, quod indigeat, quam quod abundet. Debet tamen quilibet habere animum paratum ad orandum pro inimico. id est si esset aliquis casus, in quo necesse esset orare pro eo, siue in particulari, siue in generali, quod oraret.

Ad primum dicendum, quod orare pro inimicis interdum est perfectio, & interdum necessitate. Nam orare in speciali pro eis, siue nominando eos generaliter, aut specialiter ad perfectionem pertinet, non excludere autem eos ab oratione est de necessitate. Posset tamen quis excludere aliquos inimicos suos specialiter ab oratione sua, quando orat pro bonis temporalibus, ut si quis habet iustam causam pugnantem contra aliquem ad inferendum mortem, à fortiori licet ei optare illam, & petere à Deo, quod tradat illum in manus eius, & conuenienter ab omnibus orationibus, quæ fiunt pro bonis temporalibus porrit illum excludere, sed non licebit hoc facere quantum ad omnes inimicos, sed solum contra illos,

Alph. Toit. super Matth.

quorum mortem iuste possumus procurare.

Ad secundum dicendum, quod imprecationes sacræ scripturæ sunt quædam prænuntiationes malorum, quæ euenirent illis, contra quos proferuntur. Et non sunt vere imprecationes: quia ille, qui dicebat illa, non optabat illa mala euenire. Aliter dici potest, quod poterant desiderari mala temporalia non solum pro inimicis, sed etiam pro malis, qui non sunt inimici, si putatur, quod mala temporalia perueniant ad bona spiritualia. Non est tamen cautum petere ista absolute: quia quidam mali sunt, qui per mala inflicta non corriguntur, sed efficiuntur deteriores: Et ideo non debent peti mala temporalia pro illis absolute: quia possunt esse eis nocua, & petere hoc est contra charitatem.

Ad tertium dicendum, quod illa regula tenet in illis, quæ conueniunt per se oppositis in quantum sunt opposita, aliàs non stat, sicut album, & nigrum opposita sunt, & albo conuenit esse visibile: nigrum tamen non conuenit non esse visibile, eo quod visibile non competit albo in quantum est contrarium: ideo nigrum non competit disgregare, sed congregare. Sic de dilectione, quia diligere non competit amico, in quantum est amicus, cum diligere pertineat ad charitatem, quæ tam ad amicum, quam ad non amicum est. Ideo licet amicus diligatur, non sequitur, quod inimicus debeat odio haberi. Amico tamen competit, quod ei reuelentur secreta: ideo inimico competit, quod ei non reuelentur, sed occultentur ab eo, ita est de oratione, quia orare non competit amico secundum se, sed pro omnibus illis orandum est, cum quibus charitas habenda est, quæ tam ad amicos, quam ad inimicos habetur.

Quid sit maioris meriti, diligere amicum, aut inimicum. Quæstio CCCCL.

Quæritur, quid sit maioris meriti diligere inimicum. Dicunt quidam maius esse diligere inimicum, qui dixit Christus hic in littera: si dilexeritis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis. Et tamen merces est præmium, & habetur ex merito: ergo diligere inimicos est meritorium, & non diligere amicum, vel saltem plus meritorium.

Primum argu.

Item illud, quod est perfectio maioris meriti est, quam quod est necessitatis. Diligere autem inimicum est charitatis, perfecte diligere autem amicum non est perfectio, sed necessitatis: ergo magis meritorium est inimicum diligere. Nam dicit Augustinus in Enchiridionibus, quod inimicum diligere est filiorum perfectorum Dei. Item ubi est maior difficultas est maius meritum, quia virtus est circa difficile, sed diligere inimicum est difficilius, quam diligere amicum: ideo magis meritorium est.

Secundum argu.

Nam vnusquisque mercedem accipiet, secundum mensuram sui laboris, Corin. 3. ergo ubi maior labor est, est maius meritum. Item dicit Gregorius, quod seruitia tantum sunt magis accepta, quanto minus debita, sed minus debitum est diligere inimicum, quam amicum: ergo magis meritorium est inimicum, quam amicum: ergo magis meritorium est inimicum diligere.

Tertium argu.

Item efficacia merendi est ex gratia, ad dilectionem autem inimicorum mouet sola gratia, quia natura potius repugnat, ad dilectionem autem amicorum mouet natura simul & gratia, magis ergo est diligere inimicum, quam amicum.

Quartum argu.

Aliqui dicunt, quod sit magis meritorium diligere amicum, quia quanto aliquis actus est magis bonus, est tanto magis meritorium, sed melius est diligere amicum, quam inimicum: quia actus diligendi amicum cadit supra materiam debitam, inimicus autem non est debita materia dilectionis, magis ergo meritorium

Quintum argu.

ergo meritorium est diligere amicum, quam diligere inimicum, quia quanto aliquis actus est magis bonus, est tanto magis meritorium, sed melius est diligere amicum, quam inimicum: quia actus diligendi amicum cadit supra materiam debitam, inimicus autem non est debita materia dilectionis, magis ergo meritorium

Pars Secunda. li 5 erit

erit amicum diligere. Item quādo necessitas incum-
bit dimittendum est minus bonum pro maiori bo-
no, sed in necessitate dimittēda esset potius dilectio
inimicorum, quā amicum, vt si non possemus
succurrere vrisque positus in necessitate esset po-
tius amico succurrendum: ergo magis meritorium
est diligere amicum, quā inimicū. Item illud, quod
est commune principium, melius est, quā illud,
quod super additur si consideretur sine illo, sicut ef-
fe melius est, quā viuere, si consideretur viuere si-
ne esse, vt dicit Dio. 5. c. de diui. no. sed diligere ami-
cum est commune, & primum fundamentum cha-
ritatis, cui super additur dilectio inimicorum, ergo
erit magis meritorium amicum, quā inimicum
diligere.

Dicendum, quod comparatio dilectionis amici,
& inimici, vel aliorum inter se potest dupliciter in-
telligi, scilicet, quantum ad actum, & quantum ad
habitu. Si quantum ad actum, dicendum, quod quan-
do queritur de duobus actibus quis sit melior, & ma-
gis meritorius, oportet, quod intelligatur questio de il-
lis per se loquendo quantum ad genus suum. Nam
si consideretur per accidens non poterit dari regula:
quia contingit, quod illud, quod secundum genus
suum est minus bonum, & minus meritorium, ex
aliqua circumstantia accidentaliter efficiatur maius bo-
num, & magis meritorium, sicut paruum opus ex ma-
gna charitate factum est magis meritorium, quā
magnum opus factum ex parua charitate. Adus ve-
rō in bonitate sua mensuratur à duobus, à quibus
bonitatem accipit, scilicet, à termino, siue obiecto,
& à principio, quod est voluntas. Ex termino enim
habet actus speciem bonitatis, sed ex principio sine
voluntate habet rationem merendi: quia quantum
ad hoc est in potestate facientis in quantum à volun-
tate procedit. Si igitur comparemus dilectionem
amicorum, & inimicorum quantum ad obiecta, si-
ue terminos, melius est diligere amicum, quā inimi-
cum, cum obiectum magis competēs sit amicus,
quā inimicus: quia amicus consideratur, vt quod-
dam bonum. s. ethico. inimicus verō, vt quoddam
malum. Amor tamen, & omnis appetitus de solo
bono est. i. ethico. Si autem comparemus istas duas
dilectiones quārum ad principium diligendi, quod
est voluntas, tunc vbi fuerit maior conatus volun-
tatis, ibi erit maius meritum: quia quanto est maior
conatus voluntatis, tanto est voluntas feruentior de
fine, propter quem attentat aliquid facere. Et quia
quāto aliquis finis magis repugnat voluntati requi-
ritur maior conatus tendendo in illum, erit feruentior
voluntas circa talia, quā circa ea, ad quae incli-
natur, quāuis voluntas interdum sit magis remissa
circa illud, ad quod magis conatur eum, quod non
obediunt sibi vires inferiores, sicut in illo, ad quod
ipsa non tantum conatur. Nam inter superiores, &
inferiores vires naturalis colligantia est: quia sunt
eiusdem subiecti, scilicet, anime. Et cum omnes ten-
dunt in idem tunc est efficax inclinatio. Cum verō
quedam discordant alię non possunt efficaciter mo-
ueri. Quod patet quia quando quis naturaliter est
inclinatus ad aliquid efficaciter operatur illud, &
valde intensē, cum autem non inclinatur ad illud,
sed potius ad consilium, etiam si velit intensē conari,
in mo si realiter conetur non potest intensē face-
re. Ita est de dilectione amicorum: quia ad illam natu-
raliter inclinatur homo, ideo intensē poterit dili-
gere etiam ex paruo conatu voluntatis agens. Dile-
ctio autem inimicorum est aliquo modo contra na-
turam, ideo etiā si voluntas per rationē mota conetur
intensē diligere inimicos, erit remissa dilectio:

quia vires inferiores refugiunt istud, ad quod supe-
riores inclinatur. Meritum autem consistit ex hoc,
quod voluntas afficitur ad finem, ideo comparādo
istas duas dilectiones, dilectio inimici videtur magis
meritoria: quia inquantū huiusmodi requirit maio-
rem conatum voluntatis, & feruorem circa finem,
licet dilectio amici sit intensior circa obiectum. Et
est intelligendum de dilectionis æqualitate, scilicet,
quia existentibus æqualibus dilectione amici, & in-
mici in intentione, necesse est dilectionem inimici
esse ex maiori conatu, & quanto excesserit in cona-
tu, tanto est maior in merito. Potest tamē interdum
esse dilectio inæquali tam in intentione, quā in co-
nato, & sic poterit esse dilectio amici etiam magis
meritoria, quā dilectio inimici: quia non solum
erit intensior, & feruentior in se, sed etiam voluntas
magis conatur ad istum actum faciendū intensum,
quā in dilectione inimici. Non tamen est necesse,
quod quando cunque est feruentior dilectio amico-
rum, quā inimicorum sit maior, vel inæqualis in
merito: quia poterit esse dilectio inimicorum valde
remissior in ardore, & tamen intensior in conatu, &
tunc erit magis meritoria. Sicut aliquis, qui est debi-
lis apponendo toras vires suas parum, vel nihil agit,
& alius qui robustus est ex paruo conatu operatur
magna, ita hic, & ideo licet sit dilectio amicorum,
vt communiter feruentior circa obiectum, id est, cir-
ca amicum, est tamē dilectio inimicorum intensior
circa finem, id est, circa Deum. Quia ad hoc, quod ali-
quis diligit amicum in decem gradibus feruoris, nō
oportet fortē, quod diligit Deum in duobus gradibus
feruoris, cum etiam sine aliqua dilectione Dei pos-
sit quis feruenter amicum amare. Ad hoc tamen, quod
quis amet inimicum in decem gradibus feruoris,
oportet, quod diligit Deum plusquam in quadraginta
gradibus feruoris, cum inimicum non diligit nisi
propter Deum. Et sic dilectio inimicorum, vt com-
muniter est magis meritoria, quā dilectio amico-
rum. Dilectio tamen amicorum est melior, quā ad
bonitatem essentialē, quæ consequitur speciem
actus: quia specificatur ex obiecto, id est, ab amico. Si
autem consideretur dilectio amici, & inimici quan-
tum ad habitus, aut intelligatur de dilectione inimi-
ci, quæ est necessitas, vel de illa, quæ est perfectio.
Si necessitatis, dicendum, quod nulla est comparā-
tio: quia idem habitus, & omnino equalis est, secun-
dum quæ amamus omnia, quæ ex necessitate aman-
da sunt, scilicet, omnes proximos: Si de dilectione
perfectio: sic dilectio inimicorum includit dilectio-
nem amicorum, sicut viuere includit esse, eo quod per-
fectio semper includit, & præsupponit ea, quæ sunt
de necessitate. Dilectio autem amicorum de neces-
sitate est, ideo erit sic melior dilectio inimicorum,
quā amicorum: Præsupponendum tamen, quod
etiam dilectio amicorum quantum ad aliquid est ne-
cessitatis, & quantum ad aliquid perfectio, scilicet,
quando quis facit pro amico aliqua quæ sunt super
erogationis superādo cum beneficijs propter Deū.
Si ergo compareretur dilectio amicorum, vt est perfe-
ctio ad dilectionem inimicorum in quantum est
necessitatis, perfectior erit quantum ad habitum di-
lectio amicorum, quā inimicorum, & includet
eam. Nam dilectio inimicorum non semper est perfe-
ctio, sed aliquando est necessitatis. Aliter potest
dici, & quasi est idem, scilicet, quod dilectio amici, & in-
mici, aut comparantur ex parte proximi, qui diligitur,
aut ex parte rationis, propter quam diligitur.
Primō modo dilectio amici est melior, quā inimi-
ci: quia est super materiam magis debitā, vt dictum
est, secundō modo dilectio inimici est excellentior,
quā

quā amici propter duo. Primō, quia dilectionis
amici potest esse alia causa, vel ratio, quā Deus, sci-
licet, naturalis inclinatio, vel beneficiū susceptum.
Dilectio autem inimici non potest esse nisi propter
Deum. Secundō, quia dato, quod vterque diligitur
propter Deum, maior apparer esse dilectio Dei, quæ
potest mouere hominem ad diligendū inimicum,
quā illa, quæ mouet eum ad diligendū amicum:
quia fortior virtus est, quæ extendit se per remotiora,
sicut intensior est calor ignis, qui ad remotiora
cōburit. Ita ergo dilectio Dei fortior erit, propter
quam inimicum diligitur, quā illa, propter quā
diligitur amicum. Non tamen oportet ex hoc, quod
dilectio inimici sit intensior, quā dilectio amici:
quia licet fortior sit ignis comburens ad remotiora,
tamen intensius comburit in propinquis, quā in
remotis. Ita licet maiori charitate egeat quod ad hoc,
quod possit diligere inimicum, quā ad diligendū ami-
cum. Intensus tamen amicum diligit. Istud autem
est verum regulariter, & tamen interdum dilectio,
qua quis diligit amicum, est intensior non solum ex
parte amici, sed etiam ex parte Dei: quia ex maiori
conatu charitatis illum diligit. Et tunc erit non so-
lum intensior, sed etiam magis meritoria dilectio
amici, quā inimici.

Ad primū
argum.

Ad primum dicendum, quod illa dilectio, qua so-
li amici diligitur, nō est ex charitate, sed ex alia in-
clinatione, & ideo non est meritoria, nec potest ha-
bere mercedem. Si tamē diligit quis amicos ex cha-
ritate, meritorius actus est, & habet mercedem, &
potest tunc comparari ad dilectionem inimici, vt sit
maior, vel minor.

Ad secundū
argum.

Ad secundum dicendum, quod supponitur fal-
sum, quia non est semper dilectio inimicorum per-
fectionis, sed interdum necessitatis tanquam ad affe-
ctum, id est, ad diligere, & benefacere, vt ostēsum est
supra q. 345. Dilectio autem amicorum non est sem-
per necessitatis, quia quantum ad aliquid est perfe-
ctionis, vt si superabundet quis diligendo, & bene-
faciendo amico propter Deum. Ideo dilectio inimi-
ci interdum potest esse maior, quā dilectio amici,
& interdum equalis, & interdum minor, secundum
quod comparantur diuersimodē inter se.

Ad tertiuū
argum.

Ad tertium dicendum, quod difficultas in opere nō
facit ad rationem meriti, nisi in quantum propter
maiores difficultatem requiritur maior conatus.
Si tamen in opere faciliore moueatur quis ex ma-
iori conatu voluntatis, quā in difficili poterit esse
maioris meriti opus facile, quā difficile.

Ad quartū
argum.

Ad quartum dicendum, quod esse aliquid debitum
non diminuit rationem meriti, nisi in quantum di-
minuit rationem voluntarij in quantum id, quod est
debitum, est quoddam modo necessarium, & meritū
prouenit ab inclinatione voluntatis. Si tamē aliquid
quod debitum est, voluntariē reddatur, erit tantum
ibi de merito, quantum est ibi de voluntario, & sic
poterit interdum aliquid opus, quod debitum est,
tanti meriti esse propter magnam inclinationē vo-
luntatis ad illud, quanti meriti est aliquid opus, ideo
ratio meriti est penes voluntatem, & non debitum.

Ad quintū
argum.

Ad quintum dicendum, quod licet in amore inimi-
corum sola gratia moueat, & non simul natura, &
gratia non sequitur, quod sit motus efficacior merendi
ex sola gratia: quia hoc tenet si gratia repugnet
nature: quia ex adiunctione vniū ad alterum fieret
debilitatio. Et tamen gratia non repugnat nature,
sed adiurat eam, & est contrariio: ideo intensior est in-
clinatione, quæ fit sine natura, & gratia quā quæ
fit ex sola gratia. Et ita poterit interdum esse magis
meritoria dilectio amici, quā inimici.

Ad primam rationem alterius partis dicendum,
quod actus habet bonitatem ex obiecto, & sine siue prin-
cipio, dilectio autem amicorum ex parte obiecti est
melior, quā dilectio inimicorum, & tamē dilectio
inimicorum est melior, siue magis meritoria ex par-
te finis, vt ostēsum est: licet potest interdum dilectio
amicorum tam ex obiecto, quā ex fine esse melior.

Ad secundum dicendum, quod argumentum nō re-
net: quia in his, quæ se habent per additionem con-
sequentia tenetē contrario, vt si dicatur, sicut se ha-
bet animal ad hominem, ita se habet non homo ad
non animal: quia non homo est superius ad nō ani-
mal, sicut animal ad hominem, & si dicatur simili-
ter, sicut se habet animal ad hominem, ita non ani-
mal ad non hominem falsum est. Ita ergo debet ar-
gui, sicut se habet dilectio amicorum ad dilectionē
inimicorum: quia melior est dilectio inimicorum, quā
amicorum, ita se habet cessatio à dilectione amico-
rum ad cessationem à dilectione inimicorum. Quia
deterius est cessare à dilectione amicorum, quā inimi-
corum, & non est contrario. s. quia id, quod fuit
affirmatiuē minus bonum, debet esse magis malum
negatiuē. Sicut homo affirmatiuē est inferius ad ani-
mal, & negatiuē, scilicet, non homo est superius ad
non animal.

Ad tertium dicendum, quod argumentum illud pro-
cedit de bonitate actus ex obiecto, siue ex specie sua,
& verum est, quod sic amare amicos est melius se-
cundum se, quā amare inimicos, est sine tamen
aliter est. De his Sanctus Thom. 3. Sen. di. 30. artic. 3.
& 2. 2. q. 27. artic. 7.

An oriiri solem super bonos, & malos, sit beneficium.
Quæst. CCLLI.

QVAERITVR, cum Christus dicat hic, vt
fuit filij patris vestri, qui solem suum facit ori-
ri super bonos, & malos, & ponit istud hoc tāquam
beneficium: an oriiri solem super bonos, & malos
beneficium sit. Dicunt quidam quod non, quia benefi-
cium est aliquid gratuitum, Solem autem oriiri sup
omnes homines, & super omnem terram naturale
est: ideo non est beneficium, quia naturalia non di-
cimus beneficia. Item beneficium est, quod speciali-
tē alicui datur: istud tamen omnibus datur, quia
indifferenter oriitur sol super homines, & pecora, &
plantas, & omnia inanimata, etiam vbi homines nō
morantur, nec proficit eis illa illuminatio, aut mo-
tus solis: ergo non est beneficium, quod oriatur sol
super bonos, & malos.

Dicendum, quod ista sunt beneficia Dei nobis colla-
ta: duo enim requiruntur ad hoc, quod aliquid dicatur
beneficium, scilicet, quod non sit debitum, & quod sit vo-
luntariē præstitum. De primo patet, quia quando
debitum soluitur non reputatur impensum esse be-
neficium, quia debitum est necessitatis: beneficium
autem est supererogationis. De secundo patet, quia
si aliquid præstat ex necessitate, etiam si non sit de-
bitum, non est beneficium, vt si non est in potestate
eius, qui dat, dare vel non dare, vt si quis potens alicui
auferre rem suam violenter, dicat ei: da mihi rē
hanc, aliās violenter tollam, si ille tunc non potens
eam defendere, det, non dat beneficium: quia nō est
in potestate sua dare, vel non dare. Sic etiam si quis
rem suam perdidit, & alius eam inuenierit: licet il-
la res non sit debita inuenienti, nō dicitur ille, cuius
est, vel qui perdidit, dare beneficium, eo quod non est in
potestate sua, quod habeat ille, qui inuenit, quia nō
lens perdidit, & eo nesciente, alius rem eius tenet. Ex
opposito autem beneficium est, quod alteri præsta-

tur, & non est debitum, & sponte praestatur. Ista co- perunt Deo in presenti, quia nemini Deus pot quid- quam debere, nec bonis, nec malis: quia oportebat, quod prius receperat ad hoc, vt retribuere teneret, & tamen a nemine recepit Isai 40. & ad Ro. 11. Quis cognouit sentum Domini, aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, vt retribueretur ei? quasi dicat. Nullus: tam bonis ergo, quam malis Deus nihil debet: ideo quidquid praestet vtriusque beneficiu est. Sed maxime malis, quia licet non meruerint ali- quid antequam Deus eis aliquid daret, postquam ta- men dat eis gratiam, sine merito ipsi per illam me- rentur, vt alia bona conferantur, & vt ipsa gratia p- ficiatur, vt dicitur Augus. q charitas aucta meretur perfici. Mali autem nihil merentur antequam eis gra- tia detur a Deo, cum nemo possit mereri prima gra- tiam, quia mereri non contingit, nisi per gratiam. Etiam data gratia non solum non merentur, sed et demerentur: quia per gratiam non operantur, sed perdunt eam, & contemnunt bona a Deo collata, in quo est magna ingratitude, quae directe repugnat beneficio reddens hominem indignum vltiori be- neficio. Quod ergo conferatur malis aliquid bonum beneficium est, quia indebitum est. Eadem tamen res collata bonis, & malis a Deo maius beneficium est in malis, quam in bonis: in quantum ipsi magis elon- gati sunt ab hoc, quod est posse mereri illud, quod si- bi datur. Secundum patet: quia Deus sponte bonis, & malis pluuia donat, & solem oriri facit super eos: quia ad hoc nemo eum cogere potest, quia nemo fortior est. Sunt ergo ista beneficia Dei nobis praestita, quae subtrahere posset quando cunqve veller, & potuisset nunquam incipere donare ea nobis.

Amplius patet, quia alia, quae sunt minus volun- taria, & magis debita, quam ista iudicantur benefi- cia, vt patet in eis, quae suscepimus a parentibus, scilicet, esse educatione, & doctrinam. Nam ista dicuntur magna beneficia, pro quibus ita filij tenentur obli- gati parentibus, q nunquam possunt eis sufficienter retribuere. 8. Ethic. Ista tamen non sunt omnino vol- untaria, & indebita, sed aliquo modo debita, & ali- quo modo voluntaria. Patet de primo, quod repu- tatur maximum, scilicet, de esse communicato per generationem filijs. Nam istud est omnino volunta- rium, scilicet, quia aliquando filius gignitur, & par- tes non intendunt gignere, sed solum delectari in venereis, vel reddere debitum conjugale. Etiam pa- rentes sunt nescientes, quia dato q gignere velint & gignant, tamen nesciunt quem gignent. Et sic nesciunt cui benefaciunt. Ignorantia tamen facit in- uoluntarium. 3. Ethic. Ideo non sunt parentes omni- no voluntarij in benefaciendo proli etiam ex neces- sitate. Istud fit, quia non est in potestate parentum gignere quando voluerint, sed accidit eos gignere. Est ergo gignere ex necessitate materiae, idest, ex di- spositione naturali ipsorum ad gignendum, & non ex voluntate, ideo non est generatio proli omnino voluntaria, sed aliquo modo ex necessitate, & tamen reputatur beneficium maximum, cui filij nunquam possunt aequalia rependere. 8. Ethic. Ergo a fortiori ista, quae Deus facit, erunt beneficia: quia ipse volens facit solem oriri, & stillare pluuia, & scit quibus istud praestat, & non prouenit hoc ex conditione rerum naturalium, quae sit praeter voluntatem eius: quia si naturalia ita disposita sunt, vt sol oriatur, & pluuia stillent non prouenit hoc ex seipsis, aut ex aliquo alio artifice: sed a Deo solo, qui illa sic disposuit, & sic manere iubet, vt semper nobis seruiat. Est ergo istud beneficium. Nec potest aliquis cogitare, quod Deus ab aliquo cogatur ista facere, quia nullus est prior

eo, nec fortior: nec etiam res naturales poterat cum ad hoc impellere, quasi ipse non posset aliquo modo eis vt, sed sic vt facit. Quia istud posset stare, si res praeritissent ante diuinam operationem: quia non posset de illis facere, nisi secundum conditionem eorum, cum nullus artifex possit mutare ea, quae praesupponuntur in arte sua. Deus tamen facit com- posita fecit, ita etiam produxit materiam, & ideo nihil est, quo non possit vt ad placitum suum. Sic dicit Boe. de Conso. li. 3. Met. 9.

*Quem non externa pepulere fingere cause
Materia fluitantis opus. Verum in ista summi
Forma boni liuore carens.*

Idest, carere externa, scilicet, extrinsecæ, idest, ef- ficiens extra ipsum, & finis extra ipsum, non pepu- lere, idest, non coegerunt Deum fingere opus mate- riae fluitantis, idest, materiam formare per diuersas formas eam distinguendo, sed forma boni. i. bonitas in ista sibi fecit, vt formaret materiam. Deus ergo ad libitum vtitur istis rebus. Et sic quidquid boni eue- niat nobis ex illis beneficium Dei est.

Amplius patet, quia 8. Ethic. dicitur, q dijs, & pa- rentibus non possumus aequalia retribuere: ergo in- uenitur ibi, quod a Deo recipimus beneficia: quia aliis non teneremur ad aliquam retributionem, siue ni- hil reciperemus, siue debitum esset nobis id, quod reciperemus. Id ergo, q Deus dedit nobis benefi- cium est, & tamen dare pluuia, & facere solem ori- ri sunt huiusmodi: ideo beneficia eius sunt, & non solum hoc, sed etiam quidquid boni Deus nobis dat beneficium est. Posita fuerunt tamen hic specialiter ista duo beneficia propter causas, quae dicuntur in- fra q. 353. & 354.

Ad primum dicendum, quod licet ista sint natu- ralia, sunt beneficia, & non minus sunt beneficia, q si nullo modo essent naturalia: quia istud videt ob- stare in quantum beneficium debet esse spontaneu. Quae autem naturalia sunt necessitatem quandam habent. Hoc tamen verum est in comparatione ho- minis ad hominem: quia nullus homo potest aliqd super operationem naturalem, ideo quod naturali- ter accidit non reparatur alicui homini in benefi- cium: quia nullus istud dare potest. Secus autem re- spectu Dei, quia ea, quae naturalia sunt, respectu Dei, ita sunt spontanea, sicut velle, vel nolle respectu no- stri, eo quod ipse est naturae conditor, & gubernator. Quod autem per naturae operationem est eius ne- cessario deducatur, & non per accidens non facit quin effectus respectu Dei sit pure voluntarius, sed ostendit hoc post perfectionem Dei, qui potest ha- bere modum inuariabilem operadi. Sic patet in om- nibus, quae sunt per artem. Nam principia artis, & modus operadi eius sunt aliquid determinatum, & ideo, illis suppositis, necesse est effecti certu pducu- qui non producit per accidens quasi contingat ta- lent, vel talem: produci, & possit sequi contrarius, sed necessario producitur iste, & non alius, & tamen propter hoc non tollitur, quin artifex liberè opere- tur, & possit produci effectus, si voluerit, vel cessare ab operatione, & nihil producere, vel pducere alio modo quam solet. Ita ergo in Deo est respectu effe- ctuum naturalium. Nam maiorem libertate habet Deus respectu effectus naturae, quam artifex respec- tu effectus artis, cum artifex non possit super natu- ram, sed solum super modum operandi artis varia- do illum, vel cessando ab eo. Deus autem tam super materiam rerum naturalium, quam super opera- tionem naturae potest. Ideo isti effectus naturales quantumcunqve in seipsis sunt necessarij, & deter- minati, sunt respectu Dei totaliter liberi & sponta- nei,

nei, ideo quidquid boni in illis Deus nobis praestet, A beneficium est.

Ad secundum dicendū, q licet ista omnibus con- ferantur tam bonis, quam malis, beneficia tamē sunt: quia dum aliquid liberè conferatur non differt vni conferri, vel multis, si ad quemlibet ita perfecte pro- ueniat, sicut si vni soli conferretur. Vel ut si quis mul- tos inuitet ad cōuiuuiū, & omnes abundanter, & de- licate pascat, ac si vnicum inuitallet, ita cuiuslibet be- neficium erit praestium sicut si quilibet eorū solus inuitatus fuisset: quia ita sufficienter passus est. Sic au- tem in Deo est: quia propter eius immensam sapien- tiam, & potestatem ita perfecte curam habet de to- ta rerum vniuersitate, quasi de nulla parte eius ali- quam specialem curam haberet, & ita habet curam exactissimam de qualibet re particulari, ac si de nul- la alia re esset sollicitus. Sicut ergo si Deus totū istum mundum propter vnicum hominē creasset facien- do solem oriri, & mittendo pluuia ad eius utilita- tem ei praestaret beneficium, ita cum nunc propter omnes homines hoc faciat, cum quilibet tantū vtili- tate ex his percipiat, ac si solum esset, dicitur Deus cuiuslibet homini praestare beneficium in hoc, quod facit solem oriri, & stillare pluuia. Dicendum tamē, q licet tanta vtilitas cuiuslibet homini ex hoc proue- niat, sicut si propter ipsum solum ista fieret, non est tamen status honor ei sicut si propter ipsum solum fierent. Vel ut si quis inuitallet centum viros, & pas- cat eos solenniter non est cuiuslibet eorum magnus honor si aequaliter inuidentur. Si autem vnicus inui- tetur, licet non pascatur solennius, quam aliis cum centum, est ei valde maior honor, ita nunc. Et quia honor est vnum de bonis datis a Deo, immo de ma- gnis bonis si aliqua bona sunt in vita mortalium, cum ipse Deus quasi p magno beneficio dixerit David: feci tibi nomen, idest, famam iuxta nomen magno- rum, qui sunt in terra. 2. Reg. 7. & 1. Paralip. 17. erit maius beneficium valde si vni homini soli ista con- ferrentur, quam cum conferuntur omnibus simul, eo q inaequalitas honoris reddit ista beneficia inae- qualia. Non tamen tollitur ex hoc, quin cuiuslibet ho- mini conferatur beneficium in eo, quod super eum sol oritur, & stillant pluuia.

Quomodo possit facere Deus, quod sol solum super bonos, & non super malos oriretur. Quae. CCCII.

QVAERITVR, cum Deus dicat hic facere ma- gnum beneficium faciendo oriri solem super homines, & ex hoc inuinitur, q poterat facere, vel non facere, quomodo poterit facere, quod oriatur super bonos, & non super malos. Nam si Deus facie- do oriri solem super bonos necessario faceret, quod oriretur super malos, non reputaretur beneficium apud malos, eo q inuitus daret, vt dictum est praeceden. quae. Dicendum, q multi modi sunt ad hoc. Primum est secundum aliquos, quod Deus tollat ma- los de terra, & tunc faceret oriri solem super solos bonos. Simile est 4. Reg. 7. cum dixit Elisaeus, quod frequenti die vnus modus fatinae valeret statere vno in porta Samariae, & vnus de ducibus regis dixit: si Dominus fecerit in caelo catarrhactas aperiri, nun- quid poterit esse, quod loqueris? Cui dixit Elisaeus: Videbis oculis tuis, & inde non comedes. Et ita fa- ctum est: quia frequenti die mortuus est in porta Sa- maria, qui ista dixerat: ita possent mali tolli de terra, qui sunt indigni diuinis beneficijs, & non oriretur su- per eos sol. Secundum est secundum alios, q Deus mutaret ordinem motus solis, & verum est, q muta- re potest. Nam sicut fecit, q sol aliquando staret, &

aliquando retrocederet. Iosue 10. & 40. Reg. 20. quae sunt contra conditionem cursus eius, ita potest dare alium modum, quem voluerit in cursu solis. Nam potest facere, q se extenderet motus solis ad plures terras: quia nunc tota extensio, vel latitudo motus solis est quantitas declinationis eius ab equinoctiali versus Septentrionem, & Austrum vsque ad ambos tropicos, & vtraque declinatio est ferè graduum 24. vt probat Ptholomeus in A Imagest. Et puenit hoc ex distantia, quae est inter polum Zodiaci, & polum mundi, quae est ferè 24. graduum. Si autem esset ista declinatio 30 graduum, vel plurium esset maior di- stantia inter equinoctialem, & quemlibet tropicum solis, scilicet, rotidem graduum, & consequenter sol declinaret magis versus meridiem in hyeme, quam nunc, & magis versus Septentrionem in vere, & aestate, quam nunc, & consequenter essent plures regio- nes habitabiles, quae nunc sunt, cum vltra vtrunqve tropicum versus polos sint magna regiones inhabi- tabiles. Istud tamen non factum est, nec fuit conue- niens: quia tunc esset hyens valde aspera in regio- nibus, quae essent ad extremitates. Nam in hyeme in- frigidatur terra ex eo, q sol modicum eleuatur su- per eam, & radij fracti, & reflexi super eam, ex qui- bus causatur calor, sunt multum obtusi, ideo cau- satur paruus calor. Si autem magis declinaret sol ab equinoctiali ad Septentrionem, & Austrum distan- tius tropicis plus, quam nunc distat, quando de- clinaret ad Austrum, esset hyems frigidissima in Se- ptentrione, & è contrario, quando declinaret ad Se- ptentrionem esset hyems frigidissima in Aulro plu- quam nunc, eo q sole magis declinante ad terram, fierent minores reflexiones, & consequenter esset maior frigiditas: Et sic essent terrae multum distem- peratae magis, quam nunc sunt. Ideo non fuit con- ueniens ille modus. Poterat etiam mutari cursus so- lis stantibus tropicis, & polis sicut nunc sunt, vel mu- tatis sicut supra dicebatur, scilicet, q fierent plures dies in anno, vel pauciores. Quod patet: quia nunc completur annus, dum sol pertransit circulum suū de puncto ad punctum motu naturali, & dum semel mouetur motu suo, rapitur in oppositum a motu primi mobilis 365. vicibus, & ideo annus constat ex tot diebus. Si autem sol in circulo haberet motum tardio- rem, & motus primi mobilis esset aequaliter velox, sicut nunc est, essent necessario plures dies in anno, quod patet: quia nunc sunt 365. dies in anno: quia dum sol motu naturali pertransit quasi vnum gradum circuli sui mouetur motu raptus per vnam circulationem perfectam, & est vnus dies. Sunt au- tē in quolibet circulo. 360. gradus. Si ergo sol quo- tidie praecise transiret vnū gradum circuli sui mo- tu naturali dum rapitur a primo mobili per vnam circulationem perfectam essent in anno necessario 360. dies praecise. Si autem sol esset tardioris motus, & transiret praecise medium gradum de circulo suo, dum rapitur a primo mobili circulatione perfecta essent necessario duplo plures dies in anno, quam nunc sunt, scilicet, septingenti, & viginti. Et è con- trario, si sol esset velocioris motus, vt transiret duos gradus de circulo suo dum semel rotatur a primo mobili, essent duplo pauciores dies in anno, scilicet, 180. & ita pluribus alijs modis poterat hoc variari, vt essent plures, aut pauciores dies in anno, quam nunc sunt. Sed neutrum istorum fuit conueniens. De primo patet: quia si existentibus tropicis, & polis in eadē dispositione, in qua nunc sunt, essent dup- lo plures dies, vel quomodocunqve plures. Necessē esset, q paralleli, quos quotidie sol describeret inter se, minus distarent, quam nunc distant, & sic sol per- manentis

Quare sit 365. dies i anno.

manentius respiceret eadem terram sub eadem habitudine, quam nunc respiciat. Et ex hoc necessario sequeretur maior calor, quam sit nunc propter similitudinem, & continuitatem reflexionis. Et sic multæ regiones essent inhabitabiles propter calorem, & generaliter tota terra esset magis dis temperata propter calorem, quam nunc. Aliud inconueniens erat: quia hyems esset asperior. Nam hyems est frigida ex eo, quod sol diu recessit à regione illa, in qua hyems est. Si autem annus esset duplo maior recedere ret sol duplo maiori tempore à qualibet regione, & sic esset hyems valde frigidior, quàm nunc, & æstas esset calidior, ideo non fuit modus conueniens. Primum istorum inconuenientium poterat euitari si tropici, & poli non essent in eadem habitudine, in qua nunc: quia poterat esse tanta distantia inter parallelum, & parallelum, quanta nunc est, & sic non esset maior calor, quàm nunc. Secundum tamen inconueniens, scilicet, de absentia diuturna solis non potest euitari: quia manebit longo tempore distans à Septentrione, & Meridie, & ideo essent frigora grauissima, & intolerabilia in hyeme, tum ex diuturno recessu, tum ex magna declinatione solis: quæ essent reflexiones parua, & causarēt paucum calorem. Secundum etiam non erat conueniens: quia si essent pauciores dies, quàm nunc in anno, non possent tempora confirmari in qualitatibus suis: Vt si essent centum, & octoginta dies in anno, & diuideretur annus per quatuor tempora sicut nunc quodlibet tempus illorum haberet paucos dies. Et ideo non possent confirmari qualitas alicuius temporis. Sicut nunc videmus, quod principium veris est sicut finis hyemis, & principium æstatis sicut finis veris, ita tunc omnia tempora essent quasi similia propter hoc, quod quodlibet haberet paucos dies, & in tam paruo tempore non possent terra disponi secundum qualitatem aliam distinctam à qualitate temporis præcedentis: quia ad hoc requiruntur multi dies: esset ergo magnum inconueniens. Etiam quia si in tam paruo tempore sol pertransiret totum circulum suum, necesse erat, quod in ter parallelum, & parallelum esset magna distantia, & tunc sol non possent multum calefacere terram: quia non maneret sibi aspectus ad eandem terram similis nisi in paruo tempore, sed quotidie multum mutaretur aspectus propter magnam distantiam paralleli à sequenti parallelo. & sic non fuit iste modus conueniens. Multi alij modi variationum poterant esse, sed non fuit conuenientior ad bonam terræ dispositionem, nisi quod tropici soli non magis distarent in ter se, quàm nunc distant, & quod annus non esset maior, nec minor, & ita teneretur maior temperies terræ quàm alijs modis teneri poterat. De his & similibus dictum est Iosue 10. cum agebatur de statione solis. Poruit ergo Deus motus alios quoscuq; velle dare in cursu solis, & tamen non proficerent ad id, quod quaeritur: quia istud solū faceret ad hoc, quod quædam regiones, quæ nunc habitantur, non habitarentur, & alia, quæ non habitantur, habitarentur. Sed hoc non proderat: quia gentes, quæ essent in regionibus illis, quando Deus mutaret istum cursum solis, transiret ad alias regiones habitatas, & sic oriretur sol super bonos, & malos etiam ad hoc, quod desineret sol oriri sic super aliquos malos erat necesse, quod desineret oriri super bonos cum in quacunque regione sint boni, & mali: & ideo etiam iste modus non est conueniens.

Tertius modus esse poterat quod non mutaretur cursus solis à statu priori, sed quod Deus poneret tenebras in ter malos, ita ut non viderent solem, sic fuit in Aegypto vbi tribus diebus fuerunt ita grossæ tene-

bræ, quod palpari poterant, & nemo Aegyptiorum illis diebus vidit proximum, nec ausus est se mouere de loco, in quo fuerat: & solum vbi erant ipsi erant tenebræ. Vbi autem erant Israelitæ lux erat. Exo. 12. & Sap. 17. & 18. & sic poterat oriri super malos, & quod non viderent eum: quia sol non sufficeret illustrare illam densitatem tenebrarum. Nā ita fuit in Aegypto: Sapientia. 17. f. Et ignis quidem nulla vis poterat illis lumen præbere, nec siderum limpide flammæ illuminare poterant illam noctem horredam. Sed etiam iste modus non erat omnino conueniens: quia licet sic mali non viderent solem, non solū tamen tolleretur eis sol, sed etiam vita: quia non erat possibile sic diu viuere: quia nemo se moueret de loco suo, sicut fecerunt Aegyptij. Quartus modus esse poterat sine vllis tenebris, sed, quod oriretur sol super bonos, & malos, & nullæ tenebræ, aut nubes essent: mali tamen non viderent solem percussu quadam cecitate, quam Græci acrisiam vocant: ut dicit Aug. 22. de Ciui. Dei, & ista est, quando quis verè videns est, & tamen tenentur oculi eius, ut cetera videndo aliquod vnum quod coram eo est, non videat, aut non cognoscat. Sic enim dicitur Gene. 19. quod Sodomitæ percussu sunt cecitate: quia cum essent ad ostium domus Loth frangere volentes illud percussu sunt cecitate, ita ut totam domum videntes, & seiplos, & cetera, quæ præsentia erant, solum ostium domus, quod coram eis erat, non viderent: & ita fuerunt tota nocte. Sic etiam fuit de Syrijs semis regis Benadad, qui venerant in urbem Dothaim vbi erat Elisæus tenere eum, & cognoscebant illū: quia sæpe viderant, & cognoscebant ciuitates, & vias terræ Samariae, in qua tunc erant. Exiuit autem ad eos Elisæus, & percussu sunt cecitate, ita ut eum non cognoscerent. Dixitque eis: Ego ostendam vobis virum, quem quaeritis. Et ducens eos per viam Samariae introduxit eos in Samariam, & nunquā cognouerunt quousque fuerunt in platea Samariae. Et tunc aperti sunt oculi eorum, & viderunt se esse in medio Samariae, & in manibus hostium suorum 4. Reg. 6. isto modo poterat esse de aliquo, quod videret omnia, & nunquam videret solem.

Quintus modus esse poterat, quod sol oriretur super malos: & tamen ipsi non haberent aliquam vtilitatem in se, nec in rebus suis ex ortu eius, sicut fit in alijs, qui vident, & vtilitatem percipiunt ex motu solis. Et isto modo necesse erat malos omnes cito mori: quia à sole est tota vegetatio rerum generabilium, & corruptibilium, & si quis non recipiat vtilitatem aliquam ex motu solis, non vegetabitur, nec alterabitur per motum eius, & sic non poterit diu viuere. Sextus modus est per hoc, quod sol non emitteret radios ad partem, in qua malus aliquis esset. Nam sol, & alia luminosa emittunt radios luminis sui ad omnē punctū per gyrum, & ideo vbi cūq; homo sit, videre potest solem, postquam ortus est. Si tñ ad aliquam partem radios emittere cessauerit, non poterit videri in illa parte. Ita poterat esse, quod vbi cūq; malus aliquis esset non peruenirent radij solis, & sic semper essent mali in tenebris, & tamen hoc modo oportebat, quod ageret sol tanquam rationale agens subtrahendo radios, & emittendo quando vellet, & ad quam partem vellet. Multis ergo modis Deus facere poterat, quod sol non oriretur super malos, sed solum super bonos, & tamen ex magnitudine elementi facit eum oriri super bonos, & malos: Nam alijs non possent viuere conuenienter: sed paucio tempore viuerent, & sibi ipsis non possent providere: & sic essent maius impedimentū bonis: quia oportebat, quod boni providerent eis propter humanitatem.

Quare

Quare Deus magis posuit exemplum de ortu solis, & de pluuijs, quàm de alijs rebus in dilectione inimicorum.

Questio CCLIII.

QVAERITVR, cum Deus voluerit hic ostendere, quod ipse benefacit malis, ut nos inducat ad diligendū inimicos, quare potius posuit exemplū in ortu solis, & in pluuijs, quàm in alijs rebus: quia multa alia sunt maiora beneficia præstita malis, & eis specialia, & videret, quod post illa ponenda erant: quia maius beneficium est illud, quod solis malis datur, quàm quod datur bonis, & malis simul: quia diceretur, quod illud, quod datur simul bonis, & malis datur malis solum propter bonos, & eis, si soli essent non daretur. Secus autem in eo, quod datur, quod datur, & patet: quia alia sunt beneficia maiora, quàm ortus solis, & casus pluuiæ, scilicet, quæ pertinent ad animam: & ista Deus etiam malis dat. Nam dat eis angelos custodes, ut à tentationibus Dæmonum liberentur per eorum suggestiones, etiam per eos liberentur à periculis tam Dæmonum, quàm hominum. Etiam Deus corda malorum mouet, ut ad presentiam veniant, & non pereant temporaliter, & æternaliter, Iob 33. per somnium in visione nocturna, quādo irruit sopor super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit Deus aures virorum, & instruit eos disciplinam: ut auertat hominē ab his, quæ fecit, & liberet eum de superbia eruens animam eius à corruptione, & vitam illius, ut non transeat in gladium: dat eis etiam specialiter bona temporalia: quia Deus est, qui dat semen ferenti, & panem comedenti 2. Corinth. 9. Omnia etiam bona particularia, quibus viuimus, & diuites effimur Deus dat tam bonis, quàm malis: ideo de istis, quæ sunt particularia beneficia, & magna potuisset Christus ponere exemplum. Dicendum, quod Christus posuit de sole, & pluuijs potius, quàm de alijs rebus propter multa.

Primo, quia voluit Christus nominare beneficia, de quibus esset notum, quod essent beneficia. Multa tamen istorum, quæ nominauimus erant ignota vulgō, & rudibus, quibus Christus predicabat à principio. Nā licet custodia angelorum sit magnum beneficium colatum homini: multi tamen ignorant, an homines habeant angelos custodes, immo multi putant nullos esse angelos. Doctrina tamen debet procedere ex parte notis: quia alijs non prodesset, cum audientes verbum nescirent, an Christus vera diceret. Sic etiam erit de immutatione cordis, quam Deus facit: ista multi ignorant, an Deus pulset corda hominū: quia in se hoc non experiuntur. Ideo licet ista essent magna beneficia, non fuit conueniens ea poni à Christo, ut exempla. Secundum fuit: quia Christus voluit, quod esset notum ista beneficia à Deo esse: quia licet sit notum, quod homo aliqui recipit, si non est notum, quod à Deo prouenit, illud non reputatur esse beneficium. Et propter hoc Christus noluit ponere exemplū de cibo, & potu, & terræ nascentibus, & diuitijs: quia multi putant, quod homines non habeant ista à Deo, sed per labores suos. Nam plurimi crediderunt, quod Deus solum curā habeat de celestibus, de humanis autē, & inferioribus curam non habeat iuxta illud: iuxta cardines cœli ambulant, & inferiora non considerat. Iob 22. Et ista est opinio omnium, qui temporalia mala patiuntur. Sic enim dicit Boetius loquens tanquam calamitosus, de Consola. lib. 1. Metaph. 5.

Omnia certo sine gubernans

Hominum solos respicit actus.

Et sic multi nesciunt, an ex Dei beneficio ista proueniant homini, & sic non fuit conueniens exemplum poni in istis. In sole autem, & pluuijs planū est: quia cum de sursum veniant apparet manifestē, quod

à Deo sunt. Tertium fuit: quia Christus volebat, quod ista beneficia essent communia, quia voluit nos instruere in charitate, per quam bonos, & malos simul diligere debemus. Voluit ergo ponere beneficium Dei indifferenter præstitum bonis, & malis. Non est autem sic de bonis particularibus tam corporis, quàm animæ: quia ista non concedit Deus æqualiter omnibus, sed tanta differentia est, quod quibusdam multum concedere videretur: alijs verò nihil. In sole autē & pluuijs æqualiter præstatur beneficium bonis, & malis manentibus in eadem regione, ideo fuit conuenientius poni exemplum de sole, & pluuijs quàm de alijs beneficijs particularibus. Et ista est de potissimis causis: quia tota Christi intentio est dilatare charitatem nostram tam ad amicos, quàm inimicos. Et quæ probatio dilectionis est exhibitio operis, ut ait Greg. in Homil. Oportet ostendi charitatem in operibus, scilicet, benefaciendo, & ut videatur eadem charitas ad amicos, & inimicos debent eadem opera vtriusque exhiberi. Si autem non exhibeantur eadem opera, etiam si vtriusque bona exhibeantur, non videtur ad vtriusque esse charitas, vel non eadem charitas. Non debuit ergo Christus ponere exemplum in alijs beneficijs, nisi in illis, quæ Deus simul & æqualiter tam bonis, quàm malis largitur, ut nos per hoc ad charitatem indifferenter habendam cum amicis, & inimicis instrueret. Et sic conuenienter de ortu solis, & pluuiarum distillatione exemplum, potius quam de alijs posuit. Quod autem dictum est eadē opera debere exhiberi inimicis, & amicis non est sensus, quod ad eadem teneamur amicis, & inimicis, sed intelligitur iuxta ea, quæ in præceden. q. de hoc dicta sunt. Quartum fuit, quia voluit Christus ponere exemplum in beneficijs maximis, scilicet, quæ quilibet reputaret maxima: quia licet quodlibet beneficium spirituale, ut liberatio à peccato, & mouere cor ad bonū, sit maius secundum veritatem, quàm omnia beneficia corporalia, pauci tamen hoc verè credunt, maxime inter rudes, quibus Christus predicabat: ideo debuit ponere exemplū de beneficijs corporalibus, quæ non sunt. Et inter omnia nulla videntur esse maiora, quàm ortus solis, & casus pluuiarum: quia ista conseruant humanam vitam in se, & etiam per alimenrum. Quintum fuit, quia Christus voluit ostendere quasi omnia beneficia, quæ Deus facit bonis, & malis simul, quæ cognosci possunt ab omnibus. Huiusmodi sunt ferè omnia beneficia corporalia. Ista autem proueniunt à sole, & pluuijs, ideo ponendo exemplum de istis posuit de omnibus, quorum ista causæ sunt. Nam ista sunt causæ vitæ animalium, quia vita illorum, & maxime hominis consistit in quadam temperie compilationis, qua cessante, vita cessat, ut per excedens calidum, vel excedens frigidum. Ista autem causantur in animali secundum qualitatem loci, in quo est. Vnde in loco salubri viuunt animalia, in loco autem pestifero subito moriuntur. Ista tamē temperies, in qua consistit vita, fit à calido & humido, id est, à sole, & pluuijs, & maxime à sole: quia ut dicitur primo de generatione, propter accessum, & recessum solis in circulo obliquo fiunt generationes, & corruptiones in terra: Tota ergo vitæ dispositio prouenit ex istis, etiam animalia ad vitam indigent cibo, ut restauretur in eis, quod continuè deperditur propter continuam resolutionem corporum. Cibus ergo, & potus sunt simpliciter necessarij ad vitā animalium. Isti tamē per solem, & pluuiam causantur, cum generatio omnium mixtorum fiat per actionē calidi in humidum. Et quia sol est principium caloris, aqua autem est principium totius humoris ex istis duobus prouenit omnis cibus, & potus: conuenienter

nienter ergo Christus expressit ista duo: quia in istis includuntur oīa bona nostra tanq̄ effectus in causa, nec poterunt alia exempla magis conueniēter poni, & per hoc patet solutio ad ea, quæ obijciebantur.

Quare ponitur hic de pluuia, & quod istorum sit maius beneficium.
Quest. CCCLIII.

QV A E R I T V R, quare ponitur hoc de pluuia, & quod istorum sit maius beneficium.

Dicendum, quod casus pluuia est beneficiū valde magnū, & generale, cui conueniunt omnes proprietates, quæ habētur præceden. q. Et dicendū, quod ambo sunt magna beneficia, & ita necessaria, quod vnum sine altero non proficeret. Dicit tamen potest aliquo modo esse pluuia maius beneficium. Primo, quia de ratione beneficij est libertas. Pluuia autem videtur dari magis ex libertate, quā ortus solis: quia licet Deus non cogatur ostēdere nobis solem: tamē nunquam mutat cursum eius, siue boni, siue mali simus. Casus autem pluuiarum nō est regularis: quia interdum longo tempore cessant pluuia cadere, vt in fame Aegypti. Nam tunc per septem annos, quibus fames fuit, videtur, quod nunquā pluerit. Nā Gen. 45. dicitur, quod non poterat seminari, nec arari, & tamen si plueret arari posset, etiam aliquando tribus annis non pluit, vt tempore Dauid 2. Reg. 21. & aliquando tribus annis, & dimidio, vt tempore Achab propter peccata Israelitarum. Luc. 4. & Iaco. 5. Sol autem quotidie oritur, & occidit, Eccle. 1. Secundo quia dato, quod pluuia singulis annis temporibus suis caderent, potest esse differentia in magno & paruo: quia aliquando tanta est copia pluuia, vt omnia putrescant, & interdum tanta est inopia, vt omnia ardescant. Mediocritas autem fertilitatem facit. In sole autem non est ista varietas: quia per circulos, per quos vno anno mouetur in æternū mouetur, & tantum elenatur, & tantum inclinatur: Eccle. 1. Ideo circa pluuia, in qua tantam mutabilitatem Deus facit, iudicamus esse maius beneficium. Tertio, quia per pluuiaurum dariōnē Deus ostēdit se diligere nos, vel diligere terram aliquam, cui pluuia der. Sic dicitur Deutero. 11. Terra, ad quam ingredieris possidendā, cāpestis est, & montuosa de cælo expectās pluuia, quam Dominus Deus tuus semper inuisit, & oculi eius in ea sunt à principio anni vsq; ad finem, & dabit terræ tuę pluuia temporaneam, & serotinam, vt coligas frumentum, & vinum, & oleum, & fœnum. De sole autem non est sic: quia nulla terra dicitur habere Deum magis propitiū, quia dat ei plus, vel minus de sole. Quarto, quia inter beneficia, per quæ Deus maximē innotescit, pluuia est præcipuū. Sic patet Act. 14. vbi Paul. voluit ostēdere, quod Deus licet mansisset incognitus gentilibus colentibus idolis, tamen ipse omni tempore tribuit omnibus gentibus talia beneficia, per quæ ignotus esse non poterat. si quis bene attenderit, & dixit: Nos mortales sumus annūciantes vobis conuerti ad Deum viuū, qui fecit celum, & terram, & mare, & omnia, quæ in eis sunt: qui in præteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem nō sine testimonio semetipsum reliquit benefaciens, de cælo dans pluuia & tempora fructifera implens cibo, & letitia corda nostra. Et sic pluuia fuit primum beneficium, quod posuit. Solem autem oriri non posuit pro beneficio. Et fortē fuit causa, quia ortus solis, & motus eius nunquam variatur, sicut variatur pluuia. Quia licet Deus possit facere non oriri solē, vel mutare cursum eius, vt dictum est supra q. 350. sicut aliquando fecit, faciens eum stare, Iosue 10. &

F Eccle. 46. & aliquando fecit eum retrocedere, sicut diebus Ezechia 4. Reg. 20. & Eccl. 48. & Isa. 38. Non tamen facit iam, quia promisit nunquā mutare istū cursum, sed quod semper erit Dies, & nox, quatuor tempora anni, & frigus, & calor, & sunt complexionēs eorum Gen. 8. cunctis diebus terræ sementis, & messis, frigus, æstus, hyems, nox, & dies non requiescent. Et Iere. 33. dicitur: Si irritū fieri potest pactū meum cum die, & pactum meum cū nocte, vt non sit dies, & nox in tempore suo, poterit esse irritū pactum meum cum seruo meo Dauid. Quinto, quia pluuia datur hominibus, & aufertur in pœnam. Nā quando bene viuunt, Deus promittit eis pluuia. Cum autem male viuunt subtrahit pluuia, Deutero. 11. Si obedieritis mandatis Domini, dabit pluuia terræ vestrę temporaneam, & serotinam, vt colligatis frumentum, & vinum, & oleum. Sic etiam Deutero. 28. vbi Deus Iudæis obseruantibus legem bene dicit, & ait: aperiet Dominus thesaurum suum optimū cœlum, vt tribuat pluuia terræ tuę tempore suo. Et specialiter propter quædā bona, quæ nos facimus propter Deum, dat pluuia, vt si soluuntur decimę ex integro pluuia dantur ad copiā, Malach. 3. Inferte omnem decimam in horreum meum, & probate me super hoc, si non aparuerit: vobis caritas cœli, & effudero vobis benedictionē meā vsque ad abundantiam. E contrario autem propter peccata pluuia prohibentur, sicut fuit tribus annis tempore Dauid: quia non vindicata fuerat mors Gabonitarum 2. Reg. 21. & Deutero 29. dicitur Iudæis peccantibus: Sit cœlū, quod supra te est, æneū, & terra, quam calcas, ferrea, det Dominus hyembrē terræ tuę puluerem, & de cælo descendat super te cinis, donec conteraris. Et Psal. 106. dicitur: Posuit flumina in desertum, & fontes aquarū in sitim: terram fructiferam in saluginem propter malitiam habitantium in ea. Et istud est, in quo solet Deus punire nos subtrahendo pluuia, quia per hoc deficit spiritus noster, & vita: Psal. 103. f. Auertente te vultum tuum turbabuntur, auertes spiritum eorum, & deficient, & in puluerem suum conuertentur: solē autem non solet Deus dare, nec subtrahere propter peccata, sed semper tenet cursum suum, sicut Deus promisit: ideo reputamus maius beneficium in datione pluuiaurū: quia magis ille dari, & auferri possunt, quā sol. Sexto pertinet hoc ad maius beneficium, quia per orationem hominū solet pluuia dari, & auferri 3. Reg. 8. & 20. Paralipo. 6. vbi Salomon orauit, quod si pluuia deficerent, & populus oraret in templo pro illis, daret eis pluuia super terram. Sic etiam e conuerso auferuntur per orationem: quia Elias orauit, vt non plueret propter peccata Israelitarum, & non pluit tribus annis, & dimidio, & postea, ipso orante, pluit, Luc. 4. & Iaco. 5. Et ita etiam quando nos conuertimur ad Deum de peccatis, per quibus nos afflixerit sterilitate terræ, & famā, emittit pluuia abundantem, orantibus nobis, vt innuitur Osee 2. vbi cœli exaudiunt terram, scilicet, mittendo pluuia, & terra exaudit triticum, & vinum, & oleum, scilicet, gignendo ista ad abundantiam postquam suscepit copiam pluuiaurum. Est ergo speciale beneficium Dei nobis collatum pluuiaurum misio: Christus ergo posuit ista duo, scilicet, ortum solis, & casum pluuiaurum super bonos tanquam specialia beneficia: magis tamen reputatur in beneficium casus pluuiaurum.

An diligens amicos ex hoc aliquid mereatur. Quest. CCCLV.

QV A E R I T V R, si quis diligat amicos suos, in hoc aliquid mereatur. Et dicunt aliqui, quod non:

non: quia Christus dicit hic, si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis: q. d. nullam.

Dicendum vno modo, quod diligere diligentes se, non facit dignam mercedē aliqua perfectionis, sed benefacit dignam mercedē aliqua iustitiæ: quia iustum est diligere diligentes se, iustitia autē virtus est, ideo aliqua merces competit actui eius. Et hoc videtur conuenire intentioni Christi: quia postquam dixit hic: si diligitis eos, qui vos diligunt & c. subiunxit: Estote ergo perfecti, sicut & pater vester perfectus est: ergo loquitur Christus de mercedē, quæ competit perfectioni, & nulla talis datur diligentibus amicos suos: quia non est perfectio, sed debitum quoddam amicos diligere. Aliter dici potest, & melius, quod delicto amicorum aut est sola, ita vt quis diligat solos amicos, aut diligit omnes proximos. Si primo modo dilectio nullo modo est meritoria: quia meritum solum competit charitati: dilectio autem, qua solus amicus diligitur, non pertinet ad charitatem: quia idem habitus charitatis est, per quem diligitur Deus, & proximus. Et quia proximi non solum amici, sed etiam omnes homines quandiu viuunt, vt ostensum est supra q. 341. qui charitatē habet nō solum diligit amicum, sed etiam omnem hominē. Si autem solum amicum diligit, non est charitas, per quam diligit, sed aliquid aliud, & ideo non erit meritoria dilectio illa. Cum autē dicitur, quod diligere amicum est opus iustitiæ: dicendū, quod licet virtutes morales sint boni habitus, non tamen sunt meritorij, nisi per charitatem informetur. Ratio est, quia meritū dicitur respectu præmij, & demeritū respectu pœnæ, præmiū autē & pœna, quæ à nobis expectantur, solum sunt à Deo: quia ipse punit, & glorificat. Nam si aliqua bona per bono opere recipiamus hic ab hominibus, vel pœnas per iniquitatem, non dicimus ibi esse præmiū nostrum, vel pœnā, sed in eis, quæ à Deo inferent. Necesse est ergo quod meritum, & demeritum sint respectu Dei. Virtutes tñ morales non habent Deum pro obiecto, sed quasdam passiones, vel operationes, circa quas nos regulant. Non etiam habent Deum pro fine naturaliter, quia naturaliter sunt ad quoddam bonum humanū, scilicet, vt homo per eas bonus fiat 2. Eth. Ex nulla parte ergo sunt virtutes morales in Deum: ideo impossibile est ipsas secundum se esse meritorias. Charitas autem in Deū est tanquā in obiectum: quia per charitatem Deus diligitur: Et est in eum tanquā in finem: quia per ipsam Deus diligitur propter se ipsum, & proximus propter Deū. Ideo charitas sola est, quæ est secundum se meritoria. Virtutes autem morales, nisi per charitatem ordinentur, non possunt perdere obiectum suum, ita quod incipiant habere Deum pro obiecto, quia tñ perderent id, quod est sibi substantiale, & delinrent esse morales. Possunt tamen acquirere per charitatē id, quod non habebant. Non enim erant naturaliter virtutes morales propter Deum, & tamen non repugnat eis esse in Deum. Hoc ergo accipiunt ad charitatem. f. quod actus earum fiant propter Deum, & sic quilibet habens charitatem, siue iustē, siue temperatē, siue liberaliter operetur (& sic de omnibus alijs virtutibus) propter Deum facit hæc, & tunc actus virtutum moralium meritorij sunt non ex seipsis, sed propter charitatem dirigentem eos in finem suum. f. in Deū. ex hoc etiam patet aliud. f. quod actus charitatis nunquā potest esse non meritorius: actus verō virtutum moralium potest interdum esse meritorius, & interdum non. Primum patet: quia meritū est per hoc, quod aliquis actus bonus noster in Deum est, actus tamē charitatis nunquam potest non esse in Deum, cū charitas habeat Deum pro obiecto, & pro fine. Et quia

obiectum est essentialē habitui nunquam potest perdere illud. Necesse est ergo, quod quicumque habet charitatem mereatur semper in omnibus actibus illius. Secundum patet: quia virtus moralis nō habet Deū pro obiecto, sed potest habere illum pro fine. Habitudo autem ad finem nō est essentialis habitui, cū essentialis sit id, per quod accipit speciem, & illud est obiectum. Ideo potest actus moralis esse ad alium finem, quā ad Deum, & sic non erit meritorius: quia tunc nullo modo est in Deum. f. nec ex parte obiecti, nec ex parte finis. Et sic patet, quod qui diligit solos amicos, licet operetur iustitiam, non meretur: quia non habet charitatem, si solos amicos diligit, & tamen sine charitate nō est possibile mereri. Istud autem verum est de merito propriē dicto, quod est respectu præmij vitæ æternæ, secus autem de merito largē dicto: quia sic meretur homo bona temporalia etiam in peccato mortali existens, vt ostensum est supra q. 171. Et tamen illud magis propriē dicitur non esse meritum, quā quod sit meritum, quia non est de condigno, sed de congruo, vt ibi dictum est. Et tunc dicendum, quod per omnes virtutes morales, licet sint sine charitate, meretur homo saltem bona temporalia, & tamen ista non sunt propriē merces. Id Christus dixit: si diligitis & c. quam mercedem habebitis: q. d. nullam: quia bona temporalia non merentur vocari merces. Et patet, quod Christus loquatur hic quando quis diligit solos amicos: quia subiunxit: Nonne & publicani hoc faciunt. f. peccatores, & tamen peccatores non habent charitatem, & si diligunt amicos solos, qui sine charitate diligi possunt: inimici autem nō possunt sine charitate diligi. Etiam quia dixit. *Si salutaueritis fratres vestros tantum.* Et hoc posuit pro simili: intelligendum etiam est hic de illis, qui solos diligentes se diligunt, & istis nulla merces competit. Si autem diligit quis amicos, & inimicos, tunc diligit ex charitate, & poterit esse dilectio amicorum, & ex charitate, vel sine charitate, etiā si charitatem habeat diligens. Nam non est necesse, quod omnia, quæ facit ille, qui est in charitate, manente charitate, faciat ex charitate, sed potest aliqua facere, nullo respectu habito in Deum. Et tunc si habēs charitatē diligit amicum nō ex charitate, sed ex quodam naturali debito, non meretur nisi temporalia bona, vt dictum est, licet operetur iustē. Si autem ex charitate quis diligit amicum, etiam si sit illa dilectio debita. i. cadens sub debito, semper meretur: quia non potest quis operari ex charitate, quin tempore mereatur. Et tunc differt, quia aut diligēs amicum diligit quantum obligatur secundum conditionē amicitia, & beneficia mutua amicorum, aut plus. Si primo modo, cadit ista dilectio sub præcepto, & est meritoria. Si verō plus diligit, quā tenetur, pertinet ad perfectionem, & hoc, siue sit in dilectione sola, siue in dilectione, & signis dilectionis. f. in beneficijs exterioribus. Et sic diligere amicū: aliquando est perfectionis, sicut diligere inimicum immo interdum diligitur inimicum est necessitatis, vt ostensum est supra q. 348. & diligere amicum est perfectionis.

An saluatio sit opus charitatis, & an teneamur ad saluationem.
Quest. CCCLVI.

QV A E R I T V R, quia dicitur hic: si salutaueritis fratres vestros tantum, in quo innuit, quod saluatio sit opus charitatis, an verum sit, & an ad saluationem teneamur. Dicunt quidam, quod non sit actus charitatis: quia actus charitatis non est prohibitus, sed vel est de necessitate. si cadit sub præcepto, vel saltem consultatur nobis si ad perfectionem pertinet:

pertinet. Et tamen salutare prohibetur in sacra scriptura. Quia 4. Reg. 4. Eliseus prohibuit Giezi puero suo, dicens: Si occurrerit tibi homo, non salutes eum: & si te salutauerit quispiam, non respondeas: ergo non est actus charitatis salutare.

Item actus charitatis maximè conueniunt uiris perfectis, & tamen salutare prohibetur uiris perfectis: ergo non est actus charitatis. Pater quia Apostoli erant in statu perfectissimo, & tamen Christus dixit eis: neminem in via salutaueritis Luc. 10.

R. n. d. e. f. ad
quasi
q. n. i. s.

Dicendum, quòd salutare pertinet ad charitatē: quia est unum de signis charitatis, sicut benefacere, & orare. Et ideo sicut Christus instruxit nos, & monuit inimicis benefacere, & orare pro eis: ita etiam instruit nos, vt salutemus eos dicens: *Si salutaueritis fratres vestros tantum, quid amplius facietis?* Id est, quid facietis plus, quàm peccatores? q. d. Nihil: quia etiam ipsi salutant fratres suos: ideo cõcludit, quòd debemus salutare tam amicos, quàm inimicos, cum ait: *Et iote par. Et, sicut pater vester caelestis.* Id est, sicut ille facit ori ri solem suum super bonos, & malos, ira & vos salutate amicos, & inimicos, pertinet ergo salutare ad charitatem.

Dicendū tamen, quòd salutare in se non est actus charitatis: quia non est aliquod bonum, sed solū est signum charitatis, vel amicitiae. Nam per salutationem salutem alicuius precamur, & ostendimus, q̄ illam in corde desideremus. Desiderare autem salutem proximi actus charitatis est. In voce autem illā imprecari potest fieri interdum ex corde, & interdū fide: ideo non est salutare semper actus charitatis. Ideo inter signa dilectionis nullum est minus necessarium, quàm istud. Vnum autem est, propter quod est necessarium, scilicet, humana consuetudo. Nam homines tantum assueti sunt ad salutandum occurrentes sibi: q̄ qui non salutatur alium occurrentē sibi nisi sit incognitus, vel multum inaequalis in statu, putabitur contemnere illum, vel esse inimicus eius. Iō salutatio est aliquo modo necessaria nō pp̄ seipsam: sed propter scandalum tollendum. s. vt non putet quis inimicus alterius, aut eum contemnens. Multa tamen propter scandalum vitādum facienda sunt, quæ aliās nō erant necessaria: quia magna pœna est scandalizantis proximum infra 18.

Ad primum dicendum, quòd Eliseus veruit Giezi salutare in via, & respondere salutantibus, nō qui dem tanquam malum esset, sed ne per hæc esset occasio contrahendi moram. Nam volebat eum ire festinum: quia mittebat illum ad suscitandum filiū mulieris sunamitis, & nolebat, q̄ moraretur in via. Erat tamen occasio morandi, si loqueretur cum aliquo, & quia principia locutionis apud eos, qui sibi occurrunt, sunt in salutatione: iussit, quòd neminē salutaret, & q̄ salutatus non responderet.

Ad secundum dicendum, quòd salutare erat licitum Apostolis, immo necessarium: quia Christus dixerat eis: in quancunque domum intraueritis, primum dicite: pax huic domui, Luc. 10. Et ipsi vteban rur valde salutatione tam in scriptis, quàm verbo. De scriptis pater: quia Apostolus in omnibus Epistolis suis in fine salutatur eos, quibus scribit. Et iā inbet, q̄ ipsi sibi inuicem salutent, ad Ro. 16. vbi dicit sepe, salutate tales, & tales, & ista salutatio verbaliter fieri debebat. Patet etiam, quia si ista salutatio non esset assueti, & quasi debita, nō priuarentur homines illa in pœnam, & tamen quidam priuantur ea, scilicet, qui excommunicantur, & potissimè heretici. Sic patet 2. Io. vnico: Si quis venit ad vos, & hanc doctrinam non affert. s. catholicam, nolite eum recipere in domū, nec, Aue, ei dixeritis. Qui n. dicit illi, Aue,

communicat operibus eius malignis. Erat ergo salutatio quasi de necessitate, & ista salutatio fiebat aliquando cum solennitate quadam, scilicet, cū osculo inter Christianos ad ostendendum valde charitatem. i. Corin. 16. Salutant vos omnes fratres, salutate inuicem in osculo sancto. Et ita erat grata ista salutatio inter viros bonos in Ecclesia pramitiua, q̄ quando Paulus scribebat alicui, salutabat eum ex nomine omnium fidelium, cum quibus ipse conuersabatur: quia omnes volebant quemlibet salutari eod. cap. scilicet. Salutant vos omnes Ecclesie Asiae.

Dicendum ergo, quòd Christus non veruit Apostolis simpliciter salutare, sed solum salutare in via Luc. 10. Neminem in via salutaueritis, & tamen immediate iussit, q̄ in quancunque domum intraret, salutarent eos, qui ibi erant dicentes: pax huic domui. Causa autem, quare in via neminem debebant salutare, sed in domo secundum quosdam fuit: quia salutare est saluum dicere. Nemo tamen in via saluus est. Ideo non licet alicui dicere hoc, nisi sit certificatus per diuinam reuelationem de salute illius, quem salutatur. Sic refert Nico. quosdam dicere Luc. 10. Alia causa redditur secundum Grego. in quadā Homilia super Luc. scilicet. Qui in via salutatur ex occasione salutatur, & non ex desiderio salutis eius, cui occurrit. Quia ille incognitus fortassis sibi est, & nō desiderat ei bonum ex animo: quia nescit, an fortè ille sit talis, cui aliquod bonum optandum sit, & maximè in voce, sed ex sola occasione salutatio fit, scilicet, quia accidit istum illi occurrere. Viri autē perfecti nihil debēt facere, aut dicere ex occasione, sed ex veritate cordis: ideo vetitum erat Apostolis salutare quemquam in via. Ista causa est satis conueniens, & runc concordat, q̄ in domo salutare debebant, quia in domo mansuri erant cum eis qui ibi habitabant: comedentes, & bibentes, quæ apud illos erant. eo. c. Et ibi aliquanto tempore mansuri erant: quia Christus iusserat, q̄ non discurrerent de domo in domū: sed quòd quandiu mansuri essent in ipsa vrbe, manerent in illa domo. Qui autem communicant in eandem domum diligunt se ipsos naturaliter: quia eodem cibo pascuntur, & sic inter istos conuenienter potest fieri salutatio, quia ex corde talibus bona optanda sunt.

Præcedens prima positio non stat: quia si non est salutandum, ne quis afferatur saluus dum in via est, etiam non liceret salutare in domo: quia qui in domo sunt in via sunt. Nam vsque ad mortem in via sumus, & de salute nostra dubij sumus, quia nescit homo finem suum, sed omnia in futurum referuntur incerta: Eccl. 9. Et tamen concessum est salutare in domo: ergo non prohibetur ex hac causa salutare in via. Et quia salutare non est saluum asserere, sed salutem optare. Hoc autem maximè competit homini dum est dubius de salute: quia postquam de illa certus fuerit, superfluum erit perere. Vnde in vita eterna nemo alterum sic salutabit: quia omnes salutem certissimam habebunt: sicut nos nunc Deo salutem imprecemur, vt dicitur sepe in hymnis ecclesie: Sit salus Deo. Sic etiam animalia, & seniores laudabant Deū dicēdo: sit salus Deo, & agno: Apoc. 7. Hoc tamen fit, non quia Deo aliquid sit necessarium: quia completè habet omne bonum in se, cum verius ipse sit omne bonum, sed fit ad ostendendū desiderium nostrum. Nam quodcunque bonum nos imprecemur Deo, iam ipse illud habet: Ideo, vel nihil imprecabimur, vel imprecabimur aliqua bona, quæ iam habet. Et tamen non est bonum tacere erga Deum: quia nobis ipsis proficimus ostendēdo desiderium nostrum Deo: iussit est ergo imprecari Deo

Deo illa bona, quæ nos maximè cupimus, & quæ videntur esse maiora simpliciter, scilicet gloriam, deitatem, honorem, fortitudinem, laudem, potestatem, imperium, benedictionem, & similia. Et hæc docemur imprecari Deo, quia talia imprecabantur ei animalia, & seniores, & omnis multitudo, quæ erat ante thronum Apoc. 4. & 5 & 7. Non est ergo illicitum salutare proximum: quia non est salutem asserere, sed optare. Alia causa est, & magis conueniens, quàm duæ præcedentes, scilicet: Christus fecit hoc, vt non daret occasionem Apostolis à suo proposito, & opere diuagandi, sed cito facere: quia Christus imposuerat eis onus prædicandi toti sæculo, q̄ erat opus multorum dierum, & laborum: ipsi verò pauci erant, & non habebant longū tempus ad istud ministerium implendum. Vnde Christus innuit, q̄ maius erat opus, quàm facultas operatoriū, dicens, messis quidem multa est: operatorij verò pauci, infra 19. Luc. 10. Oportebat ergo, q̄ in hoc tempore paruo concessio sibi ad operandum operarentur sollicitè, ne, opere inexploro, tempus finiretur. Et ad hoc voluit, quòd non occuparetur circa alia, sed solum in hoc. Si tamen salutarent in via occurrentes sibi, haberent occasionem ex verbis ad diuagandū à proposito suo, quia fortè ex salutatio in via inciperet noua conuersatio cum illis, quos salutabant. Et sic fortè illi facerent eos diuertere ad alia loca, ad quæ ipsi non intendebant, vel maiori tempore circa ali

qua occupari, quàm aliās occupandi erant. Ideo neminem salutare debebant in via: In domo autem salutatio erat necessaria ad principium cognitionis, cum hospitium quærent, quod non poterat haberi, si non loquerentur. Ideo debebant salutare cum intrarent domum. Quòd autem ista esset causa, patet ex simili de Giezi, cui cum iuberet Eliseus ire festinum, iussit, quòd neminem salutaret, & etiam nō responderet salutatus. Alia etiam causa erat, quare intrantes domum salutare debebant: quia Christus volebat dare gratiam in verbis Apostolorum, ita q̄ mox, vt ipsi hospitium peterent, concederentur eis omnia gratis, nisi fortè ille, à quo peterent, indignus esset, vt apud eum aliquis Apostolus maneret. Quod innuitur Luc. 10. scilicet. Dicite: pax huic domui, & si fuerit ibi filius pacis, requiescet super illum pax vestra. Erat ergo ad hoc necessaria salutatio eorum, vt per hanc immutaretur cor illius, cui loquerentur ad concedendum hospitium, si dignus esset tali societate. Simile fuit de Hebræis petentibus vestes, & vasa aurea, & argentea ab Aegyptijs. Nam dedit Deus gratiam in verbis eorum, & quidquid perebāt dabat eis. Exo. 3. & 11. Ista est vera causa, quare Christus veruit salutare in via, & iussit salutare in domo. Et hanc etiam tenet Nicolaus. An verò liceret Apostolis aliquando in via salutare occurrentes sibi, & an prius salutati rñdere possent, & an nobis liceat in via salutare, & alia circa salutatio, dicitur: Luc. 10.

F I N I S.

R E G I S T R V M.

A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z

Aa Bb Cc Dd Ee Ff Gg Hh Ii.

Omnes sunt quaterniones, præter Ii, qui sunt Quinterniones.

Excudebat Hieronymus Polus.

